

УДК 398.41
ББК 82.3(2)

Персонаж *жѐн* в современных представлениях поволжских татар

Лейла Хасановна Давлетшина

(Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук
Республики Татарстан: Российская Федерация, 420111, г. Казань, ул. К. Маркса, д. 12)

Аннотация. *Статья посвящена исследованию персонажа жѐн в современных мифологических представлениях поволжских татар. Актуальность выбранной темы обусловлена тем, что существующие работы, которые включают сведения по татарской народной демонологии, не дают полной картины мифологической традиции, так как в большинстве случаев основываются на одном и том же корпусе текстов. В статье впервые вводятся в научный оборот полевые записи, собранные автором статьи преимущественно на территории Республики Татарстан в 2006–2018 гг., а также материалы фольклорного фонда Республиканского центра развития традиционной культуры.*

Одним из наиболее активных мифологических персонажей в современной традиции поволжских татар является жѐн. В работе анализируются мифологические представления о жѐн, его генезис, внешний облик, специфические функции и сюжеты, связанные с реализацией его характеристик, ритуалы, совершаемые для предотвращения или избавления от его вредоносного воздействия. В ходе исследования рассматриваются сюжетные мотивы подмены ребенка, хождения к вдове в образе покойного мужа, насылания болезни, сбивания человека с пути, вселения в человека, характерные для данного персонажа. Автор приходит к выводу, что представления о жѐн, проникнувшие в эпоху распространения ислама, трансформировались в соответствии с мировоззрением принимающей культуры, и на современном этапе, наряду с комплексом относительно устойчивых собственных признаков, данный персонаж получил новую интерпретацию в качестве персонажа-заместителя для нечистой силы в целом.

Ключевые слова: мифология, традиция, ислам, персонаж, нечистая сила.

Дата поступления статьи: 14 ноября 2019 г.

Дата публикации: 25 марта 2020 г.

Для цитирования: Давлетшина Л. Х. Персонаж *жѐн* в современных представлениях поволжских татар // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 1. С. 124–135.

DOI: 10.26158/TK.2020.21.1.009

Представления о персонажах народной демонологии являют собой один из наиболее устойчивых уровней мифоритуальной традиции татар. Процесс угасания народной традиции, коснувшийся практически всех пластов традиционной культуры, оказал влияние и на систему мифологических представлений. Однако верования, связанные с персонажами

низшей мифологии, до сих пор сохраняют активное бытование в народном сознании. Степень сохранности подобных представлений зависит прежде всего от «актуальности» мифологического персонажа. Само понимание низшей мифологии как системы персонажей, функционирующих в повседневной жизни и пребывающих в непосредственном контакте

с человеком, объясняет устойчивость комплекса мифологических представлений о персонажах народной демонологии. На наш взгляд, именно непосредственная связь этих верований с ежедневным существованием человека, возможность объяснения и интерпретации некоторых явлений действительности как результата жизнедеятельности мифологических персонажей, существование в человеческом сознании иллюзии влияния на окружающий мир и свое будущее посредством мифоритуальных практик обеспечивают жизнестойкость народной традиции.

Одним из наиболее устойчивых и популярных демонологических образов в современной мифологической традиции татар является *жәен*, который может замещать собой многих персонажей с отрицательной функциональной характеристикой. Генезис этого персонажа, с одной стороны, восходит к джиннам мусульманской мифологии, с другой — к народным представлениям о нечистой силе, возникшим до проникновения ислама. По мнению исследователей, в татарскую мифологию он проник вместе с принятием мусульманской религии и стал олицетворять нечистую силу в целом, усложнившись при этом функционально [Урманче 2009, 55; Әхмәтжанов 2011, 24], поэтому мы будем называть данный персонаж *жәен* согласно народной традиции, так как он не соответствует первичному образу джинна, сформировавшемуся в исламе.

В верованиях татар *жәен* выступает в качестве обобщенной фигуры для всей нечистой силы, которая может свободно замещать демонологические образы, представляясь в сознании информантов духом — хозяином дома (*өй иясе*), духом — хозяином леса (*урман иясе*), духом — хозяином бани (*мунча иясе*),

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

В основу статьи легли полевые материалы автора, собранные в 2006–2018 гг. преимущественно на территории Республики Татарстан по специально разработанной программе «Религиозно-мифологические представления татар», в основе которой лежит понимание народной демонологии как многосоставной системы, включающей не только ряд персонажей, но и весь круг основных мотивов и сюжетов, связанных со сферой «низшей» мифологии. Вместе с тем в качестве источников привлекаются материалы фольклорного фонда Республиканского центра развития традиционной культуры¹.

В ходе полевой работы нами зафиксированы следующие номинации исследуемого персонажа: *жәен*, *чин*, *шайтан*, *захмәт* (болезнь, хворь, страдание), *чинсәхмәт*, *жәен-захмәт*, *пәри*, *жәен-шайтан*, *жәен-пәри*, *гыйлем жәеннәре* (ученый *жәен*), *мәселман жәеннәре* (*жәен* мусульманин),

¹ Одним из направлений деятельности Республиканского центра развития традиционной культуры (РЦРТК), созданного в 2011 г. на базе Государственного центра сбора, хранения, изучения и пропаганды татарского фольклора и продолжившего его научно-исследовательские направления, является реализация комплекса фольклорно-этнографических программ по изучению традиционной культуры татар, проживающих на территории Республики Татарстан и в регионах компактного проживания татар в Российской Федерации. В 2002–2018 гг. были проведены многочисленные комплексные фольклорно-этнографические экспедиции на территории Закавказья, Предкамья и Правобережья Волги Республики Татарстан, а также Тюменской, Красноярской, Пермской, Пензенской, Свердловской, Челябинской, Оренбургской, Самарской, Кировской, Астраханской, Нижегородской, Ульяновской областей и республиках Башкортостан, Марий Эл по специально разработанным программам. Понимание содержательного единства явлений традиционной духовной культуры народа позволило создать уникальный фольклорный фонд, который содержит аудио-, видео- и фотоматериалы экспедиций.

