

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

УДК 394[(=512.123)+(=512.145)](477.7):297.000.9(043.3)

ХУДАЙБЕРДИЄВА Оксана Аширгельдієвна

**ВПЛИВ ДОІСЛАМСЬКИХ ВІРУВАНЬ НА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ
КУЛЬТУРИ ТА ПОБУТУ КРИМСЬКИХ ТАТАР І НОГАЙЦІВ**

Спеціальність 07.00.05 – етнологія

**Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук**

КИЇВ – 2016

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ.....	4
ВСТУП.....	6
Розділ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ.....	19
1.1. Історія вивчення проблеми.....	19
1.2. Аналіз джерельної бази	47
Розділ 2. РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ СИСТЕМИ ХАРЧУВАННЯ.....	74
2.1. Харчові настанови в ісламі.....	74
2.2. Моделі харчування кримських татар і ногайців, їх генезис та еволюція.....	76
2.3. Немусульманські елементи в системі харчування кримських татар і ногайців.....	80
Розділ 3. ДОІСЛАМСЬКИЙ КОМПОНЕНТ У ПОХОВАЛЬНО- ПОМИНАЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ: МИНУЛЕ Й СУЧАСНІСТЬ.....	100
3.1. Поховання за законами шаріату.....	100
3.2. Домусульманські елементи у середньовічному поховальному обряді ногайців Причорномор'я.....	104
3.3. Неісламські уявлення і традиції в поховально-поминальному комплексі кримських татар.....	117
Розділ 4. РЕЛІКТИ ДОМУСУЛЬМАНСЬКИХ ВІРУВАНЬ В КАЛЕНДАРНІЙ І СІМЕЙНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ТА КУЛЬТОВІЙ ПРАКТИЦІ.....	151
4.1. Календарна обрядовість.....	154

4.2. Народні свята.....	162
4.3. Обряди життєвого циклу.....	166
4.4. Культові практики: дуваїзм, азізізм, ворожіння та інші вірування й уявлення.....	178
ВИСНОВКИ.....	200
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	209.
ДОДАТКИ	
Додаток 1. Запитальник «Релігійна культура кримських татар».....	252
Додаток 2. Словник особистих імен північнопричорноморських ногайців.....	254
Додаток 3. Європейські карти Північного Причорномор'я середньовічних часів.....	285

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

- ЖМНП – Журнал Міністерства народної освіти
 ЗІФ – Записки історичного факультету
 ЗООИД – Записки Одеського товариства історії та старожитностей
 ЗОСХЮР – Записки Товариства сільського господарства Південної Росії
 ИТУАК – Вісті Таврійської вченої архівної комісії
 КУТЕП – Київський університет туризму, економіки і права
 МАИЭТ – Матеріали з археології, історії, етнографії Таврії
 ПСРЛ – Повне зібрання руських літописів
 РТЗВК – Російське товариство з вивчення Криму
 РФКЕК – Рукописний фонд при кафедрі етнології та краєзнавства
 Київського національного університету імені Тараса Шевченка
 СЭ – Радянська етнографія
 ТУАК – Таврійська вчена архівна комісія
 ТОИАЭ – Таврійське товариство історії, археології та етнографії
 ЭО – Етнографічний огляд

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ ПРИ МОВНИХ ПРИКЛАДАХ

- КОІ – компонент особистого імені
 КП – компонент прізвища
 ОІ – особисте ім'я
 Т – титул
 алт. – алтайська мова
 араб. – арабська мова
 баш. – башкирська мова
 болг. – болгарська мова
 бур.-монг. – бурятсько-монгольські мови

гаг. – гагаузька мова
дав.-євр. – староєврейська мова
кр.-тат. – кримськотатарська мова
крх.-уйг. – караханідо-уйгурські мови
молд. – молдавська мова
монг. – монгольська мова
ног. – ногайська мова
перс. – перська мова
рос. – російська мова
сер.-кипч. – середньо-кипчакська мова
срб.-хрв. – сербохорватські мови
тат. – татарська мова
тибет. – тибетська мова
тур. – турецька мова
тюрк. – тюркські мови (загальнотюркська)
тюрк.-кипч. – тюрко-кипчакські мови
тюрк.-монг. – тюрко-монгольські мови
узб. діал. Хорезм. – хорезмійсько-узбекський діалект
укр. – українська мова
хак. – хакаська мова
чаг. – чагатайська мова
чув. – чуваська мова
шор. – шорська мова

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Починаючи із зародження етнологічної науки і до теперішнього часу вивчення релігійних вірувань, особливо в їх народно-побутовій формі, як одного з найважливіших складників духовної культури народів світу, є невід'ємною частиною цієї науки. Цілі напрямки в етнології (соціокультурній антропології) виникали передусім на основі вивчення релігійних вірувань. Так, формування еволюціоністської теорії пов'язане з анімістичною гіпотезою Едуарда Тайлора [315], теорія культурних кіл – з теорією прамонотеїзму патера Вільгельма Шмідта [396], структуралізму в етнології – з вивченням міфології та тотемізму первісних народів Клодом Леві-Строссом [242], функціоналізму – з вивченням вірувань папуасів Броніславом Малиновським [246-247]. Вивчали релігійні вірування такі найвідоміші етнологи як Еміль Дюркгейм [394], Джеймс Фрезер [334], Люсьєн Леві-Брюль [241], С.О. Токарев [318-319] і багато-багато інших [281; 125]. Дослідження побутового (народного) ісламу, який містить багато елементів доісламських, язичницьких вірувань, також є важливим складником етнологічного вивчення народів, які сповідують цю релігію.

Релігійне питання було і залишається одним з найважливіших і водночас найбільш гострих в поліконфесіональних державах. Тому вивчення релігійних вірувань і практики має не тільки велике пізнавальне, а й важливе суспільно-політичне значення. Крім того, актуальність ісламознавчих досліджень посилюється також у зв'язку з сусідством нашої держави з країнами, в яких значна частина населення сповідує іслам. На теренах України з давніх часів мешкають тюрки-мусульмани, історія і культура яких має бути об'єктом всебічного вивчення. В цьому контексті дане дисертаційне дослідження є спробою висвітлити деякі з основних особливостей побутового ісламу корінних мусульманських народів України – кримських татар і ногайців.

За відсутності комплексного дослідження релігійних вірувань кримських татар, які є корінним народом нашої держави, і ногайців, які займали значну частину степової України з кінця XV до кінця XVIII ст., актуальність обраної теми, на наш погляд, не може викликати сумнівів. Територія півдня України має важливе геополітичне значення, знаходячись на стику Сходу і Заходу, мусульманського і християнського світів, кочової та осіло-землеробської моделі господарювання. Не дивлячись на те, що іслам на території України існує сотні років і має складну історію, а тюркське населення зіграло виняткову роль в історичній долі Східної Європи в цілому, і в Північному Причорномор'ї зокрема, релігія у кримських татар досі залишається маловивченою темою, а релігія ногайців Північного Причорномор'я взагалі ніколи не була предметом наукового дослідження.

Релігійна приналежність кримських татар і ногайців до ісламу стала одним із важливих чинників їхнього етнополітичного і етнокультурного розвитку. Проте нас цікавить не сам факт приналежності до цієї конфесії, а ті конкретні форми, що їх під впливом різних історичних обставин в різні епохи набував практичний іслам в широких масах тюркського населення Північного Причорномор'я – так званий «народний» або «побутовий» іслам, який спричинив значний вплив на стиль їхнього життя, особливості побуту, специфіку господарювання, духовну культуру та ментальність.

Іслам у різних груп ногайців та кримських татар набув синкретичного характеру, увібравши в себе як неісламські (християнські) уявлення, так і давні доісламські (язичницькі) культури і магичні практики, такі як культ святих місць і культ природи (азізізм), тотемізм, дуваїзм, суфізм, та в наші часи – неосуфізм, «політичний іслам». Також для зазначених етнічних спільнот був притаманним так званий «кочовий іслам», який полягав у специфічному ставленні до мусульманських настанов і їх дотриманні в умовах ведення кочового способу життя та господарства.

Нині у Криму зіткнулися різні типи ісламської релігійності – традиційна конфесійна культура кримських татар, що відрізняється толерантністю і

синкретичним характером, а також різні напрямки модернізованого ісламу, так званий «політичний іслам». Вивчення різних течій ісламу у кримських татар має не тільки науково-пізнавальну цінність, проливаючи світло на релігійні уявлення і світогляд цього народу, але й практичне значення, особливо з огляду на ті процеси, що зараз відбуваються в Криму і в світі загалом – поширення фундаменталістських ісламістських течій, які намагаються змінити побутову основу ісламу. Від того, які тенденції запанують у релігійній свідомості і практиці у мусульманського населення Криму залежить не тільки майбутній розвиток цієї конфесії і її носіїв на півострові, але і багато в чому динаміка історичного процесу в Україні в цілому.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація була складовою частиною планових науково-дослідних тем кафедри археології та етнології України історичного факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова: з 10. 2007 до 12. 2008 – «Етнокультурні процеси в Південно-Західній Україні в XVI – XX ст.» – державний реєстраційний номер теми: 0104V010089; з 10. 2009 до 10. 2010 – «Етнічна історія і традиційна культура населення Півдня України» – державний реєстраційний номер теми: 0109V008118. Дисертація була виконана в рамках загальної науково-дослідної теми історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка 11 БФ 046-01 «Українська нація в загальноєвропейському вимірі: історія та сучасність» та пов'язана з науковими дослідженнями кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мета роботи полягає у комплексному дослідженні особливостей виникнення, еволюції та побутування домусульманських та ісламізованих релігійних вірувань у кримських татар і причорноморських ногайців, що функціонують в народно-побутовій формі.

Досягнення поставленої мети передбачає реалізацію наступних завдань:

- визначити ступінь вивченості релігійних вірувань в зазначених етнічних спільнотах;
- розглянути комплекс наявних джерел з теми дослідження та з'ясувати їхню інформативність і достовірність;
- розкрити особливості моделей харчування ногайців і кримських татар, проаналізувати їх походження та еволюцію;
- з'ясувати ступінь і особливості дотримання харчових норм ісламу у процесі формування системи харчування у цих етнічних спільнот;
- дослідити ісламські і не- /доісламські компоненти у віруваннях та практиці кримських татар і ногайців в процесі розвитку їхнього поховально-поминального комплексу;
- виявити й проаналізувати доісламські вірування в календарній і сімейній обрядовості та культовій практиці мусульманських народів півдня України.

Об'єктом дослідження є доісламські елементи релігійно-світоглядної системи причорноморських ногайців і кримських татар, як важливі складники їхньої духовної культури та побуту.

Предмет дослідження – зумовленість, еволюція та специфіка побутування доісламських, народних релігійних вірувань у ногайців і кримських татар, їх вплив на формування культурно-побутової сфери цих етнічних спільнот.

Хронологічні рамки дисертаційної роботи охоплюють період XI – початок XXI століть. Нижня хронологічна межа обумовлена появою та поширенням ісламської релігії на теренах України серед окремих груп тюркського населення. Верхня хронологічна межа сягає етнографічної сучасності і обумовлена, зокрема, тим, що дане дисертаційне дослідження значною мірою спирається на польовий етнографічний матеріал автора. Такий тривалий період дозволяє простежити особливості виникнення, еволюцію та побутування домусульманських та ісламізованих релігійних вірувань у кримських татар і причорноморських ногайців, що функціонують

в народно-побутовій формі.