шайтани жсеннәр (*жсен-шайтан*), *начар жсеннәр* (плохие *жсен*) и др. Несмотря на то что его названия созвучны с именами духов мусульманской мифологии, анализ современных народных верований об этом представителе потустороннего мира и его функциональная наполняемость позволяют говорить о том, что все эти образы объединились в единый персонаж нечистой силы.

Джинны были известны в Аравии еще «в доисламскую эпоху как неперсонифицированные божества, которых мекканцы считали родственными Аллаху (Коран 37:158) и ставили рядом с ним (Коран 6:100). Для жителей Внутренней Аравии VI–VII вв. весь окружающий их мир — пустыни, горы, камни и деревья — был населен джиннами; они считались в основном враждебными людям, но их можно было задобрить, поклоняясь им и принося жертвы, у них можно было искать помощи (Сура Аль Анаам, аят 100, 128; Сура Ас Саффат, аят 158; Сура Аль Джин, аят 6)» [Мифы народов мира 2003, 374]. Согласно мусульманской традиции, джинны созданы Аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные тела, обладающие разумом и принимающие любую форму. Часть джиннов приняла ислам и уверовала в Аллаха, поэтому в народном сознании возникло их разделение на джиннов-мусульман (*мөселман жсеннәре*) и джиннов-неверных (*кяфер жсеннәр*). Мотив противостояния этих двух категорий джиннов между собой проникает в татарский фольклор через мусульманские легенды в эпоху Волжской Булгарии и реализуется посредством сюжета о вооруженном противостоянии в небе представителей этих видов [Закирова 2003, 40].

Среди синонимичных вариантов номинаций исследуемого персонажа в современной традиции татар встречаются названия *шайтан* и *пари*. Если *шайтан* восходит к мусульманской мифологии и является одним из обозначений дьявола, низвергнутого с небес Аллахом за непослушание, то *пари* представляет собой иранский компонент, прочно вошедший в татарский фольклор. Образ *пари* восходит к древним пластам иранской мифологии и упоминается в тюркских литературных памятниках уже в XI в. В мифологиях тюркоязычных народов

Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа и Поволжья представляет собой духов как мужского, так и женского пола, которые в большинстве случаев благосклонны к людям и являются их помощниками [Мифы народов мира 2003, 287]. С утверждением ислама *пари* начали делиться на правоверных и неправовверных, были низвергнуты в статус демонического существа и функционально сблизилась с джиннами. Как отмечает А. Е. Бертельс, «...зороастрийское персидское слово *пари*, очевидно, в первые же века ислама прочно связалось в синонимическую арабско-персидскую пару-перевод с арабским кораническим “джинн”» [Бертельс 1979, 124]. Если в эпическом фольклоре и средневековой татарской поэзии *пари* представлял собой сложный и многогранный образ, проявляющийся в различных ипостасях и имеющий аналогии в традициях тюркоязычных народов [Яхин 2000, 173–175; Урманче 2009, 275–276], то в современных представлениях татар *жсен*, *пари*, *шайтан* сливаются в единый мифологический персонаж со специфическим набором характеристик.

По сведениям информантов, *жсен* — это невидимое демоническое существо, принимающее вид человека, предмета, атмосферного явления и т.д., в зависимости от выполняемой им в этот момент функции. *Жен* проживают семьями в параллельном мире и остаются невидимыми для людей, проникая в «наш» мир только в случае необходимости. Происхождение *жсен*, с одной стороны, связывается с мусульманскими представлениями о создании их Аллахом, с другой — встречаются сюжеты о вырастании *жсен* соответствующего пола из выкидышей, случившихся в отхожих местах. По верованиям татар весь мир, окружающий человека, наполнен этими существами, невидимыми для человеческих глаз. Несмотря на то что потусторонний мир недоступен нашему взору, *жсен* свободно проникают через границы миров и показываются людям на глаза, только если сами того захотят. Они рождаются и умирают, заболевают и лечатся, создают семьи и выполняют возложенные на них функции, как положительные, так и отрицательные. «*Ятам. Йомшак кенә нәрсә менә. Тотам, этеп жиберә. Эни эйтә: “Нишлисең”, — ди. Менә шулай дип эйттем. Жен ул дип, энкәй үз янына*

чакырды» (Лежу, мягкое что-то. Дотраги-ваюсь, отталкивает. Мама говорит: «Что ты делаешь?» Ей рассказала. Мама, сказав, что это *жәен*, позвала к себе) (Зап. от З. Г. Фатыйховой, 1934 г. р., д. В. Индырчи, Апастовский р-н, Республика Татарстан². Соб. Л. Х. Давлетшина. 2015 г.) [ПМА]. «*Күршебез, мәрхүм Зиннур абый, Кырлай урманьнан төшкәндә, аңа ияреп жәеннәр төшкән. Аларны күреп, Зиннур абый бик курыккан һәм үзеннән-үзе куллары калтырып торган булып калган. Ишегалдына кәдәр артыннан кергәннәр һәм юкка чыкканнар. Кич белән Зиннур абыйның әнисе Фахирә апай ишегалдына чыккан. Берзаман караса, ни күрсен, теге жәеннәр лапасларында Рамай көенә рәхәтләнеп жырлап яталар икән. Фахирә апай аты юлы белән сүгенеп, бар йөрмәгез монда, өегезгә кайтыгыз дигән һәм кереп киткән. Тынычлап кына йоклап киткән. Төнге икеләр тирәсендә тәрәзә шакыган тавышка уянып караса, теге жәеннәр шакый икән. “Ярар, Фахирә, без киттек”, — дип кайтып киткәннәр» (Наш сосед, ныне усопший Зиннур абый, когда шел по лесу рядом с деревней Кырлай, за ним увязалась толпа *жәен*. Увидев их, он очень испугался, после этого даже руки у него стали непроизвольно трястись. До двора они шли за ним, а потом исчезли. Вечером во двор вышла его мама Фахира апай. Смотрит, те *жәен* всей компанией расположились в сарае и распевают песни на мелодию “Рамай”³. Фахира апай выругалась и, сказав им, чтобы возвращались к себе, зашла в дом. Легла и спокойно уснула. Около двух часов ночи она проснулась от стука в окно, посмотрела, а там *жәен*. Сказали: “Ладно, Фахира, мы уходим”. И ушли) (Зап. от Д. Г. Юсуповой, д. Н. Кишет, Арский р-н. Соб. Г. Т. Салахиева. 2010 г.) [ФФ РЦРТК].*