Географічні межі дослідження обумовлені теренами розселення причорноморських та приазовських ногайців на території Південної України та кримських татар, які населяли територію півострова Крим. На материковій частині України ногайське населення кочувало майже на всій території Одеської області, у західній та південній частині Миколаївської, південній частині Херсонської, Запорізької, Донецької областей. Таким чином, причорноморські ногайці займали значну смугу степу та лісостепу вздовж північного узбережжя Чорного та Азовського морів. На півночі кордон проходив в районі рік та однойменних поселень Кодима та Саврань, вздовж ріки Південний Буг, до земель в районі гирла рік Інгула та Дніпра, вздовж узбережжя Азовського моря до східного кордону в районі міста Маріуполь. На заході ногайське населення мешкало на землях від рік Дунай та Прут межуючи з Молдавською державою. Однак, враховуючи те, що ця тема є недостатньо дослідженою, то в даний час можливо намітити основні кордони проживання мусульманського населення, без їх точного визначення.

Також для здійснення аналізу релігійно-світоглядної системи кримських татар і ногайців, ми використовували матеріали з духовної культури інших тюркських народів ісламського віросповідання, які в деякій мірі мають спільну етнічну історію та культурну близькість і мешкають в державах Середньої Азії, республіках Поволжя та Північного Кавказу Російської федерації.

Методологічна основа дисертації має комплексний характер, ґрунтується на принципах історизму та науковості, які дозволяють схарактеризувати ступінь впливу доісламських вірувань на формування духовної культури та особливостей побуту кримських татар і ногайців. Для розв'язання поставлених завдань даного наукового дослідження, яке характеризується міждисциплінарністю, знаходиться на стику етнології, історії, археології, релігієзнавства та етнолінгвістики, нами були застосовані як спеціальні історичні, так і загальнонаукові методи, такі як логічний і

гіпотетико-дедуктивний.

Для розгляду історіографічного аспекту та визначення ступеню вивченості релігійних вірувань у зазначених етнічних спільнот застосовано порівняльно-типологічний та хронологічний методи. Особливість джерелознавчої бази даної проблеми дозволила застосувати спеціальні методи, такі як етнолінгвістичний – при аналізі ногайських антропонімів, та картографічний – для уточнення часу та етапів поширення ісламу.

Застосування типологічного та порівняльно-історичного аналізу дозволило виокремити дві моделі харчування у тюрків України та виявити і простежити характер трансформації неісламських елементів харчування. Загальними методами дослідження поховально-поминальної обрядовості є ретроспективний та діахронічний методи, метод пережитків, які дають змогу реконструювати загальні особливості погребального ритуалу від тюрків кочівників до сучасної поховально-поминальної традиції кримських татар. Для виявлення особливих форм народного ісламу та інших доісламських вірувань ми використовували методи реконструкції та крос-культурного аналізу, що дозволило виявити зв'язок кримськотатарської і ногайської релігійної-світоглядної системи з канонічною мусульманською традицією і загальнотюркським світом.

Одними з основних методів збору польової етнографічної інформації, які широко нами застосовувались, були загальноетнологічний метод безпосереднього спостереження та соціологічні методи. На етапі обробки польової інформації, отриманої шляхом проведення етнографічних маршрутно-кустових експедицій, нами використовувалися методи типологізації, контент-аналізу, порівняльно-історичний та статистичний, за допомогою яких складені статистичні дані розповсюдження кримськотатарських антропонімів. Робота значною мірою базується на власних польових матеріалах автора, тому значне застосування отримав основний метод польової етнографії – метод безпосереднього включеного спостереження, а також інші конкретні методики збору польового матеріалу,

такі як анкетування, інтерв'ювання та ін. Для збору етнографічного матеріалу спеціально розроблено та застосовано тематичний запитальник з релігійної культури кримських татар.

Наукова новизна дисертаційної роботи полягає в наступному:

вперше:

– в науковий обіг введені терміни «азізізм» та «дуваїзм», визначено та докладно охарактеризовано їхню роль в традиційній обрядовості та культовій практиці досліджуваних етнічних спільнот, простежено їх історичну обумовленість та зв'язок з доісламськими віруваннями;

– на основі археологічних матеріалів та власних польових досліджень автора реконструйовано поховальний обряд кочівників України, простежено його еволюцію з доісламських часів до сучасності, охарактеризовано його немусульманський складник;

– розроблено класифікацію моделей харчування кримських татар та ногайців, проаналізовано еволюцію системи харчування в контексті дотримання харчових норм ісламу;

– використано лінгвістичні матеріали з антропонімії північно-причорноморських ногайців, на основі яких виявлено ступінь релігійності цього етносу;

– у науковий обіг введено матеріали польових етнографічних досліджень автора, які здебільшого не мають аналогу в джерелах та літературі;

удосконалено:

– знання про походження та побутування в світогляді та релігійній практиці кримських татар і ногайців доісламських вірувань та обрядів, які в процесі історичного розвитку тісно переплелися з офіційною ісламською релігією й часто самими представниками народу сприймаються у нерозривній єдності;

– уточнено час проникнення і процес поширення ісламу на українських теренах;

отримало подальший розвиток:

– розгляд історіографічної спадщини вітчизняних вчених, систематизація писемних та залучення археологічних, етнографічних і лінгвістичних джерел, що дозволило повною мірою проаналізувати релігійні погляди ногайців і кримських татар.

Практичне значення дисертації полягає в тому, що робота, яка має певне теоретичне значення, може бути використана в подальших наукових дослідженнях в галузі етнологічної науки та історії і культури народів України.

Практичне значення отриманих результатів визначається також можливістю їх використання в навчальному процесі у вищих і середніх навчальних закладах, при підготовці загальних та спеціальних (за спеціальністю «етнологія», «релігієзнавство», «історія України») курсів, методичних посібників та підручників.

Отримані результати варто використати для розробки прогнозів, документів, законодавчих актів та в практичній діяльності регіональних державних органів влади в районах компактного проживання мусульманських народів.

Їх також доцільно використати й при формуванні експозицій етнографічних та історико-краєзнавчих музеїв.

Апробація результатів дисертації. Результати досліджень, що включені в дисертацію, викладені на 16 наукових і науково-практичних конгресах, конференціях, читаннях: Всеукраїнська наукова конференція до «170-річчя корифея українського народознавства Петра Васильовича Іванова» (Харків, 1-2 грудня 2007 р.); 64-а звітна студентська наукова конференція історичного факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (Одеса, 22 квітня 2008 р.); Міжнародна наукова конференція «Православ'я та ідентичність гагаузів» (Комрат-Чадир-Лунга, 6-8 листопада 2008 р.); Міжнародна наукова конференція «Спадщина Омеляна Прицака і сучасні гуманітарні науки» (Київ, 28-30 травня 2008 р.);

Міжнародна наукова конференція «Проблеми історичної регіоналістики» (Чебоксари, 23 травня 2008 р.); III Російсько-Молдавський симпозиум «Курсом Молдови, що йде курсом розвитку «Традиції та інновації в соціонормативній культурі молдаван і гагаузів» (Комрат, 10 жовтня 2008 р.); Міжнародний науковий симпозиум «Трансформація традиційної культури в умовах глобалізації» (Одеса, 11-13 вересня 2009 р.); 27 міжнародні наукові читання «Культура народів Причорномор'я: від найдавніших часів до сьогодення» (Сімферополь-Коктебель, 22-23 квітня 2009 р.); XIII Сходознавчі читання А. Кримського (Київ, 22-23 жовтня 2009 року); XVII Сходознавчі читання ім. А. Кримського «Тюркський світ у цивілізаційних просторах Євразії» (Київ, 16-18 жовтня, 2013 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Ісламська цивілізація: історія та сучасність» (Київ, 25 березня, 2009 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Сучасні процеси в релігійному житті світу та України» (Одеса, 19-20 березня 2009 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Іслам в Росії та за її межами: історія, суспільство, культура» (Магас, Республіка Інгушетія, 22-23 жовтня 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Етнічна культура в глобалізованому світі» (Одеса, 1-2 лютого 2013 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Значення науково-інтелектуальної спадщини Мухаммеда Асада в осмисленні актуальних проблем сучасного розвитку» (Київ, 16 травня 2013 р.); III Міжнародна науково-практична конференція «Іслам та ісламознавство в Україні» (Донецьк, 19 вересня 2013 р.).

Автор стала лауреатом IV-го Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих вчених ім. Агатангела Кримського за дослідження «Історія ісламу в Буджаці» і призером VI-го Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих вчених ім. Агатангела Кримського за дослідження «Побутовий іслам у кримських татар».

Автор стала учасником міжнародного проекту HESP ReSET, діяльність якого спрямована на підтримку і розробку наукових досліджень та удосконалення викладання у вищій школі в галузі релігієзнавства та

ісламознавства. Під час реалізації цього проекту брала участь у наукових семінарах «Islam: Religious and Social Practices. Universality and Locality», 1-14 липня 2011 р., Ізмір-Стамбул, Туреччина; «Islamic education and Islamic studies: between devotional pedagogy and Academic teaching/ research», 29 квітня – 9 травня 2013, Баку, Азербайджан.

Публікації. Основні положення та зміст дисертації викладено в 17 опублікованих статтях загальним обсягом 7,9 д.а – 5 наукових статей у фахових виданнях (2,1 д.а.), у тому числі 4 у вітчизняних фахових виданнях і одна в іноземному виданні, та 12 матеріалів і тез доповідей на наукових конференціях (5, 7 д.а.).

Статті опубліковані у фахових виданнях:

1. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Концепция словаря личных имен ногайцев Северного Причерноморья и Приазовья / Оксана Худайбердыева // Культура народов Причерноморья / Крымский научный центр НАН Украины, Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, Межвузовский центр «Крым». – 2009. – № 174. – Т. 2. – С. 69-71.

2. Худайбердыева (Аширгельды-гизи) О. А. До питання вивчення ісламських настанов в системі харчування кримських татар / Оксана Худайбердыева // ЗІФ / Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова. – 2011. – Вип. 22. – С. 28-38.

3. Худайбердыева О. А. Етапи проникнення ісламу в Буджак / Оксана Худайбердыева // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. – 2014. – Вип. 44. – С. 37-42.

4. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Религиозные верования ногайцев Северного Причерноморья в записках путешественников / Оксана Худайбердыева // Revista de etnologie și culturologie / Academia de Științe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie / Col. red. Svetlana Procop – Chișinău: Notograf Prim SPL, 2010. – Volumul VII. – S. 54-58.

5. Худайбердыева О. А. До питання вивчення історії та духовної культури ногайців Буджацької Орди: історіографічний огляд / Оксана Худайбердыева // Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць. – Черкаси: Вид. Чабаненко Ю. А., 2014-2015. – Вип. 8-9. – С. 9-11.

Праці, що додатково відображають наукові результати дисертації:

6. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Антропонимия и религиозные верования ногайцев Буджакской Орды / Оксана Худайбердыева // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Одесса: Издательский дом «Паллада», 2008. – Вып. 2. – С. 119-126.

7. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. К проблеме изучения религиозных верований ногайцев Буджакской Орды / Оксана Худайбердыева // Аль-Калям. Збірка наукових праць УЦД. Бібліотека ісламознавства. – Донецьк: Донбас, УЦД, 2013. – Вип. 2 – С. 101-109.

8. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Религиозные верования ногайцев Буджакской Орды / Оксана Худайбердыева // Матеріали 64-ї звітної студентської наукової конференції історичного факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. 22 квітня 2008 р. – 2008. – С. 56-60.

9. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Материалы к словарю личных имен ногайцев Северного Причерноморья / Оксана Худайбердыева // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Одесса: Издательский дом «Паллада», 2009. – Вып. 3. – С.134-155.

10. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Особенности погребального обряда у крымских татар / Оксана Худайбердыева // XIII Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції (22–23 жовтня 2009 року, м. Київ) / НАН Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського. – 2009. – С. 50–52.

11. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. История ислама в Буджаке / Оксана Худайбердыева // Исламська цивілізація: історія та сучасність «Іслам в Європі: вчора, сьогодні, завтра». Роботи учасників IV та V всеукраїнських конкурсів ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського. – К.: Ансар Фаудейшн, 2013. – С. 115-132.

12. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. «Бытовой» ислам у крымских татар / Оксана Худайбердыева // Аль-Калям. Збірка наукових праць УЦД. Бібліотека ісламознавства. – Донецьк: Донбас, УЦД, 2013. – Вип. 1. – С. 313-331.

13. Худайбердыева (Аширгельды-гизы) О. А. Деякі особливості сучасної кримськотатарської антропонімії / Оксана Худайбердыева // Етнічна культура в глобалізованому світі. Збірка наукових праць Першої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених, присвяченої 20-річчю кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. – Одеса: Освіта України, 2013. – С. 196-206.

14. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Домусульманские верования крымских татар / Оксана Худайбердыева // XVII Сходознавчі читання А. Кримського. Тюркський світ у цивілізаційних просторах Євразії. Тези доповідей міжнародної наукової конференції (16–18 жовтня 2013 року, м. Київ) / НАН Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського. – 2013. – С. 54–55.

15. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Мусульманские предписания в системе питания крымских татар / Оксана Худайбердыева // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. – СПб., Магас, 2011. – С. 546-552.

16. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Всеукраинская научная конференция «Петр Васильевич Иванов – корифей украинского

народоведения» / Оксана Худайбердыева // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Одесса: Издательский дом «Паллада», 2008. – Вып. 2. – С. 221-225.

17. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. IV Всеукраинский конкурс исламоведческих исследований молодых ученых им. Агатангела Крымского «Исламская цивилизация: история и современность» / Оксана Худайбердыева // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Одесса: Издательский дом: «Паллада», 2009. – Вып. 3. – С.426-429.

Структура роботи обумовлена поставленими завданнями і складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку джерел та літератури, а також додатків (запитальник, список особистих імен північно-причорноморських ногайців, Європейські карти Північного Причорномор'я середньовічних часів). Бібліографія містить 421 позицію. Обсяг основного тексту дисертаційного дослідження 208 сторінок, загальний обсяг роботи 288 сторінок.

Розділ 1

ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історія вивчення проблеми

Вивчення релігійних вірувань і обрядових традицій мусульманських народів, які містять в собі доісламські елементи, в сучасній етнологічній науці, а зокрема в її окремому напрямі – етнографічному ісламознавстві, представлені численними монографіями і публікаціями [102-105; 119-120; 414; 126; 144-145; 416; 163; 172-173; 263-264; 406; 277; 293; 303; 314]. Втім у вітчизняній науці проблема вивчення релігійних традицій саме у корінних народів Південної України – кримських татар і ногайців майже не привертала увагу дослідників [76-79; 156; 170; 265; 304-307; 350; 351-363; 376-377]. Такий висновок не буде перебільшенням, оскільки проблема вивчення історії та культури ісламу у Північному Причорномор'ї практично не знайшла свого відображення ні в узагальнюючих енциклопедичних працях зарубіжного наукового співтовариства [398; 85], а ні у виданнях країн СНД [195; 197]. Наприклад, у фундаментальному енциклопедичному словнику за редакцією С. М. Прозорова «Іслам на території колишньої Російської імперії», що містить в собі кращі досягнення пострадянського ісламознавства, саме ісламу в Північному Причорномор'ї присвячено усього лише дві статті, які мають узагальнюючий характер [197, с. 153-154, 216-219]. Проте слід зазначити, що останнім часом спостерігається деяке підвищення наукового інтересу до етнографії мусульманських народів України. Ці тенденції знайшли своє відображення в невеликій кількості праць, які лише побічно торкаються зазначеної нами проблематики та предмет дослідження яких фокусується на деяких аспектах релігійно-побутового життя в таких сферах матеріальної і духовної культури, як особливості харчових звичок [240; 262; 292; 355; 357], поховальна обрядовість [188; 233; 284], календарні [2196, с. 131-136; 235-236] та сімейні традиції [306; 285].

Об'єктом нашого вивчення стали саме корінні етнічні спільноти, які сповідають ісламську релігію та ті народи, які мають довготривалу історію на теренах України. До таких відносяться кримські татари та північнопричорноморські ногайці. Проте кримські татари були сформовані як самостійний етнос на території Кримського півострова, а ногайці хоча в минулому і були розселені на просторах південної, степової України з кінця XV до початку XIX ст., але згодом переважна їх більшість переселяється чи примусово виселяється до Туреччини, на Північний Кавказ, в Добруджу. Разом з тим, деяка частина причорноморських ногайців переселяється в Крим і поступово вливається до складу кримських татар. Тому зазначені етноси, яким притаманна релігійно-культурна та етнічна близькість, виступають нероздільним об'єктом нашого дослідження. Аналіз їхнього етногенезу та подальшого етнічного розвитку на теренах України надасть нам можливість більш повно реконструювати історіографічну спадщину про народні форми побутування ісламу у вказаних етнічних спільнотах в хронологічному зрізі.

Етногенез кримських татар залишається однією з найбільш дискусійних та складних проблем сучасної етнології. Його об'єктивний розгляд ускладнюється політичною складовою. Самі представники кримськотатарської громади, які повернулися з депортації на історичну батьківщину, останнім часом намагаються підкреслити місцевий, корінний характер свого етносу в Криму. Підкреслюється, що й сам етнонім татари – нав'язали їм ззовні, тоді як їхня самоназва є *киримли* – «кримець, кримчанин», а також те, що вони є нащадками місцевого дотатарського населення, яке пройшло процес тюркізації та ісламізації [128]. Цієї ж позиції дотримуються ряд дослідників з інших держав, які симпатизують кримським татарам [147, с. 125].

На наш погляд, дуже вдало охарактеризував і оцінив цю позицію В. А. Бушаков: «В інтелігентному середовищі волжських і кримських татар за часів горбачовської перебудови почало обговорюватися давнє питання про відмову від етноніма *татар*. Волжські татари хотіли б відродити давнє ім'я

своїх пращурів – *булгар*, а кримські татари хотіли б називатися кримли за назвою своєї батьківщини.

Етноніми *булгар* та *киримли* свідчили б про автохтонність цих народів на теренах Татарстану та у Криму, де вони сформувалися і є корінними. До відмови від етноніма татар інтелігенцію спонукало односторонні та спотворені в наукових працях та в шкільних підручниках історії та літератури стосунки Київської Русі з половцями та Московської держави із Золотою Ордою та виниклими після її розпаду татарськими ханствами з позицій російської великодержавної політики, яка проводилася і в радянські часи нашої історії. Історична неправда формувала в суспільстві думку про те, що волжські і кримські татари прийшли нібито в Європу із Монголії як завойовники, яку супроводили неминучі антитатарські настрої. Прихильники зміни етноніма мають надію відмовою від історичного імені *татар* розвінчати шовіністичні вигадки про свої народи. Але під час обговорення проблеми на сторінках газет, автори багатьох листів мають сумніви в доцільності відмови від історичного етноніму чи, наводячи різні аргументи, висловлюються категорично проти. Поза сумнівом, що народи мають право обговорювати і вирішувати подібні питання, але в даному випадку, як мені здається, відмова від історичного етноніму означатиме поразку в боротьбі з шовіністами, які були в колишні часи, які чудово існують нині і особливо майбутніми» [134, с. 24-29].

Відповідно до численних російськомовних документів середньовіччя тюркомовне населення Криму само себе іменувало татарами, так його називали і тюрки-османи, і росіяни. Етнонім *татар* знайшов відображення в ойконімії гірського Криму, де сусідами татар були християни-румєї: село *Татар-кьой*, *Татар-Джолман* і *Татар-Осман-кьой* (в останньому, окрім татар, ймовірно, жили і турки) [134, с. 24-29].

На жаль, спокуса применшувати роль тюркського компоненту в формуванні кримськотатарського етносу знайшла відображення в офіційній позиції кримськотатарських вчених. «Етнічні процеси в Криму мають свою

специфіку. Однією з визначних особливостей етногенезу кримських татар був синтез двох етнічних компонентів, які дуже відрізняються один від одного: автохтонних нетюркських хліборобських народів і кочових тюркських племен. Внаслідок цього синтезу перший компонент, не дивлячись на його численну перевагу, поступово був тюркізований і ісламізований, тобто відбулася його культурна асиміляція. При цьому нетюркські хліборобські етноси в цілому зберегли свої етнографічні та антропологічні характеристики...», – стверджується в «Нарисах історії та культури кримських татар», які написані провідними кримськотатарськими вченими для шкіл та вузів Криму [266, с. 7-8].

Історики, які дотримуються такої точки зору, а в наш час їх більшість, розглядаючи процес етногенезу кримських татар, перераховують всі народи, які коли-небудь мешкали в Криму, і намагаються, як правило, невдало чи недостатньо переконливо, встановити їх зв'язок з кримськими татарами: таврів, кіммерійців, скіфів, греків, сарматів, готів, римлян, італійців (венетів і генуезців) і вже потім звертаються до по суті менш значного, з їхньої точки зору, вкладу тюркських народів в етногенез кримських татар [147, с. 21-128]. Наприклад, саме ногайці, які кочували в Причорномор'ї та Приазов'ї влилися до складу кримських татар та сприяли завершенню їх етногенезу.

За іншою, діаметрально протилежною точкою зору, поява татар в Криму пов'язана із завоюваннями Чингізхана та його нащадків і цей народ, таким чином, є прийшлим на півострові [308, с. 144].

Однією з найменш вивчених сторінок історії України була і залишається історія кочового ногайського населення Азово-Причорноморських степів. Не маючи своєї розвиненої писемної традиції, представники даного народу, які відігравали протягом декількох століть одну із ключових ролей в історії Східної Європи, які ввійшли на сторінки хронік і документів сусідів майже виключно з точки зору своїх взаємовідносин з ними, перш за все воєнно-політичних.

Незважаючи на підвищення інтересу до цієї теми останнім часом, поява цілої низки праць, які присвячені ногайцям на території сучасної України, в тому числі й дисертаційних робіт, за рідкісним виключенням нічого нового в дослідження проблематики не внесли. Більше того, повторюються ідеї, котрі вже стали анахронізмом в науці – ідея про зв'язок етносу ногайців з темником Ногаєм [402], що була висунута на початку минулого століття й засновувалась на подібності їхніх імен і не витримала критики, вже, здавалось би, остаточно здана до архіву історії, а перебування ногайців в причорноморських степах датується кінцем XV – початком XVI ст.

При цьому однією з найменш вивчених проблем історичної науки залишається походження ногайського етносу, в тому числі і його складових частин, які перебували саме у Північному Причорномор'ї та Приазов'ї.

Зважаючи на різну етнічну долю ногайців і кримських татар на теренах України, а також на різний ступінь та методологію їх вивчення, вважаємо доречним та необхідним розділити історіографічний огляд про ці народи на два блоки, задля більш точного аналізу історіографічної спадщини про них. Хоча ногайці і мають багатовікову етнічну історію на теренах нашої держави, але до теперішнього часу вони як етнос в Україні не збереглися, на відміну від кримських татар, які сформувалися як самостійний етнос на території Криму.