В соответствии с религиозной традицией *жәен* делятся на правоверных и неправовверных. Правоверные сопутствуют человеку в его добрых намерениях, помогают выучить Коран, обучают молитвам, порядку совершения намаза и другим богоугодным делам. Если кто-то неотступно

следует по религиозному пути духовного совершенствования, с поразительной быстротой усваивает каноны ислама и твердо следует им, то говорят, «*аны жәеннәре өйрәткән*» (его обучили *жәен*). Неправоверные же, напротив, всячески вредят, заставляют человека выполнять неправедные дела, сбивают его с истинного пути. Единственным временным отрезком в течение календарного года, когда вездесущие отрицательные представители *жәен* не могут совершать свои злодеяния, является Ураза⁴, в это время они бывают закованы в путы, от которых не могут освободиться на протяжении всего месяца Рамадан. «*Ул шәйтани жәеннәр бар, гыйлем жәеннәре бар. Кайбер ишесе бик каты белгәчтен, моны гыйлем жәеннәре өйрәткән дип әйтәлар иде әбиләр безнең. Менә догаларны бик белә, бик каты дин буенча белә инде. Аны төнлә гыйлем жәеннәре өйрәтә дип әйтәлар ие әбиләр... Алары яхшыдыр, күрәсең, яхшыдыр*» (Есть *жәен*-шайтаны, а есть ученые *жәен*. Если некоторые (люди. — Л. Д.) много знают, бабушки говорят, что их обучали ученые *жәен*. Молитвы вот очень хорошо знает, по религии много ведает. Говорят, что их ночью обучают ученые *жәен*. Они хорошие, видимо, хорошие (об ученых *жәен*. — Л. Д.) (Зап. от Г. Р. Вафиной, 1932 г. р., с. Черемшан, Апастовский р-н. Соб. Л. Х. Давлетшина. 2014 г.) [ПМА]. «*Болай вакытта бар инде алар, менә уразаларда алар богауда булалар икән. Ну усалы, усалы гына кала икән. Усалын тота алмыйлар, ахры, аның. Ә тегеләре богауда була. Ураза хәзер, курыкмагыз, жәен жук дип әйтәлар иде*» (В обычное время бывают уж они, вот во время Уразы они в оковы закованы. Только злой, самый злой остается. Его поймать не могут, видимо. А остальные в оковах бывают. Говорили: «Ураза сейчас, не бойтесь, *жәен* нет») (Зап. от Р. З. Закировой, 1921 г. р., д. Хаерби, Лаишевский р-н. Соб. Г. М. Ханнанова. 2005 г.) [ФФ РЦРТК].

Излюбленным местом пребывания *жәен* являются заброшенные дома, баня, клуб, их привлекают загрязненные места (мусор, грязь, кровь, нечистоты,

² Далее все цитируемые полевые записи также сделаны в Республике Татарстан, поэтому указывается лишь район.

³ *Рамай* — татарская народная песня.

⁴ *Ураза* — 30-дневный пост по исламскому календарю, который должен соблюдаться ежедневно в месяц Рамадан, кроме праздничных дней (*Ураза-байрам, Курбан-байрам*).

испражнения и т.п.). Пограничные пространства дома, защищенного всеми возможными средствами от внешних посягательств, являются местами проникновения *жэен*, поэтому матица, подоконник, порог, дверь, печная труба представляют собой опасные локусы, через которые возможен контакт с нечистой силой. По этой причине семантическое поле мифологических ассоциаций, связанных с локусами функционирования рассматриваемого персонажа, включает такие понятия, как *жэен жулы* (дорожка *жэен*), *жэен табыны* (застолье *жэен*), *жэенле мунча* (баня, населенная *жэен*), *захмэтле урын* (место, приносящее болезнь), *жэенле нигез* (старый заброшенный дом, в который проникли *жэен*) и т.д.

Вездесущность *жэен* привела к актуализации запретов и предписаний, связанных с опасностью проникновения *жэен* в домашнее пространство человека. Для защиты дома от посягательств *жэен*, которые приносят с собой болезни и распри в семью, используются обереги (шамаили⁵, можжевельные ветви, стебли цикория, подкова, соль, порох и т.д.), выполняется комплекс определенных действий (страхивание с ног нечисти при входе, закрывание путей проникновения *жэен* — окна, двери, дымохода на ночь с произнесением слов «*бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим*»⁶ и т.д.). Восприятие пограничных локусов как места возможного контакта с *жэен* привело к актуализации строго соблюдаемой системы запретов на оставление неприкрытой еды на ночь, размещение еды на подоконнике («*Тэрзэ төбөнэ ризык куймагыз, жэен жэери торган урын*» (На подоконник ничего не ставьте, это место хождения *жэен*) (Зап. от Л.Х. Замалиевой, 1969 г.р., д. Ср. Балтаево, Апастовский р-н. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2014 г.) [ПМА]), подвешивание колыбели к матице, открывание печных заслонок на ночь и др. Несмотря на выполнение всех предписаний, иногда *жэен* все же проникает в жилище, наводит беспорядок, производит шум, беспокоит людей, давит их

во сне и, что самое худшее, вселяется в человека. В таких случаях выполняется обряд изгнания *жэен*, бытующий в народной традиции в нескольких вариантах: если ранее мужчина должен был производить по одному выстрелу в четыре угла дома или подпола на протяжении трех или семи дней после чтения Азана, сейчас обряд трансформировался и представляет собой процесс сжигания пороха на железном подносе, сопровождаемый прочтением мусульманской молитвы *имче карчык* (знахаркой) и последующим окуриванием дома, или чтение Азана на протяжении семи дней, выполняемое муллоу. В более тяжелых случаях — при болезни одного из членов семьи, удушении — практиковались выстрелы, производимые поверх большого человека в сторону, где больному привиделся *жэен*.