При розгляді історіографічного доробку попередників ми скористалися традиційною періодизацією і виділили три основні періоди: 1) XIX ст. – початок 1920-х рр.; 2) кінець 1920-х рр. – кінець 1980-х рр. XX ст.; 3) кінець 1980-х рр. – початок XXI ст. Кожен з цих періодів має свої особливості, які обумовлені як метою дослідників, ступенем їх освіченості, так і зумовлені їхнім світоглядом та специфічним ставленням до національної чи релігійної тематики.

Науковий інтерес до ногайців, колишніх підданих Османської імперії, виник у кінці XVIII ст. Як слушно зауважив В. В. Грибовський, активізація наукового вивчення історії та культури ногайців була обумовлена почасти

метою кращого керування тільки-но приєднаними регіонами [403, с. 4], мешканці котрих мали особливу форму соціально-політичної організації та вели специфічний образ життя, так і почасти загальною науково-просвітницькою метою – бажанням мати уявлення про походження «іновірців», про їх взаємовідносини з Російською державою [62-63; 33].

Вперше ногайці були виокремлені як самостійний тюркський народ дослідником І. М. Георгі в «Описі усіх народів, що живуть в Російській державі» (1776 р.). Цій етнічній групі навіть було присвячено окремий розділ, в якому автор наводить інформацію з їхньої історії та дає короткі відомості про їхню культуру та побут [33].

Початком же вивчення локальної групи ногайців Південної України умовно можна вважати 1807 р. – час їх остаточного виселення з краю. З цього часу розпочинаються традиція наукового вивчення причорноморських ногайців, який заклав основу для майбутніх досліджень окремих груп ногайців. При цьому тематика ногайської історії обмежувалася дослідженням їх етнічного походження та історії, тоді як релігія і культура ногайців предметом спеціального наукового інтересу не були.

Першим з істориків, який приділив значну увагу вивченню ногайців Північного Причорномор'я був А. О. Скальковський, творчості якого присвячено низку досліджень [346-348]. У своїх загальних роботах з історії та статистики Новоросійського краю А. О. Скальковський приділяє певну увагу предмету, що цікавить нас. Так, автор на основі архівних матеріалів наводить дані з історії ногайців, що знаходилися на території майбутнього Новоросійського краю [296]. У першій частині фундаментального «Досвіду статистичного опису Новоросійського краю» він наводить відомості про розселення причорноморських ногайців, їх родоплемінний склад і подає коротку історичну довідку [299, с. 208-209, 292-302]. Ці ж відомості повторюються і в іншій його праці – «Болгарські колонії в Росії» [298].

Зазначені роботи важливі для вивчення територіальних меж причорноморських ногайців, в яких А. О. Скальковський виділив шість

ногайських орд: Буджакську, Єдисанську, Джембуйлуцьку, Єдичкульську, Кубанську і Киргизьку. Також автор реконструює їх родоплемінну організацію (так, А. О. Скальковський наводить список усіх ногоайських аулів, виселених в 1807 р., який він отримав з донесення бригадира Катаржи і ад'ютанта генерала Міхельсона, капітана Котляревського, а також більш чисельні їх родові підрозділи: Орумбет-оглу, Орак-оглу, Джамбулат-оглу, киргизи, києйли, келеше), антропонімію і топонімію. Антропонімія, як побачимо далі, є важливим джерелом для реконструкції релігійних вірувань групи, що вивчається. Окремі відомості з історії причорноморських ногоайців є також в його «Історії Нової Січі» [301, с. 379, 387, 451, 452, 482-487 та ін.]. Ще дві роботи А. О. Скальковського спеціально присвячені ногоайцям Приазов'я [297, с. 105-130, 147-190; 300, с. 358-412]. Безперечним досягненням автора стало виокремлення окремих груп ногоайців із загального масиву причорноморських «татар».

Велике значення для вивчення історії та культури причорноморських і приазовських ногоайців має фундаментальна робота О. А. Сергєєва «Ногоайці на Молочних водах» [294]. В його статті з історії південноукраїнських ногоайців кінця XVIII – XIX ст. відзначалося їх тюрко-татарське походження, а в Північне Причорномор'я їх переселив кримський хан Менглі-гірей. О. А. Сергєєв детально аналізує велику кількість документів, що стосуються переселення ногоайців на Молочні води, а також їх облаштування і соціально-економічний розвиток на нових територіях.

Відомий дослідник українського козацтва Д. І. Яворницький, характеризуючи ногоайців України, некритично спирався у своїх висновках, передусім, на повідомлення про них іноземних мандрівників минулого. Але, між іншим, він один з перших серед істориків висловив свої міркування з приводу їхньої релігійності. На наш погляд, історик помилково вважає, що однією з причин (разом з бідністю і «відразою до важкої фізичної праці») набігів ногоайців на своїх осілих сусідів була «фанатична ненависть до християн, на яких вони дивилися, як на собак, гідних усілякого презирства і

нешадного винищування» [387, с. 322]. Численні відомості мандрівників і інші джерела, навпаки, як побачимо, свідчать про віротерпимість мусульманських сусідів України і, особливо, кочівників-ногайців. Походи на християнських сусідів, з метою пограбування і захоплення ясиру, мали суто економічні причини, і могли лише прикриватися «мусульманською» фразеологією газавату і боротьби з невірними.

Цікаве наступне повір'я ногайців, яке наводить Д. І. Яворницький: «Вони вірили, що якщо при першому зіткненні з ворогом вбитий кулею товариш їх ляже головою до ворогів, ногами до своїх, то буде перемога на їх боці; якщо ж він ляже ногами до ворогів, а головою до своїх, перемога буде на боці ворогів» [387, с. 329].

У цілому ряді узагальнюючих досліджень з історії України XIX – початку XX ст. згадуються причорноморські ногайці, але відомості про них носять компілятивний, занадто загальний характер і не являють інтересу для нашого дослідження. «Внутрішнє» життя ногайців, як правило, не привертало уваги цих істориків. Ногайці розглядалися тільки як зовнішній стосовно України чинник, причому чинник, який відігравав суто негативну роль в історії. Виняток становлять лише деякі дослідження, які знаходили зв'язок в процесах формування українського козацтва з традиціями тюркських кочівників степової України, у тому числі і ногайців [89; 94; 169; 181].

Низка питань з історії ногайців висвітлювалася російськими дореволюційними істориками. Наукове осмислення цієї проблематики почалося вже у кінці XVIII – на початку XIX ст. [316-317]. М. М. Карамзіним вперше була висловлена помилкова ідея про походження етноніма «ногайці» від імені золотоординського темника Ногая [204], яка, проте, протрималася до кінця XX ст. та поділялася деякими дослідниками [270-272]. Деякі важливі аспекти історії ногайців, у тому числі і їх етногенезу, були висвітлені в роботах В. В. Вельямінова-Зернова [143], Г. І. Перетяковича [268], М. О. Арістова [88] та ін. Проте в полі їх зору знаходилися, передусім, ногайці

Великої Ногайської Орди в Нижньому Поволжі і лише побіжно згадувалися північнопричорноморські ногайці.

Серед вчених, які досліджували причорноморських ногайців, особливо слід зазначити вклад відомого дослідника історії Кримського ханства В. Д. Смирнова. У своїй фундаментальній монографії [302] на основі турецьких і кримськотатарських джерел автор приділив увагу стосункам ногайських орд з Кримським ханством і імперією Османа. Він звертає увагу на особливу роль ногайців в історичних подіях Кримського ханства та їхню відносну самостійність, як від кримців, так і від турок.

В. Д. Смирнов вважав кримських татар і ногайців різнорідними етносами, які навіть відрізняються своїм рівнем культури. Так, осілих кримських татар в культурному сенсі він наближає до анатолійських турків, а кочівників-ногайців вважає спадкоємцями степових традицій. Перебільшеному розмежуванню ногайців і кримських татар суперечить той факт, що ногайська родова знать входила до складу кримської аристократії, а самі ж ногайці зіграли певну роль в етногенезі кримських татар. В. Д. Смирнов вважав кримських татар і ногайців різнорідними етносами, які навіть відрізняються своїм рівнем культури [403, с. 14].

Незважаючи на усю фрагментарність та певну несистемність досліджень історії причорноморських ногайців, дореволюційні вчені ввели в науковий обіг значний масив джерел, сформулювали і поставили перед наукою ряд проблем ногайської історії, а також запропонували деякі шляхи їх вирішення.

У радянський період дослідження ногайців Північного Причорномор'я виходять на новий, більш високий науковий рівень. Це відбувається, в основному, вже в другій половині ХХ ст. Серед більш ранніх робіт слід назвати окремі дослідження Ф. Петруня, присвячені історичній географії Північного Причорномор'я та окремим проблемам середньовічної історії [270, с. 155-175; 271, с. 170-185; 272], де він торкається і перебування цього народу на вказаній території, а також О. Варнеке [137, с. 137-146; 138, с. 161-164].

Великий вклад в прояснення питань формування ногайського етносу та основних етапів його історії зробив М. Г. Сафаргалієв. Він пов'язував походження та формування ногайців з розпадом Золотої Орди в кінці XIV ст. і виділенням з її складу Мангитського (Ногайського) юрту. На наш погляд, вчений справедливо відводив головну роль в етногенезі ногайців тюркізованому монгольському племені мангитів та їх лідерів – відомому еміру Едигею, образливе прізвисько якого «Нохай» (з монгольського «собака») і стало назвою його улусних людей. Причорноморських ногайців М. Г. Сафаргалієв вважав нащадками переселенців з Великої Ногайської Орди в другій половині XVI ст. [290, с. 32-56; 291].

Важливим етапом в радянській тюркології була творчість академіка-лінгвіста М. О. Баскакова, який спираючись в основному на лінгвістичні матеріали, розробив історико-генетичну класифікацію тюркських мов. Значення цієї класифікації для історії та етнології полягає в тому, що схема автора є своєрідним ескізом генетичних зв'язків тюркських народів, у тому числі і ногайців [107; 109]. Авторіві належить спеціальне дослідження ногайської мови, в якому він, зокрема, намагається на північнокавказьких матеріалах реконструювати родоплемінну структуру цього народу, а також публікує тамги (родові знаки) ногайських родів [106]. В іншій роботі М. О. Баскаков аналізує топонімію Буджаку ногайського походження і встановлює, що в її основі – родоплемінні назви цього етносу і підтверджує етнічну близькість ногайців до інших споріднених тюркських народів кипчакської групи: кавказьких ногайців, каракалпаків, казахів та ін. [108]. Відмітимо, що останню проблематику пізніше розробляв і Р. Х. Керейтов [207].

Фундаментальним дослідженням з історії та етногенезу ногайців є робота О. А. Новосельського, в якій автор, спираючись на значний фактичний матеріал стверджує, що ногайці Північного Причорномор'я були прийшлим народом з Поволжя після розпаду Ногайської Орди. У своїх роботах автор також розглядає ряд аспектів виникнення та розпаду

Ногайської Орди, аналізує її історію, соціально-політичний устрій [261, 262].

Істотний внесок в ногайську історіографію зроблено Б.-А. Б. Кочекаєвим, який був прибічником теорії О. А. Новосельського про походження причорноморських ногайців. Його фундаментальне дослідження про російсько-ногайські стосунки в XV – XVIII ст. [227], що побачило світ в 1988 р., не втратило свого наукового значення до теперішнього часу. Попри те, що предмет монографії далекий від того, що розглядається нами, автор піднімає низку важливих для нас проблем з історії та етнології ногайців. Ним була висловлена думка про те, що ногайський етнос сформувався з «кочових узбеків» Абу-л-хайр хана, а батьківщиною ногайців він називає територію межиріччя Уралу і Емби.

Б.-А. Б. Кочекаєв один із перших, хто наводить розгорнуту аргументацію, спростовуючи версію про зв'язок ногайців із золотоординським темником Ногаєм. Він, зокрема, пише: «Таку версію важко припустити, оскільки відразу виникає питання: чому ж піддані Ногая ніколи не називали себе ногайцями. Відомо, що Ногай загинув в 1300 р., сини його – в 1301 р. і тільки після майже двох століть з'явилося поняття «ногай», «Ногайська Орда». І, нарешті, про «голову покоління ногайців» Едигеє існує епос, а про темника Ногая в пам'яті народу нічого не збереглося» [227, с. 22].

Цим автором був введений в науковий обіг документ з Архіву зовнішньої політики Росії, який проливає світло на найважливіший етап етнічної історії причорноморських ногайців – прибуття в Пруто-Дністровське межиріччя в першій половині XVII ст. великих орд Орак-оглу і Ормамбет-оглу: «За розповідями мурз Буджакської Орди, зокрема Якуба-аги, викладеному в «записці» одного з чиновників Колегії закордонних справ, в першій чверті XVII ст. (1621-1626 рр.) декілька тисяч ногайців, що керувалися двома братами (Орак-улу і Ормамбет-улу), які раніше кочували в Поволжі, вступило «під захист і протекцію» оттоманської порти і поселені в «дикому степу» між річками Дунай і Дністер, в так званий Буджакії» [227, с. 108]. Незабаром після цього, в результаті зростання чисельності населення і

збільшення поголів'я стада, Буджакській Орді стало тісно на займаній нею у той час території і з вимогою «про надбавку цьому народу землі» до Туреччини був відправлений Бей-Гарен-хан. Прохання було задоволене і, прибувши з Туреччини Халіл-паша, відвів ногайцям додаткові землі від Мусаїб кішля (зимівника Мусаїба – суч. с. Мусаїт в Південній Молдові) до пониззя річки Сарат (є зважаючи на Сарата в північному Буджаку) [227, с. 108].

Ряд важливих відомостей про історію і етнографію ногайців Кавказу наводиться також в роботах С. Ш. Гаджиєвої [151-152], Р. Х. Керейтова [207], І. Х. Калмикова [203] і інших авторів. Проте у рамках радянської історіографії, де досить глибоко розглянуто основні проблеми історії ногайців Великої Орди, водночас лише приховано, дуже фрагментарно приділялася увага предмету, що цікавить нас, – ногайцям Північного Причорномор'я, тим більше, такому складнику їхньої культури як релігійне життя.

У якійсь мірі спроби здолати ці недоліки мали місце серед одеських істориків другої половини ХХ ст. Слід сказати, що традиції сходознавства і, зокрема, ногаєзнавства, закладені в Одесі в 1920-і роки і перервані в 1930-х роках, почали відроджуватися в 60-і роки ХХ ст. Правда, такі дослідники як Добролюбський А. О., Бачинський А. Д., Субботін Л. В. зверталися до ногайської проблематики лише спорадично, але новим в їх дослідженнях була спроба синтезувати дані писемних джерел (особливо детальний опис степової України Евлії Челебі) і археологічного вивчення кочівників XV – XVIII ст.

В зв'язку з цим на увагу заслуговують дві спільні статті А. Д. Бачинського і А. О. Добролюбського з історії Буджакської Орди XVI – XVIII ст. [116-117]. Авторами правильно було заявлено про необхідність для повнішого розкриття історії цього етнічного об'єднання кочівників синтезу не лише власне історичних (письмових) та археологічних, але й топонімічних і антропологічних даних [116, с. 82]. Останні дві дисципліни були, щоправда,

використані в цих роботах дуже незначною мірою. І хоча цими авторами, за їх власними словами, було зроблено лише «первинне узагальнення» наявного великого історичного і археологічного матеріалу [116, с. 92], хоча їх роботи містять стереотипи, характерні марксистської історіографії (так вони вважають, що у ногайців «зберігалися залишки суспільної власності на продукти харчування», «пережитки групового шлюбу», Буджакську Орду вони вважають «типовим військово-грабіжницьким кочовим об'єднанням» [116, с. 89] і т. п.), дані дослідження, безумовно, відкрили новий розділ у вивченні цієї етнічної спільноти, мало не вперше в науці сконцентрувавши увагу конкретно на північнопричорноморських ногайцях, вказавши на методику вивчення (синтез історичних, археологічних, лінгвістичних джерел), що розкриває джерелознавчі перспективи теми.

Окрім цього, А. Д. Бачинський розглянув деякі особливості турецького адміністративного управління серед тюркомовних кочових об'єднань Північного Причорномор'я протягом X – початку XIX ст. [113], питання економічного розвитку Буджаку на пізньому етапі існування орди [114], і в невеликій роботі коротко простежив основні етапи історії одного з ногайських кочових об'єднань, що розселилися і в Пруто-Дністровському межиріччі, – Єдисанської орди [115].

Підводячи підсумки, слід зазначити, що у рамках радянської історіографії доволі глибоко розглядалися основні проблеми ногайців Великої Орди і досить фрагментарно приділялася увага предмету, що цікавить нас, – ногайцям Північного Причорномор'я, тим більше такій складовій їхньої культури, як релігійне життя.

Нині досить багато уваги приділяється проблемі походження і історії ногайців Південної України, проте ця проблема і досі залишається незначною мірою розробленою і відкритою для подальших досліджень. Деякі сучасні українські автори, вивчаючи проблему походження ногайців, недостатньо аргументовано підтверджують старі гіпотези. Так, наприклад, Ю. О. Гоман у своєму авторефераті дисертаційної роботи, знову стверджує про походження

назви ногайців від імені темника Ногая і вважає, що ногайці існували в Північному Причорномор'ї з XIII ст. [402, с. 13]. Проблемі походження північнопричорноморських ногайців і їх історії присвячені також кандидатські дисертації, І. О. Смірнова [409], С. В. Паламарчук [407]. Позитивної оцінки заслуговують дослідження В. В. Грибовського [403], та С. М. Гізера [401].

Так, в роботах одеського історика С. М. Гізера, які узагальнені в кандидатській дисертації [401], дається авторська періодизація проникнення ногайців на територію Південної України, а також аналізується соціально-економічний розвиток Буджакської Орди в XVI – XVIII ст. і причини її виникнення. Дисертація присвячена вивченню ряду аспектів історії ногайців на південному заході України у кінці XV – XVII століттях на підставі аналізу писемних і археологічних джерел. Йому вдалося, до певної міри, вирішити недостатньо вивчене для цього регіону питання про основні етапи історичного існування кочових ногайських племен. Досліджені процеси соціально-економічного характеру, що відбувалися усередині Буджакської Орди у той час і її родоплемінна структура. Встановлено, що з 1484 р. розпочинається ногайська колонізація Північного Причорномор'я. Причинами переселення кочівників були наступ імперії Османа в Північному Причорномор'ї і розгром кримським ханом Менглі-Гіреєм татар Великої Орди. Наукова новизна дослідження полягає в тому, що на основі залучених писемних джерел вперше проведено комплексне дослідження історії кочівників на південному заході України, висвітлено місце кочівників в історичному розвитку України кінця XV – XVII ст. Встановлені елементи родоплемінної організації Буджакської Орди і її зв'язок з іншими ногайськими кочовими об'єднаннями і Золотою Ордою. Простежений розвиток економіки ногайського суспільства, визначені ознаки осілости і землеробства. Автор також збирав історико-археологічні матеріали, пов'язані з середньовічними пам'ятками кочових народів Півдня України. Ним було оброблено низку джерел і зібраний великий матеріал з теми дослідження.

Уперше розроблена і запропонована періодизація історії кочівників на півдні України за турецьких часів.

Великий вклад у вивчення причорноморських ногайців зробив А. В. Шабашов, який опублікував низку статей, присвячених цій проблематиці [370-374]. Він спираючись на картографічні джерела та список ногайських аулів реконструював родоплемінну структуру Буджакської Орди кінця XVIII – початку XIX ст. [370; 373]. Таким чином, він виявив основні та найбільш чисельні родоплеменні групи орди, серед яких є кипчаки, мангити, туркмени, конирати, киргизи, китай, наймани, кереїти, кияти, кенегеси, келеше. Автор визначив співвідношення у Буджакській Орді нащадків монгольських і тюркських племен середньовіччя, порівняв родоплемінний склад ногайців Буджакської Орди і держави кочових узбеків Абулхаїр-хана [374]. З'ясував, що кількість нащадків монгольських племен, яка наближається до 1/3 від усієї чисельності орди, значно більша, ніж припускалося раніше [372].

А. В. Шабашовим була запропонована гіпотеза про формування і ранній період історії союзу мангито-ногайців, згідно якої, мангити, батьківщина яких – Східна Монголія, до проникнення в Середню Азію, розселилися в Південному Сибіру, по сусідству з Єнісейськими киргизами. Переселення мангитів, киргизів і найманів, що створили етнополітичний союз, в східну частину Середньої Азії на рубежі XIII – XIV вв. дає поштовх формуванню об'єднання, яке склалося в самостійний Мангитський юрт, але вже на північному заході цього регіону у кінці XIV ст. Тут мангито-ногайці включили до свого складу і інші племена «Заєцької Орди» і, таким чином, формувалися на близькій етнічній основі до каракалпаків, казахів, киргизів, узбеків-кипчаків, башкирів [374, с. 125-126].

Спорадично до ногайської проблематики зверталися і інші одеські автори: О. А. Бачинська [111-112], В. Г. Кушнір [238, с. 114-115; 239, с. 3-5] і інші [267]. У їхніх дослідженнях висвітлюються окремі питання, що стосуються ногайців Південної України

Серед сучасних російських дослідників не можна не відмітити роботи В. В. Трепавлова [321-322], які на сьогодні, краще всього висвітлюють найважливіші аспекти історії Ногайської Орди. Ці дослідження виконані на основі архівних матеріалів, багато з яких вперше вводяться в науковий обіг, а також інших східних і західноєвропейських джерел, російських літописів і інших документів.

В. В. Трепавлов стверджує, що Ногайська Орда виникла в ході розпаду Золотої Орди в XV ст. на території сучасної Росії і Казахстану і припинила своє існування в XVII ст. Автором, після ретельного аналізу джерел і літератури, детально розглянуто її політичний розвиток та в серії нарисів відображено різні сторони життя середньовічних ногайців, етнічний склад і чисельність населення Орди, її економіку, державність, стосунки з Росією. Також розглядаються зв'язки Ногайської Орди з сусідніми державами і народами, у тому числі з татарськими і середньоазійськими ханствами, Казахським ханством, Туреччиною, Кавказом. У додатку вміщено генеалогічні схеми мангитської знаті – правлячого клану ногаїв. Поза сумнівом, цінністю книги є великий розділ, присвячений культурі ногайців, де згадуються і їхні релігійні вірування, але, як і в інших російських авторів, мало уваги приділено ногайцям Північного Причорномор'я.