Если дом защищен от нечистой силы всеми возможными способами, то баня является одним из постоянных мест обитания описываемого персонажа на территории освоенного жилого пространства. Мифологическая традиция начала XXI в. почти полностью утратила представления о существовании духа — хозяйки бани (*мунча иясе*), однако сохранила и актуализировала этот локус как место сосредоточения *жэен*. Наиболее устойчивый мотив, связанный с баней, реализуется в текстах о том, что данный персонаж пытается лишить человека жизни или навлекает на него смерть путем засовывания головой в печь. В связи с этим повсеместное распространение имеет запрет на посещение бани после захода солнца, а также в двенадцать часов дня и ночи, соблюдаемый как обязательный даже теми информантами, которые не признают существование мифологических персонажей других категорий. «*Шэйтани жэеннэр захмэтлэр, начарлыклар эшли инде сиңа. Элек бит мунчаны иртэ белэн жсагалар ие. Менэ Югары Балтайда жэен тыккан икэн башын дип (эйтэлэр иде), аның чэчлэре дә югие, битлэре дә эллэ ниндие. Мунча жсагарга баргач, башын тыгып куйган*

⁵ *Шамаиль* (от араб. качество, достоинство) — настенное панно с каллиграфически исполненными кораническими текстами, орнаментальными, видовыми (святые места, мечети и др.) и символично-сюжетными изображениями.

⁶ *Бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим* — фраза «Во имя Аллаха милостивого, милосердного», с которой начинаются почти все суры Корана. Ее произносят во время молитвы, перед началом любого важного дела и т.п.

икэн пичкэ дип ишеткәнем бар. Утка тыккан икэн ди-ди. Ничек үлмэгәндер. Хатынкыз. Менә шуңа күрә тамак кырып керергә кушканнар инде» (Жен-шайтан причиняют вред тебе. Раньше баню рано топили. В Верхнем Балтае рассказывали, что *жәен* засунул человека головой в печь, у нее и волос не было, и лицо какое-то было. Когда пошла баню топить, засунули ее головой в печь. В огонь засунули. Как она не умерла? Поэтому и говорят, что, покашливая, нужно оповестить о том, что идешь) (Зап. от Ф.Г. Ахмадуллиной, д. Бакрче, Апастовский р-н. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2014 г.) [ПМА]. «*Шайтан бар, — дир. Менә мунца кереп кайтканнар. Ә бер катын кайтми да кайтми да дир мунцадан. Барса, ишекне тартып аца алми, дир, ишекне йибәрми, дир. Аннары айателкәрси⁷ укып ацый йибәргән икән. Мунца пиценә тыкканнар теге катынны, дир»* (Вот сходили в баню. Женщина одна не идет и не идет обратно. Пошли посмотреть, где она. Тянут дверь, а она не открывается. Прочли *айателкәрси*, дверь тут же открылась. А женщину с головой в печь уже засунули) (Дрожжановский р-н. Соб. Ф.С. Баязитова) [Баязитова 2018, 303].

В традиции татар по сей день широко распространено мнение о том, что баня — не случайное место, куда может проникнуть нечистая сила, а именно постоянная территория функционирования *жәен*. Народное знание, передаваемое из поколения в поколение, породило магические практики целительства от болезней в «закрепленном» месте обитания данного мифологического персонажа. В д. Ясаулово Тюменского р-на Тюменской обл., где проживают поволжские татары, обосновавшиеся здесь в 1906–1911 гг. [Бакиева 2013, 161], нам рассказали о существовавшей ранее практике исцеления людей с бельмом на глазу. Для этого больной человек в сопровождении трех мужчин заходил в баню, пришедшие садились вокруг него и пели специальную песню — *чин жыры* (песня *жәен*) (слов информант не помнит. — Л. Д.), во время которой на пол высыпали низкорослые существа — *жәен* и исполняли пляску. Больной человек исцелялся в процессе просмотра *жәен биюе*

(пляска *жәен*). Кроме того, в народной традиции баня служила локусом проведения обрядов изгнания *жәен*, вселившегося в человека; возвращения подмененных им детей, исцеления от болезни, после встречи с вихрем (*зәхмәтле жыл, пәри туе, шайтан туе* и т.п.) и других подобных состояний, вызванных деятельностью этого представителя нечистой силы.

В народной традиции повсеместную популярность получают сюжеты о трудных родах *жәен*, вследствие которых последние вступают в контакт с миром людей, обратившись поздней ночью за помощью к *кендек әбисе* (повивальная бабка). *Кендек әбисе* принимает роды в бане, после чего ее отвозят обратно домой, иногда одарив золотыми монетами, которые впоследствии превращаются в конский навоз. Этот сюжет актуализирует предписание закрывать поверхность еды и любых жидкостей дома и в бане с произнесением фразы «*бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим*», так как после родов *жәен* купают своих детей в молоке или воде, оставленных неприкрытыми. «*Фатыйма әби булган. Туксан тугыз кешегә әбилек булдым дигән, йәзенчесе жәенгә булдым дигән. Төнлә сәгать унбер-уникеләр булган, карамаган да инде сәгатьне. Фатыйма түти тиз генә киенеп чык, балага авырта хатыным дип алып киткәннәр. Барган, бәбәйләткән, баланы юдырган сөт белән. Кая алып киткәннәрен дә, алып барганнарын да белми, кайтарып куйганнар. Янымда кешеләр барын да белмим, дип әйтә ди. Кыштыр-кыштыр аяк эзеннән барган, шуннан кайткан, өйгә кайтып кергән. Иртә белән әйткән “кайсыгызның сөтенен өсте япмаган бисмиллалап, карагыз, кан булыр”, — дигән. Куршедә, Әмәт әби дибез инде, шуның сөте белән юдырганнар баланы. Электән ук килгән бит инде ул әйбернең өстен бисмиллалап ябарга дип»* (Была раньше Фатыйма әби. Она говорила, что 99 раз была повитухой для людей, а в сотый раз для *жәен*. Ночью около 11–12 часов это было, да и не смотрела она на часы. Увели ее, сказав, что чья-то жена собирается родить. Пошла, приняла ребенка, искупала его в молоке. Не знает, куда ходила, с кем ходила, вернули ее

⁷ *Айателкәрси* — аят аль-Курси (букв. «аят Престола») — 255-й аят суры аль-Бакара. Аят назван так по причине того, что в нем упоминается слово *курси* (престол), который олицетворяет могущество и абсолютную власть Аллаха над творениями.

обратно. Не знает даже, кто был с ней рядом. Следовала за звуком шаркающих ног, так же вернулась назад. Утром сказала: “У кого молоко было неприкрытым и без *бисмиллы*, посмотрите, в нем будет кровь. Соседка наша, мы ее зовем Эмэт эби, в ее молоко и испунали ребенка. Истари же говорят, что всё нужно покрывать, произнося *бисмилла*) (Зап. от Л. Ф. Насыиховой, 1931 г.р., д. Нонэгэр, Балтасинский р-н. Соб. Д. Н. Арсланова. 2003 г.) [ФФ РЦРТК].

Помимо человеческого жилища *жэен* привлекают загрязненные места и всякие нечистоты, они могут устраивать застоля на вполне обычных дорогах. Встреча с подобной компанией из представителей нечистой силы происходит только в ночное время и очень редко обходится без последствий для человека, исцеление в таких случаях почти невозможно. С этой ситуацией связан запрет на выбрасывание нечистот, выливание грязной воды в неположенных местах, так как случайный и неверный поступок любого человека может повлечь за собой скопление *жэен* в одной точке, что навлечет беду на каждого, кто туда наступит. С другой стороны, может пострадать и тот, кто совершил это неудобное деяние. Нарушение запрета выливать грязную воду после захода солнца привлечет *жэен*, которые соберут эту воду в бутылку и напоят ею человека, не соблюдавшего каноны, когда он будет лежать на смертном одре. «*Жен табыннар була инде ул. Эшке төштэ була ул. Тизэкле, ниле. Берэу борчак чабарга барган. Бу шул төштэ жатып йоклаган. Арбага төяп апкайттылар аны. Шунуң белэн үлде дә ул. Без табын ничек корабыз, алар шулай кора икэн. Ашан-эчен утыра икэн алар. Минем үземә дә очрады ул жэен табыны. Кыз чагында. Апалар безнең кич утыра. Ана эйтәр бар эле гармунны аптөш эле ди. Кайтам, койма буена ак таи үгэн ие эле. Шул төшкә життем, бөтен урам тулды халык белэн. Жэен табыны шул булган. Бөтенесе кеше менә. Энкэй чыкты да, нишлисең дип кычкырып жиберде. Урамда бер кеше калмады. Энкэй эйтә: “Нишләп сикереп торасың анда?” Энкэй эндәшимәгән булса, нәрсә дә булса булган булыр иде» (Бывают застоля, устраиваемые *жэен*. Они бывают в плохих местах. В грязных. Кто-то пошел убирать горох. Лег там и уснул. Привезли его в телеге. Так и умер он. Как*

мы накрываем столы, так и они накрывают. Угощаются они так. И я повстречала такое застолье. В девичестве. Сестры наши старшие выходили гулять по вечерам. Сестра попросила меня принести гармонь. Возвращающаяся домой, дошла до нашего забора, где еще куча белого камня была. Дошла до этого места, и вдруг вся улица наполнилась людьми. Это и было застолье *жэен*. Все были как люди. Мама вышла и окликнула меня. Никого не осталось на улице. Мама говорит: “Почему ты подпрыгиваешь на месте?” Если бы мама меня не позвала, что-нибудь да случилось бы) (Зап. от Г. М. Калимуллиной, 1942 г.р., д. Ст. Челны, Алькеевский р-н. Соб. Л. Х. Давлетшина. 2015 г.) [ПМА]. «*Менә безнең авылда бер эби барие. Тормый торган нигез аркылы чыккан. Менә шул коия баегач, тормый торган нигезлардән чыгарга ярамый дип, силәшләр иде эниләр. Ул телсез калды, тулке бүтән сүзне эйтми. “Эй, алла”, аның бар сүзе. Менә аңа син сүз яшәсең, ул сиңа “Эй, алла”, дип жавап бирә. Менә шул жэен табынына баскан дип эйтәләр ие*» (Была у нас в деревне бабушка. Она зашла как-то на территорию заброшенного дома. Родители говорили, что после захода солнца нельзя ходить в местах, где никто не живет. Она (бабушка. — Л. Д.) потеряла дар речи. Говорила только: “Эй, алла”. Ты к ней обращаешься, а она тебе отвечает: “Эй, алла”. Говорили, что она наступила на стол, накрытый *жэен*)» (Зап. от Н. Н. Ягудиной, д. Сюндюково, Тетюшский р-н. Соб. Л. Х. Давлетшина. 2016 г.) [ПМА].

Насыление болезней как одна из основных функций *жэен* распространяется и на случаи падения в нечистых местах (переулки, перекрестки, места, где валялся конь, и т.д.), после которых люди получают увечья, или их мучают непроходящие боли. По мнению информантов, в данном случае человек соприкасается с *жэен зэхмәте* (хворь, насылаемая *жэен*). Для изгнания болезни необходима пойти к месту падения, не заговаривая по дороге ни с кем, вылить там специально приготовленный соленый водный раствор или оставить набор из заранее оговоренных предметов или продуктов (состав может варьироваться в зависимости от традиции), произнеся при этом необходимый заговорный текст. Изменчивость традиции, уход некоторых практик из