В. В. Трепавлов, на основі текстів, що походять з ногайського середовища, стверджує про «міцну вкоріненість» у них ісламу, про відсутність у них «релігійного фанатизму, характерного для неофітів», про те, що «ряд ознак дозволяє бачити в ногаях вже мусульманське суспільство» [321, с. 563, 565]. В той же час автор відзначає і «не всеохоплююче панування ісламу у світогляді кочівників. У ногаїв зберігалися дуже значні пережитки домусульманських вірувань». Відзначалися обряди жертвопринесень за неісламськими канонами, поклоніння домівці, використання кінських черепів як амулетів. Ногайській мові і фольклору знайомі давні позначення верховного божества – Кудай і Тенгри.

У ногайців практично до етнографічної сучасності існували замовляння,

заклинання, ритуальні прокляття, благі побажання. Ними займалися «чаклуни, чародії, чарівники, віщуни, знахарі, свого роду гіпнотизери, шамани, ритуальні музиканти, благопобажателі, проклинателі, ворожки – усе це люди, за народними повір'ями, виняткові, такі, що мали надприродні властивості» [321, с. 564].

В. В. Трепавлов розглядає і ступінь виконання релігійних приписів ногайцями: намазу, рамазану, хаджу, наявність мечетей, поховальну обрядовість, існування духовенства [321, с. 566-574].

При складенні історіографічного огляду про ногайців слід зазначити, що незважаючи на тривалу і багату ногаєзнавчу традицію, як в нашій країні, так і за її межами, достатню розробленість багатьох проблем цієї дисципліни, огляд наявних досліджень дозволяє зробити висновок про досить слабку розробленість предмета і об'єкта цієї теми. Якщо історія Великої Ногайської Орди, із землями в сучасному Західному Казахстані і пониззях Волги, вивчена досить добре, то відносно Південної України цього сказати не можна. Залишаються маловідомими походження причорноморських ногайців, етапи формування, склад, територіальні зміни і адміністративний устрій, «внутрішня історія». Побут і культура середньовічних ногайців також маловідомі. Для характеристики господарства, побуту, культури ногайців, автори спираються, як правило, лише на часто тенденційні або малокомпетентні повідомлення іноземних мандрівників того часу. Заявлена А. Д. Бачинським і А. О. Добролюбським ще в 60-і – 80-і роки минулого століття необхідність для повнішого вирішення зазначених проблем синтезу писемних джерел, матеріалів археології, антропології і лінгвістики (додамо також – і етнології) А. Д. Бачинським і А. О. Добролюбським досі не була реалізована.

Історіографічна спадщина про кримських татар включає майже півсотню краєзнавчих описів і наукових досліджень, створених в XIX – XX ст. Проте в цих роботах не знайшли належного відображення світогляд кримських татар, особливості їх релігійних вірувань. Усі ці роботи частково

присвячені проблемам етногенезу, етнічної історії, різним аспектам матеріальної і духовної культури.

Проаналізувавши історичний доробок дослідників, які вивчали кримських татар, ми виділили три періоди: дореволюційний, радянський і сучасний. Кожен з цих етапів розвитку наукової думки, щодо вивчення кримських татар, має свої особливості висвітлення питань релігійної культури, що пов'язано як з методами досліджень науковців, так і з їхньою упередженістю. Історіографія першого із зазначених періодів чисельна та відрізняється особливим розмаїттям проблематики вивчення.

Вперше матеріали про вірування, звичаї і обряди з'являються у низці краєзнавчих нарисів про кримських татар, складених мандрівниками – дослідниками природи та викладачами місцевих учбових закладів. Провідне місце серед них посідає твір М. Дмитрієвського «Картина Крима чи короткий опис татар та інших народів, які мешкають в Таврії ...» [175], в якому наводяться короткі відомості про побут і спосіб життя кримських татар, перелічуються основні догмати ісламу [175, с. 140]. Автор зазначає, що кримські татари не «суворо» дотримуються ісламських догм: «багато хто з них п'є горілку, а реїського вина не вживають; інші ж татари п'ють взагалі і те, і інше; проте ж, деякі реїське вино підігривають, щоб воно було схоже на шербет, який пити не забороняється» [175, с. 144]. Також М. Дмитрієвський вперше коротко описує обряд богослужіння дервішів в Ханській мечеті [175, с. 145-146], що дає можливість виявити особливості поширення ісламської релігії на півострові шляхом функціонування суфійських тарікатів у кримських татар на початку XIX ст. Попри те, що М. Дмитрієвський був звичайним доглядачем учбового закладу у Феодосії і спеціально не займався етнографією, але йому вдалося достатньо об'єктивно висвітлити і цей сюжет із кримськотатарської суфійської культури, і ступінь релігійності кримських татар.

Аналогічною за тематикою була робота Ф. М. Домбровського, який також, як і попередній дослідник, приділив свою увагу суфізму у кримських

татар. У своїй невеликій за об'ємом статті під назвою «Дуа», опублікованою в «Одеському віснику» в 1847 р., автор дає короткий опис обряду «дервішів, що крутяться», що відбувався в невеликому татарському селі Бурнак, поблизу Євпаторії. Також Ф. М. Домбровський намагався дати визначення терміну дуа: «Релігійний татарський обряд, званий дюга або дуа означає взагалі «молитва», «закликання до Бога» і інше. Але у кримських татар воно означає одне з громадських служінь дервішів і шейхів» [179]. В іншій його роботі «Нарис господарського побуту татар степової смуги Криму», Ф. М. Домбровський досить детально розкриває питання про особливості харчування кримських татар степової зони [180, с. 166]. Незважаючи на неабияку цінність для нашої проблематики роботи «Дуа», слід зазначити що для праць М. Дмитрієвського і Ф. М. Домбровського характерні фрагментарність і описовість, втім ця особливість притаманна для більшості досліджень цього періоду.

Одним з перших систематичний опис традиційної матеріальної і духовної культури кримських татар склав Г. І. Радде. Головною цінністю його праці є її джерельна база, яка має суто етнографічний характер, оскільки дослідник вивчаючи культурні традиції кримських татар отримувал інформацію методом безпосереднього спостереження. Г. І. Радде у своїй праці торкнувся низки історико-етнологічних проблем, таких як етногенез кримських татар, антропологічні особливості різних субетнічних груп кримських татар, їхня мова та освіта. Також він приділив увагу цікавим для нас питанням релігійного життя кримських татар, особливостям приготування їжі, обрядам поховання і поминання покійних [282]. Описуючи основні канони ісламу, Г. І. Радде називає кримських татар «богомольними і набожними», він відмічає «акуратність, з якою татари, перериваючи своє зайняття і зупиняючись серед справи, дотримуються часу молитви» [175, с. 371]. Також він говорить, що «добрисовісність кримських татар у виконанні важких обов'язків посту дуже чудова» [175, с. 372]. Але в той же час автор, як і всі його попередники, стверджує, що «більшість кримських татар цілком

переконана в тому, що горілка не є вино, і п'ють її не гірше за гяурів. Молоді татари, які взагалі не занадто сумлінно виконують настанови Корану, особливо багато грішать в цьому відношенні» [175, с. 374]. Попри те, що відомості цього автора, які мають суперечливий характер, потребують критичного ставлення, але безперечною цінністю роботи є опис поховального обряду кримських татар: «татари ховають своїх покійників в сидячому положенні, причому тіло закутують у білі хустки; на ноги надівають панчохи і туфлі. Біля тіла в могилу кладуть хліб, воду, трубку, тютюн і кресало, для того, щоб покійник не терпів потребу до появи ангелів-випробувачів» [175, с. 376]. Такі ж відомості містяться і в іншого дослідника – Х. П. Ящуржинського в нарисі про поховальний обряд, опублікований в 2-ій учбовій екскурсії Сімферопольської чоловічої гімназії: «біля покійника кладуть хліб, ставлять кружку з водою, трубку з тютюном і кресало», щоб покійник мав змогу «сам про себе потурбуватися» [412, с. 45].

Важливе місце в історіографії традиційної культури кримських татар займають роботи В. Х. Кондаракі, який проводив значну краєзнавчу і збиральницьку роботу, результати якої були опубліковані в 14-ти частинах «Універсального опису Криму» [223]. Досліджуючи культуру кримських татар, автор не оминув увагою і їхню релігію. В. Х. Кондаракі відмічає деякі особливості народних форм ісламу, які відрізняються від «традиційного» ортодоксального варіанту ісламу. Він відзначає, що іслам у кримських татар вкоренився недостатньо: «що народ цей знає тільки імена Бога і Магомета і декілька понівечених роз'яснень стосовно догматів сповідуваної релігії» [223, с. 255]. Також автор влучно зазначає, що татарин «являє собою дивовижний зразок покірності не лише до священних заповідей, але і до всякого роду тлумачень. Не розуміючи Корану, він цілком вірить роз'ясненням мулл і, якщо б хто-небудь почав запевняти його, що ці останні неправильно тлумачать вчення Магомета, він відповідав би, що йому до цього немає діла, що вони за це відповідатимуть перед Аллахом, а обов'язок його вірити в сказане ним беззаперечно» [223, с. 258]. Також В. Х. Кондаракі наводить

кілька пояснень терміну «дуа», значення яких відрізняється від пояснень Ф. М. Домбровського: «На їх думку, дуа (молитва) не лише рятує від усякого роду недуг, але і попереджає зараження ними; дуа носить для щастя, для успіху в справах і для вдалої поїздки» [223, с. 260]. У роботі також, окрім опису житла і сімейного побуту кримських татар, увага приділена тваринному календарю, обрядам народження, ім'янарікання і похованню, опису мусульманських свят, духовних вірувань і забобонів кримських татар. Безперечно, етнографічні спостереження і фольклорні зібрання В. Х. Кондаракі, що охоплюють всі сторони життя кримських татар, мають неабияку наукову цінність та ряд переваг, але ще знаходяться в рамках розповідного стилю.

Певне висвітлення в кримськотатарській історіографії знайшла проблема вивчення системи харчування цього етносу, яку ми можемо побічно використовувати в контексті нашої теми. Цього питання торкалися декілька дореволюційних дослідників, серед яких на особливу увагу заслуговують дисертаційні дослідження на здобуття наукового ступеня медичних наук В. А. Щепетова та К. К. Казанського [379; 201].

Багатий матеріал про традиційну культуру кримських татар було зібрано експедиціями Сімферопольської чоловічої казенної гімназії. Починаючи з кінця XIX ст. експедиції мають учбовий етнографічний та археологічний характер, набувають більш організованої форми. В 1886, 1888 і 1889 рр. проходить ряд учбових екскурсій, результати яких стосовно історії, археології та етнографії Криму [418] були опубліковані в газеті «Таврійські губернські відомості» і в окремих виданнях. В діяльності гімназії та в збиранні фольклору в експедиціях окрім звичайних учнів брали участь такі відомі краєзнавці Криму, як А. І. Маркевич, Ф. Ф. Лашков, Х. А. Монастирли, Х. П. Ящуржинський та інші. Так останній дослідник залишив короткий опис своїх етнографічних спостережень щодо поховального обряду кримських татар та зазначав, що вони зберігали проміжні релігійні уявлення між ісламською релігією і язичницькими

віруваннями про потойбічний світ. Так Х. П. Ящуржинський зазначає, що до могили покійного клали різні предмети та харчі, для того, щоб покійний міг протриматися до судного дня [390, с. 46].