повседневного быта приводит к тому, что в данном ритуале может изменяться и состав продуктов, и порядок действий, могут забываться словесные тексты. Однако даже при полном исчезновении ритуальной практики осознание существования подобных мест (*захмәтле урын*) прочно закрепляется в сознании информантов и передается из уст в уста как обязательный запрет на соприкосновение с некоторыми нечистыми локусами. «Андый *жиргә егылсаң, шул урынга көлле суны яисә тозлы суны мунча себеркесе аркылы сибәргә кирәк*. “Каян килдең, шуңда кит, миннән сезгә бүләк”, — дия-дия. Кояши баеганда иске себеркене, әзерләнгән суны алып барасың, аннары алып кайтып себеркене ягасың. Кайтканда сөйләшергә ярамый» (Если упадешь в таком месте, нужно вылить туда через банный веник воду с золой или соленую воду. Говоря при этом: «Откуда пришел, туда же уходи, от меня вам подарок». Во время захода солнца берешь с собой старый веник, подготовленную воду, идешь на место, а вернувшись, веник сжигаешь. Когда возвращаешься, разговаривать нельзя) (Зап. от С.Г. Захриевой, 1947 г.р., с. Байрашево, Тетюшский р-н. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2016 г.) [ПМА]. Возвращаясь обратно, запрещается оборачиваться назад, пока не перешагнешь порог своего или чужого дома, иначе *захмәт*, изгнанный и идущий следом, заново пристанет к излечившемуся человеку.

В связи с деятельностью исследуемого персонажа во многих текстах актуализируется мотив подмены ребенка — *жәен алыштыру*. Подмена обычно совершается или в утробе матери, или спустя небольшое время после рождения (обычно в первые сорок дней) с целью завладеть человеческим дитятей, оставив вместо него ребенка нечистой силы или предмет-оборотень. Подмененного ребенка описывают как безобразное человекоподобное существо с большой головой, тонкими ручками и ножками, округлым животом. Обычно такие дети толком не растут, не могут говорить, ходить и скоро умирают. По сведениям информантов, редко кто из них доживал до восемнадцати лет. Чтобы избежать подобной участи, стараются не оставлять роженицу и ребенка без присмотра до родов и в течение первых сорока дней после них. В этот период *жәен* может

прийти в любом облике, даже в образе повивальной бабки, и подменить ребенка своим. Если же приходится отлучиться, ребенка стараются всячески защитить: в колыбель кладут железные предметы (нож, ножицы), чеснок, веточки можжевельника, рябины, священную книгу Коран, намазывают пупок золой и т.д. «*Баланы кырык көн үзен генә калдырырга ярамый. Жәен алыштыра дип әйтәләр. Үзен генә калдырып чыгып киткәндә, аның баш астында китап булырга тиеш. Айателкөрсине, жәен китерүдән саклаучы догалар һәм пычак салып куялар. Жәен пычактан курка икән дигәннәр*» (Новорожденного запрещается оставлять одного в течение сорока дней. Говорят, что его подменяет *жәен*. Если нужно оставить одного, под голову необходимо положить книгу. Еще кладут *айателкөрсини*, молитвы, защищающие от *жәен*, и нож. Говорят, *жәен* боится ножа) (Зап. от А.С. Сафиуллиной, 1944 г.р., с. Б. Бакрче, Зеленодольский р-н. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2007 г.) [ПМА]. Подобные верования привели к возникновению ритуальных практик по возвращению человеческого дитяти, которые в современной мифологической традиции фиксируются довольно редко. Информанты рассказывали, что подмененного ребенка можно вернуть, похлестав его веником или поколотив скалкой на пороге дома, бани или куче мусора, сметенной перед печью, оставив его на могиле в надежде получить к утру «своего» младенца, и т.д. Анализ фольклорных текстов о подмене ребенка показывает, с одной стороны, желание *жәен* навредить людям, с другой — вынужденность такого поведения, связанного со стремлением оградиться с помощью дитяти от хвори, которая исходит от человека и настигает нечистую силу (*адәм захмәте*), так как только подменные дети обладали целебной силой, подходящей для *жәен*.

Большая группа текстов о встрече с *жәен* посвящена теме тоскующей вдовы, к которой стал ходить по ночам муж. При этом отрицается идентичность покойника и *жәен*, но связь между ними осмысливается как результат вселения нечистой силы в тело умершего человека. Сожительствуя с мужем-*жәен*, женщина день ото дня сохнет и умирает, если не предпринять определенных мер. Ситуация хождения стала поводом для возникновения

определенных предписаний, направленных на защиту от возможных посягательств нечистой силы, которые заключаются в ношении какого-нибудь элемента одежды умершего мужа (иногда даже при долгосрочном отлучении его в командировку) или идее соприкосновения с его вещами, которые постоянно находятся под подушкой. «*Ире сугышта үлөп киткэч, бик сагынган, бик жылаган апай, бик жылаган. Берзаман жызни булып жэен килеп киткэн. Пинжэклэрен киеп кайта торган булган. Жанында ятып, шулуй ире кебек булан. Хэзер бу энкэйгэ сөйлэген кечкенэ апай. Кайтып йөри бит, энкэй, көн саен кайта, йоклуйбыз, аннан соң чыгып китэ дип. “Бүгөннэн үк балаларыңны жыеп кил. Бүгөннэн калма, жэенлэнгэнсеп икэн. Жөн ул. Нишлэп кияу кайтсын сугыштан. Жылап көтөп йөрэгэнгэ күрэ жэен килгэн”, — дигэн энисе. Менэ шулуй. Монда килмэгэн аннары. Ыштанын кисэң дэ ярый инде, жэен килмэсен өчен. Мин иремнең папыен салып куйган. Баш астымда тора» (Сестра моя плакала сильно, когда муж погиб на войне. Однажды повадился к ней жэен ходить в облике мужа. Пиджак мужнин одевал и приходил. Жить с ней начал как муж. Она матери рассказала: «Приходит ведь, мама, каждый день приходит, ночуем вместе, и уходит он». Мама собрала ее быстрее с детьми и к нам в дом перевезла, сказав: «Не зять это вовсе, а жэен. Разве может зять с войны вернуться? Плачешь, ждешь, вот и пришел к тебе жэен». После этого не приходил больше. Чтобы не было такой чертовщины, нужно спать в штанах мужа. А у меня под подушкой мужнина тубетейка лежит) (Зап. от М. Г. Гатауллиной, 1925 г.р., с. М. Ширданы, Зеленодольский р-н. Соб. Л. Х. Давлетшина. 2008 г.) [ПМА].*