Невід'ємною складовою традиційної народної культури кримських татар та їхніх світоглядних уявлень є культ шанування святих місць – азізів. Відомості про них нам залишив відомий татарський просвітник Ісмаїл бей-Гаспрати, який розділив святі місця на виключно мусульманські і на азізи, які однаково шановані як мусульманським, так і християнським населенням півострова [156, с. 214], він вказує що: «греки, що прийняли іслам, зберегли пам'ять про спрадавна шановані місця і привчили решту населення до такого ж шанування, хоча і в зміненому, ісламізованому вигляді» [156, с. 215]. Інший дослідник-кримознавець Х. А. Монастирли також відмітив синкретизм релігії кримських татар та вбачав у виникненні культу вшанування азізів у кримських татар грецьке походження. Він стверджував, що навіть саме слово «азіс» з грецької мови «айос» означає святий [254, с. 67]. Напрацювання цих дослідників стали цінним науковим досягненням, зокрема, завдяки тому, що окреслили контури проблематики культу предків і шанування святих місць у кримських татар.

Підводячи підсумки історіографічного доробку першого періоду, слід зазначити, що у своїх творах автори хоча і залишили багатий етнографічний матеріал про культуру кримських татар, проте ці дослідження носили короткий узагальнюючий характер і не виходили за рамки описових, краєзнавчих нарисів.

Другий етап розвитку кримськотатарської історіографії припадає на 20-ті – кінець 80-х рр. ХХ ст. і пов'язаний з перебуванням Кримського півострова у складі Радянського Союзу. Особливості розвитку історіографії цього періоду обумовлені тим, що в 20-30 рр. в рамках політики «коренізації» починається новий етап розвитку історичної думки та етнології радянських народів. В цей час починається відродження кримськотатарської національної культури та самосвідомості. Спеціальним вивченням історії і

етнографії тюркомовних народів СРСР, кримських татар в тому числі, займаються тюркологічні дослідницькі центри. Всебічно вивчала історію і культуру кримських татар Таврійська вчена архівна комісія (ТУАК), яка була створена ще в 1887 р., але згодом, в 1923 р. перетворена на Таврійське товариство історії, археології, етнології (ТТІАЕ). Вивченням кримськотатарського етносу займалися також з 1922 р. московська організація – Російське товариство з вивчення Криму (РТЗВК) та з 1924 р. її Ленінградська філія. Відділення РТЗВК створювалися також у різних містах Криму і об'єднували кілька сотень кримознавців, результати етнографічних спостережень яких були опубліковані в журналі «Крим».

Серед дослідників цього періоду, які активно працювали в області кримознавства і етнографії кримських татар, також слід згадати У. А. Боданинського [127], А. Н. Бернштама [121], Б. Н. Засипкіна [192], Б. А. Куфтїна [237], А. Н. Самойловича [289], які побічно, так або інакше торкалися у своїх дослідженнях позначеної нами проблеми. Наприклад, відомий діяч кримськотатарської культури – У. А. Боданинський був організатором археолого-етнографічних експедицій, результатом яких стало виявлення і фіксація «незайманого історичного, побутового і фольклорного матеріалу» [127, с. 54].

Вагомий внесок в етнографічне вивчення Криму зробив Г. А. Бонч-Осмоловський. У 1923-1925 рр. він спільно з Ф. А. Фіельструпом виїжджав в етнографічні експедиції по Кримському півострову, вивчаючи матеріальну і духовну культуру кримських татар. У своїх повідомленнях, автор робить спроби з'ясувати етнологічну суть і історичну обумовленість вірувань і обрядів життєвого циклу [131]. Так, наприклад, Бонч-Осмоловський вказує що «уявлення про Аллаха і Магомета занадто абстрактне і неясне для кримського селянина. Значно ближче до нього стоять різні святі» [131, с. 96]. Автор відмічає, що, незважаючи на давнє вкорінення ісламу у кримських татар, вони частково все ще зберігають доісламські уявлення.

Проте незважаючи на цілеспрямоване вивчення кримськотатарської

історії і культури, історіографія цього періоду відрізняється своєю невеликою кількістю наукових праць. Це пов'язано з тим, що в 30-ті рр. було згорнуто програму «коренізації», що кардинальним чином вплинуло на розвиток етнографічного вивчення кримських татар. Почалася активна боротьба з релігією та релігійністю населення, переслідувалися служителів культу, закривалися мечеті і медресе, руйнувалися мусульманські могили. Деякі дослідники кримськотатарської культури були звинувачені у націоналізмі і відправлені у заслання.

Крім того в 1944 р. сталася подія, яка повністю припинила наукове вивчення історії та етнографії кримських татар – їхня депортація. За неперевіреним звинуваченням у пособництві німецьким фашистам кримські татари були примусово виселені з Криму до Поволжя і республік Середньої Азії. Так повністю припинилося наукове дослідження кримських татар.

Сучасний етап розвитку історіографії, що почався з кінця 80-х рр. ХХ ст. і триває до нашого часу, обумовлений, передусім, репатріацією кримських татар на свою історичну батьківщину, що призвело до відродження кримськотатарської самосвідомості та культури. Ці тенденції сприяли активізації наукового інтересу до вивчення кримськотатарської історії і народної культури. Проте, незважаючи на процес відродження кримськотатарської національної культури, робіт присвячених народним формам побутування ісламу у кримських татар не існує.

Серед історичної літератури цього періоду можна виділити три блоки, які відрізняються за об'єктом дослідження і методологічною основою. До першої тематичної групи відносяться праці авторів, які займаються етногенезом і етнічною історією кримських татар, досліджують появу і особливості функціонування ісламу в Україні, та в Криму зокрема. Ця тема розроблялася в працях таких провідних дослідників, як В. Є. Возгрін [147-148], Л. В. Войтович [146], В. Ю. Ганкевич [155] та ін. Останніми роками плідно досліджується історія ісламу і мусульманської цивілізації в Криму. Особливий інтерес з цієї проблематики викликають роботи О. Є. Бойцової

[129-130; 400], Д. В. Брильова [133], А. М. Меметова [252], Є. Озенбашли [265], З. З. Хайредінової [335].

Процес національного відродження отримав висвітлення в деяких роботах українських вчених, серед яких зазначимо В. Е. Григорьянца [166-167], О. А. Габрисяна [149-150], В. Є. Абдураїмова [80-81], Р. Н. Джангужин [174] та авторів колективної праці з цієї проблематики – Є. Бахревського, А. Єфімова і Д. Золотарьова [110]. Також серед українських науковців слід зазначити роботи співробітника Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України М. І. Кірюшко [212-214]. Серед російських дослідників процес відродження ісламу в Криму був досліджений співробітником Інституту етнології і антропології РАН С. М. Червоною [364-365]. Але як зазначалося вище, ці дослідники приділяли увагу саме історичним особливостям розвитку ісламу на Кримському півострові і лише спорадично торкалися вказаної нами теми.

Другий блок сучасної історіографії складають актуальні етносоціологічні дослідження так званого «політичного ісламу», які зараз активно розробляються в Криму. У цьому напрямку вивчення ісламу особливо відмітимо праці Е. С. Муратової, присвячені основним зовнішнім і внутрішнім ознакам процесу відродження ісламу в Криму [255-257]. Так, у своїй монографії «Іслам в сучасному Криму», під зовнішніми індикаторами автор має на увазі динаміку функціонування мусульманських громад, мечетей і медресе Криму, взаємодію кримськотатарського народу з Меджлісом, розглядає централізовані мусульманські структури України [255]. Внутрішні індикатори процесу відродження досліджені автором в іншій роботі «Кримські мусульмани: погляд зсередини», в якій представлені результати соціологічного дослідження на тему ставлення кримських татар до національних і релігійних організацій, органів влади і представників інших конфесій. Автор за допомогою соціологічного опитування дає відповіді на питання, які стосуються нашої проблематики, а саме – визначає, яке місце займає ісламська релігія в житті кримського татарина, наскільки

сумлінно дотримуються ним ісламські норми і настанови, звичаї і традиції. Проаналізувавши отриманні результати соціологічних досліджень, Е. С. Муратова приходять до висновку, що у значної частини респондентів переконання в глибокій вірі не пов'язане безпосередньо з виконанням обов'язкових норм ісламу – намазу, посту, виплати закята і відвідування мечеті. Автор стверджує, що переважна більшість кримських татар вважають себе мусульманами, але при цьому домінує ставлення до ісламу як до історико-культурної традиції свого народу [256].

Помітне місце серед досліджень з нашої проблематики займає колективна монографія «Ісламська ідентичність в Україні», в якій особливу увагу приділено питанням функціонування ісламських інститутів в сучасній Україні, їхнім основним характеристикам. Також в дослідженні проаналізована специфіка ісламської ідеології і досліджена рецесія ісламу і мусульман в українських дискурсивних практиках [199].

Попри величезну соціологічну роботу та значимість її результатів, автори не ставили собі за мету розглянути місце доісламських релігійних вірувань у побутовому житті кримських татар.

До третьої тематичної групи відносяться дослідження етнографічного характеру, серед яких особливо відзначимо дотичні до нашої проблематики дослідження поховальної обрядовості А. Єфімова [188], системи харчування кримських татар Н. Ебубекірової [380] і О. І. Лебедевої [240], календарної і сімейної обрядовості Р. Куртієва [236], В. Бушакова [134; 415], О. В. Соболевої [304-307].

Одними з перших досліджень, які мають досить докладний етнографічний опис кримськотатарських ісламських і календарних свят, є роботи Р. Куртієва. У цих дослідженнях автор на основі багатого фактологічного матеріалу розглядає причини появи і особливості святкування згаданих свят. Також автор наводить тексти пісень, що традиційно виконувалися під час святкування Навреза і Хидирлеза [236].

М. А. Хайрудінов у своїх роботах з етнопедагогіки і народного

виховання у кримських татар значну роль відводить ісламській релігії і мусульманській етиці і моралі, які відображені в обрядах і звичаях. Особлива увага приділена поховальному обряду кримських татар, дана класифікація кримськотатарських особистих імен, наводяться народні висловлювання і приказки пов'язані із забобонними уявленнями [336-338].

Достатньо детально розглянуто сучасний поховальний обряд кримських татар Н. О. Розинкою. В своєму дослідженні авторка, спираючись на власний польовий етнографічний матеріал, робить спробу знайти та пов'язати деякі звичаї та уявлення кримськотатарської поховальної обрядовості з християнською традицією. Такі особливості поховальної обрядовості дійсно мають місце та обумовлені асиміляцією кримських татар в результаті спільного проживання на одній території з іншими народами. Проте також авторка припускається декількох помилок, наприклад, плутає положення небіжчика в хаті з його положенням в могильній ямі. Передусім дослідниця робить такі висновки керуючись не положенням небіжчика відповідно до сторін світу, а відповідно до положення тіла в приміщенні. Помилковою також є інформація про те, що покійника виносять ногами вперед, як в українців [284, с. 55]. Кримські татари, як і інший тюркський народ Криму – кримські караїми, завжди виносять своїх небіжчиків головою вперед [280, с. 382], що є даниною давньотюркській традиції. Також певним недоліком цього дослідження є те, що авторка переважно спирається на інформацію, яка надана професійними кримськотатарськими істориками, етнографами, але яка в даному випадку є сумнівною і значно суперечить кримськотатарській традиції [284, С. 55, 57]. Незважаючи на ряд недоліків цього дослідження, головною цінністю цієї публікації все ж таки є те, що автор практично одною із перших зробила спробу вивчення кримськотатарського поховального обряду та ввела в науковий обіг значний об'єм етнографічного матеріалу.