Одна из постоянных функций жэен определяется его способностью заводить людей на бездорожье, путать их и сбивать с пути. Даже в случае отсутствия других сюжетов данный мотив является сюжетообразующим и позволяет в любой традиции записать варианты рассказов о блужданиях и связанных с ними состояниях. Местом бесчинств жэен является не обычная дорога, а перекрестки, дороги рядом с кладбищами, мосты через реки — в каждом из этих мест можно встретить одного или нескольких

жэен, которые путают человека, сбивают его с пути, заводят на бездорожье. «*Авылның жэенле, саташтыра торган урыны була бит инде. Менэ шунда берэу кайтып бара икэн кыш көне. Бервакыт монның аты шып итеп туктап калган. Төшөп карый, ат каршында берни дэ юк, ат бармый. Аптырагач, монның балтасы була чанада, ат каршына килеп, буш урынга балтасы белэн селтэнэ, бисмилласын эйтеп. Жэен дэ юк, ну ат кузгалып китэ. Бер елдан соң яңадан шул кеше шул урынга барганда, бик матур ак атлар һәм бик күп кеше килгэнне күрэ. Янына килеп туктыйлар. Монны алып китэлэр, аты кала. Утыртып, мәжбүр итеп урман эченэ алып китэлэр. “Бер ел элек син безнең баишыкка балта белэн кизнеп суккан идең, без аны ала алмыйбыз, син кире бисмиллаңны эйтэ алсаң, без сине жибэрэбөз”, — дип эйтэлэр. Бу бисмилласын эйтеп балтасын ала да, монны үз урынына илтеп куялар, имеш» (В деревнях же бывают места, где люди блуждают, жэен их водит. Однажды зимой кто-то домой возвращался. Конь его встал как вкопанный. Сошел с саней, нет никого. У него топор был в санях. Взял он этот топор и, встав перед конем, помахал им, произнеся при этом бисмилла. Не увидел он жэен, но конь с места сдвинулся. Проходя через это место спустя год, видит он: приближается к нему толпа людей и красивые белые кони. Остановились рядом с ним. Увели его с собой. Конь его остался. Силой его в лес увезли и сказали: «Год назад ты нашего главаря по голове топором ударил, мы никак не можем достать этот топор. Если ты, произнеся бисмилла, достанешь свой топор, мы тебя отпустим». Он произнес бисмилла, достал свой топор, и отвезли его на то место, откуда забрали (Зап. от Р. Ш. Зарипова, 1941 г.р., д. Тюнтер, Балтасинский р-н. Соб. Г. М. Ханнанова. 2003 г.) [ФФ РЦРТК]. В связи с мотивом сбивания с пути актуализируются разнообразные ипостаси жэен. В обыгрываемых ситуациях он может привидеться разноцветными щенками, конями разных мастей, свиньями, людьми, прекрасной девой и др. Повсеместное распространение подобных сюжетов встречи с жэен в пути актуализирует способы защиты, которые заключаются в необходимости произнесения ругательств, чтения молитв,*

одевания одежды наизнанку, использования железных предметов и др. Несмотря на опасность ситуаций столкновения с нечистой силой, обычный их исход положительен.

Таким образом, в исследуемом образе проявляется концентрация основных признаков, характерных для нечистой силы в целом; комплекс мотивов и поверий, таких как вселение в тело человека, роль духа-любownika, проникновение в непокрытые сосуды с водой, стремление завести путника на бездорожье, укрыться от преследований грома и молнии и др.; синтез религиозного и народного начал, реализуемый в мотивах о происхождении персонажа и его соперничестве с богом и др. Однако исследования последних лет показывают, что весь этот комплекс характеристик обнаруживается в демонологических системах не только этносов Поволжья — непосредственных соседей татар, но и в мифологических традициях славян, балтов, финнов и др. Обращая внимание на подобный параллелизм мотивов, характерный и для образа черта в Полесье, Л. Н. Виноградова приходит к выводу, что «недостаточная степень индивидуализации образов нечистой силы, смешение их в обобщенном образе черта (беса) отражают одну из ранних стадий формирования народных демонологических представлений» [Виноградова 2001, 44], восходящих к архаическому образу вредоносного духа, с которым столкнулись принимаемые религии. Подобная ситуация представляет особый исследовательский интерес, так как обнаруживает сходства в разнотипных демонологических системах и религиозных традициях и требует более полного и тщательного анализа, выходящего за рамки настоящей статьи.

Анализ современных мифологических представлений поволжских татар, связанных с наиболее активным образом нечистой силы *жэен*, показал, что этот персонаж раскрывается в народной традиции через хорошо разработанную систему характеристик и мотивов, свободно замещающая некоторых вредоносных существ и принимая на себя их специфические функции. Если представления о генезисе, ипостасях, внешнем облике персонажа восходят к исламской мифологии, то функциональные характеристики и магические практики, связанные с комплексом взаимоотношений человек — *жэен*, включают уже более поздние наслоения мифологической традиции. В современных представлениях татар *жэен* объединяет в себе образы *пэри* и *шайтана*, проникшие в татарский фольклор через иранские и арабские источники, и становится родовой фигурой для нечистой силы в целом. Наряду с действиями, свойственными нечистой силе, *жэен* характеризуется набором собственных относительно устойчивых признаков. К наиболее типичным относятся насылание болезни, подмена ребенка, хождение к вдове в образе покойного мужа, сбивание человека с пути и др. Записываемые тексты показывают, что представления о *жэен*, проникнув в эпоху распространения ислама, трансформировались в соответствии с местными обычаями и получили новые интерпретации в процессе распада персонажной сферы древнетюркской мифологии. Включение нового персонажа, скорее всего, произошло многовековой процесс адаптации, в результате чего сформировался образ, не утративший свою связь с мусульманской мифологией, но вобравший в себя систему мифоритуальных представлений татар.

Источники и материалы

Баязитова 2018 — Баязитова Ф. С. Халык традицияләре лексикасы. Мифологик персонажлар, ышанулар (Жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары яссылгында). Казан: Магариф-Вақыт, 2018.

Мифы народов мира 2003 — Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1 / Под ред. С. А. Токарева. М.: Большая рос. энциклопедия, 2003.

ПМА — Полевые материалы автора, собранные на территории Республики Татарстан и в регионах Российской Федерации в 2006–2018 гг.

Урманче 2009 — Урманче Ф. И. Татар мифологиясе: Энциклопедик сүзлек: 3 т. Т. 2 (Д – С). Казан: Магариф, 2009.

ФФ РЦРТК — Фольклорный фонд Республиканского центра развития традиционной культуры.

Исследования

Әхмәтҗанов 2011 — Әхмәтҗанов М. Ә. Татар археографиясе. Сонгы елларда археографик экспедицияләр вақытында тупланган кулъязмаларның тасвирламалары. Сигезенче кискәк. Казан: Институт истории АН РТ, 2011.

Бакиева 2013 — Бакиева Г.Т., Квашнин Ю.Н. Поволжские татары в Западной Сибири: особенности расселения и этнокультурного развития // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 3 (22). С. 156–164.

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

Виноградова 2001 — Виноградова Л.Н. Полесская народная демонология на фоне вос-

точнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001.

Закирова 2003 — Закирова И.Г. Болгар чоры халык ижаты. Казан: Фикер, 2003.

Яхин 2000 — Яхин Ф.З. Татар шигъриятендә дини мистика һәм мифология. Казан: ТДГИ нәшрияты, 2000.

© Л.Х. Давлетшина, 2020

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Давлетшина Л. Х. <https://orcid.org/0000-0002-1222-957X>

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусств Академии наук Республики Татарстан: Российская Федерация, 420111, г. Казань, ул. К. Маркса, д. 12; тел.: +7 (843) 292-76-59; e-mail: leyla.davletshina@yandex.ru

The Character “Jinn” in the Modern Understanding of the Volga Tatars

Leyla Kh. Davletshina

(G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Tatarstan Academy of Sciences:
12, K. Marx str., Kazan, 420111, Russian Federation)

Summary. *This article considers the character of the evil spirit “Jinn” in the modern mythology of the Volga Tatars. The relevance of the chosen topic stems from the fact that existing works that include information on Tatar folk demonology do not give a complete picture of the mythological tradition, since in most cases they are based on the same single body of texts. For the first time, the article introduces into scholarly circulation field records collected by the author mainly on the territory of the Republic of Tatarstan in 2006–2018, as well as materials from the folklore Fund of the Republican Center for the Development of Traditional Culture.*

The “Jinn” is one of the most active mythological characters in the modern tradition of the Volga Tatars. The article analyzes the mythological image of the “Jinn,” its genesis, appearance, specific functions and plots associated with it, and rituals performed to prevent or eliminate the Jinn’s harmful effects. It examines the plot motifs of replacing a child, coming to a widow in the image of a deceased husband, sending an illness, leading a person astray, and entering a person, all of which are typical of this character. The author concludes that ideas about the “Jinn” which spread during the era of Islam were transformed in accordance with the worldview of the new host culture. At the present stage, along with a set of its own, relatively stable, characteristics, this character has received a new interpretation as a substitute for evil forces in general.

Key words: *mythology, tradition, Islam, character, demons.*

Received: November 14, 2019.

Date of publication: March 25, 2020.

For citation: Davletshina L. Kh. The Character “Jinn” in the Modern Understanding of the Volga Tatars. *Traditional Culture*. 2020. Vol. 21. No. 1. Pp. 124–135. In Russian.

DOI: 10.26158/TK.2020.21.1.009

References

Bakieva G. T., Kvashnin Yu. N. (2013) Povolzhskie tatarsy v Zapadnoi Sibiri: osobennosti rasseleniya i etnokulturnogo razvitiya [Volga Tatars in Western Siberia: Peculiarities of Settlement and Ethnocultural Development]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Herald of Archaeology,

Anthropology and Ethnography]. 2013. No. 3 (22). Pp. 156–164. In Russian.

Bertels A. E. (1979) Peri [Pery]. In: *Kul'tura i iskusstvo narodov Srednei Azii v drevnosti i srednevekov'e* [Culture and Art of the Peoples of Central Asia in Antiquity and the Middle Ages]. Moscow: GRVL. In Russian.

Ekhmetzhanov M. E. (2011) Tatar arkheografiyase. Songy ellarda arkheografik ekspeditsiyaler vakytynda tuplangan kul'yazmalarnyn tasvirlamalary [Tatar Archeography: Descriptions of Manuscripts Collected during Archaeographic Expeditions of Recent Years]. Section 8. Kazan: Institut istorii AN RT. In Tatar.

Vinogradova L. N. (2001) Poleskaya narodnaya demonologiya na fone vostochnoslavyskikh dannyykh [The Polesia Folk Demonology on the Background of East Slavic Data]. In: Vostoch-

noslavyanskii etnolingvisticheskii sbornik: Issledovaniya i materialy [East Slavic Ethnolinguistics: A Collection of Studies and Materials]. Moscow: Indrik. In Russian.

Yakhin F. Z. (2000) Tatar shig'riyatende dini mistika hem mifologiya [Religious Mysticism and Mythology in Tatar Poetry]. Kazan: TDGI neshriyaty. In Tatar.

Zakirova I. G. (2003) Bolgar chory khalyk izhaty [Folklore of the Bulgar Period]. Kazan: Fiker. In Tatar.
© L. Kh. Davletshina, 2020

ABOUT THE AUTHOR

Leyla Kh. Davletshina <https://orcid.org/0000-0002-1222-957X>

E-mail: leyla.davletshina@yandex.ru

Tel.: +7 (843) 292-76-59

12, K. Marx str., Kazan, 420111, Russian Federation

PhD in Philology, Senior Researcher, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Tatarstan Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)