Велике значення для нашого дослідження має спільна публікація дослідників М. М. Хоменка та О. П. Гончарова, що присвячена релігійності кримських татар на початку XXI ст. В цій статті автори, окрім висвітлення

питань поширення ісламу на теренах Кримського півострова та опису релігійних свят кримських татар, вперше зробили спробу виявити своєрідну форму кримськотатарського ісламу, здійснили пошук релігійної специфіки цього народу. Для з'ясування характеру релігійності кримських татар, дослідники шляхом вивчення основних параметрів мусульманської набожності, а саме знання ісламських релігійних текстів – Корану та Суні, а також визначення ступеня дотримання загальних обов'язків мусульманина (виконання намазу, утримання під час посту тощо), виявили таку специфіку кримськотатарської релігійної культури, згідно якої трактування ісламської релігійності дуже відрізнялося серед освіченою категорією мусульман та рядовими віруючими. Також в результаті свого дослідження автори приходять до висновку, що незважаючи на те, що більшість кримських татар вважають себе мусульманами, все ж вони мають слабкі знання про зміст Корану та Суні, основні канони ісламу, погано виконують основні мусульманські настанови [350].

Позитивної оцінки заслуговують роботи О. В. Соболевої, які присвячені кримськотатарській народній традиції паломництва до святих місць в Криму. Дослідження культу поклоніння місцевим мусульманським святим місцям проведено на базі польових експедицій автора, на підставі яких О. В. Соболевою була розроблена класифікація святих місць, згідно якої святі місця Криму діляться на загальнокримські, регіональні і локальні. Також автором наводиться важлива інформація про певну «спеціалізацію» місць паломництва, розглядаються традиційні релігійні практики на місцях азівів, такі як жертвопринесення, колективне моління і т. ін. В результаті цих досліджень автор обґрунтовано приходить до висновку, що кримськотатарська традиція поклоніння святим місцям містить в собі як ісламські, так і неісламськими риси. На думку автора, в традиції шанування азівів простежується зв'язок з культом шанування сил природи (води, землі, рослинності), з аграрним календарним культом, культом поклоніння предкам, культом печер. Також велике значення мав екологічний чинник, що

відобразилося в шануванні азизів джерел, колодязів і річок [304-305].

Таким чином, історична література про іслам у кримських татар представлена безліччю робіт на історичну, соціологічну і етнографічну тематику. Проте вони в основному носять характер окремих епізодів по вивченню форм побутування народного ісламу. Узагальнюючих досліджень з цієї тематики не існує.

1.2. Аналіз джерельної бази

Джерелознавчу базу дослідження складають писемні джерела, а саме арабські та давньоруські хроніки та записки іноземних мандрівників, а також археологічні, етнографічні і лінгвістичні джерела.

Важливою складовою писемної джерельної бази з історії кочового населення Південної України, яке сповідувало іслам є *записки арабських хроністів та мандрівників*. З цих наративів ми залучили корисну для нашого дослідження інформацію щодо визначення часу і обставин проникнення ісламу на терени Південної України, оскільки це питання і до нашого часу залишається маловивченим. Досі достеменно невідомо навіть час проникнення ісламу. Як правило, в узагальнюючих роботах вказується на той факт, що іслам став офіційною релігією в Золотій Орді на самому початку правління хана Узбека (1312-1341 рр.) [399, с. 281-282]. Однак активне його проникнення в цю державу почалося значно раніше, а вкоренилася нова релігія серед широких верств населення степу – значно пізніше [139, с. 7]. Інформація про насадження ісламу в Орді за правління хана Джанібека, сина Узбека, підтверджується в наступному повідомленні: «Весь улус Узбека він навернув до ісламу, зруйнував усі капища ідолів, спорудив і облаштував багато мечетей і медресе. Багато людей чудових і вчених із різних країв і сторін держав ісламу направились до його двору. ...Всі звичаї держав ісламу ввів в тій державі він» [70, с. 305].

Перші згадки про прийняття ісламу населенням Південної України стосуються печенігів. Не дивлячись на те, що більшість джерел того часу

знають цих тюркомовних кочівників як «найжорстокіших із усіх язичників», спроби християнізувати котрих закінчилися повним провалом [31, 314]. Однак в творах двох арабських середньовічних авторів – Аль-Бекрі і Аль-Гарнаті – незалежно один від одного стверджується, що печеніги прийняли іслам.

Так, арабський автор XI ст. Аль-Бекрі в своїй Книзі «Шляхи і держави» наводить інформацію про слов'янські народи та їх сусідів, зокрема він повідомляє про печенігів наступне: «І розповідали багато хто із мусульман, які були в полоні в Константинополі, що печеніги дотримувалися віри Маджусів [161, с. 311] (тобто язичництва – Х. О)]. Але після 400-го року гіджри [тобто після 1010 р. – Х. О.] стався в них полонений із мусульман, вчений богослов, який і пояснив іслам деяким із них, в результаті чого ті прийняли його. І наміри їх були щирі, і стала поширюватися між ними пропаганда ісламу. ...І всі вони тепер мусульмани та в них є вчені і законознавці, і чтеці Корану» [48, 59-60].

Можна було б скептично ставитися до цього повідомлення, тим більше, що воно є компілятивним – Аль-Бекрі ніколи не залишав іспанської землі, але воно знаходить підтвердження в іншого іспано-арабського автора XIII ст. Абу Хаміда аль-Гарнаті, котрий особисто проїжджав через Східну Європу і занотував власні спостереження.

Перебуваючи в Києві він зустрів «тисячі магрибців», яких він, за не зрозумілих причин, називає печенігами (дослідники загалом пояснюють це тим, що у печенігів були легенди про їх західне походження). Він розповідає: «І зустрів я людину із багдадців, якого звати Карім ібн Файруз ал-Джаухарі, він був одружений на [доньці] одного із тих мусульман. Він влаштував цим мусульманам п'ятничну молитву і навчив їх хутбі, а вони не знали п'ятничної молитви» [28, с. 37]. Таким чином, це повідомлення є одним із найперших повідомлень існування мусульманської громади в Києві.

Враховуючи особисту присутність автора в Києві, його відверта характеристика тюрків України як «поганих мусульман» і детальний опис

зусиль для роз'яснення догматів ісламу, можна допустити, що свідчення аль-Гарнаті про сповідання частиною цього народу ісламу відповідає дійсності.

Звичайно, є деякі неточності в цьому повідомленні. Наприклад, це повідомлення аль-Гарнаті пізніше (в 1150 р. він проїжджав через Київ), воно відноситься до часу, коли печеніги давно перестали бути панівним населенням в степах, де гегемонія перейшла до кипчаків (половців), а окремі групи печенігів жили в іноетнічному середовищі (Київській Русі, Угорщині, Візантії, Хорезмі), поступово асимілюються і втрачають свою ідентичність.

Про більш сприятливі часи для поширення ісламу на території сучасної України, які склалися після західного походу монголів 1236-1242 рр., коли частина території сучасної України ввійшла до складу монгольської держави Джучидів-Чингизидів розповідається в творі персидського історика XIII ст. Джузджані. Ці події описуються в його праці з загальної історії («Табакат-і Насирі»), де він писав: «Він (Бату) був людиною вельми справедливою і другом мусульман; під його керівництвом мусульмани проводили життя привільно. В таборі і у племен його були облаштовані мечеті з громадою тих, які моляться, імамом і муезіном...». І далі додає зовсім неймовірно: «Деякі люди, які заслуговують на довіру розказували наступне: Бату крадькома зробився мусульманином, але не викривав цього і виявляв послідовникам ісламу повну довіру» [71, 15-16]. Зрозуміло, ніяким мусульманином Бату не зробився – далі у Джузджані наводиться опис поховання Бату за язичницьким обрядом. Просто це свідчення того, в яких сприятливих умовах опинилися мусульмани в Орді.

Інший хан, Берке (1257-1266/67 рр.), який продовжував політику хана Батия, ще до вступу на престол приймає іслам. Відповідно до існуючого повідомлення Джузджані, Берке з юних років вивчав Коран під керівництвом одного з імамів в Ходженті, а іслам ханафітського напрямку прийняв від суфійського шейха Сейф ад-Діна Бахарзі, який мешкав в Бухарі [71, 17-19].

Відомості про прийняття ісламу на теренах України містяться і в інших арабських істориків та хроністів кінця XIII – початку XV ст. Так, про

ісламську релігію згадується у творі Ібн Арабшаха, який в 1412 р. був у Криму. Ібн Арабшах став відомим завдяки своєму твору про Тамерлана, уривки з якого, які стосуються Золотої Орди, були перекладені на російську мову і опубліковані В. Г. Тізенгаузенем [70]. У своєму описі Дешт-і-Кипчаку часів Тимура Ібн Арабшах повідомляє, що Берке був «перший султан, котрий ісламізував [кипчаки] і розгорнув знамена релігії мусульманської», а до нього кипчаки «були тільки ідолопоклонниками та багатобожниками (ahl sirk), які не знали ні ісламу, ні правдивої віри (iman). Деяки з них і досі поклоняються ідолам» [70, с. 457].

Інший єгиптянин-енциклопедист, автор відомої енциклопедії мамлюків «Крайня межа бажання в науках словесності» Ан-Нувайрі повідомляє: «Цей Берке зробився мусульманином і іслам його був чудовим. Він спорудив маяк віри і встановив обряди мусульманські, проявляв повагу правознавцям, наблизив їх до себе, здружився з ними, і побудував в межах своєї держави мечеті і школи. ... Дружина його ... (також) зробилась мусульманкою; вона влаштувала собі мечеть із шатрів, яку возила із собою» [70, с. 150-151]. «Берке був прихильним до мусульман... Він поважав вчених і шанував набожних, до яких у нього виявляли пошану... Мечеті свої, які складалися із шатрів, вони возять з собою. Є в них імами і муедзини, і здійснюють у них всі 5 молитов (мусульманських)» [70, с. 204].

Про особливе значення для території України, в плані успішного поширення ісламу, поселення, яке засноване за підтримки в Криму в 1260 - 70-х рр. турків-сельджуків на чолі з Ізетдіном Кейкавусом, мешканці якого вже сповідували до того часу цю релігію, повідомляє нам історик-хроніст XIII ст. Ібн-Бібі в «Сельджук-наме»: «Бог Всевишній спонукав Саін-хана [так він називає правителя Золотої Орди] надіслати велике військо для звільнення султана Ізз ед-діна. Випадково в цьому році були сильні морози, ріка Дунаб замерзла, і всьому війську вдалося переправитися через неї. Султана звільнили з тієї в'язниці і відправили до Берке. Коли султан прибув до нього, (його) обласкали і подарували в ікт (у власність) Солхад и Сутак (Солхат

[совр. Старый Крым] и Судак)» [70, с. 103]. Тут султан і помер в 1278 р., заповівши свої володіння старшому сину – Гіяс ед-діну Масуду II.

Інші турецькі джерела вказують, що до переселення в Крим Ізедін Кейкавус деякий час зі своїми підданими мешкав в Добруджі, і пов'язують його з бурлакуванням легендарного Сари Салтика, котрий, як підкреслюється в чисельних народних переказах, пов'язаних з його іменем, приніс іслам багатьом народам Східної Європи. В творі Язиджиоглу Алі «Теваріх-і Ал-і Селчук» розповідається про перехід, здійснений Сари Салтиком разом з Ізетдіном Кейкавусом II і турецькими родинами із Анатолії, на початку – в Ізник, звідти – в Юскюдар, а потім – в Добруджу, де він зупиняється в місті Бабадаг. Ці ж самі події описані і в «Теваріх-і Ал-і Осман» Кемалю паша-заде і в Огуз-наме «Сейид Локмана». В останньому творі навіть вказується дата переходу Сари Салтика із Анатолії до Балкан – 1263 р. (622 р. хіджри) [70, с. 29].

Сари Салтик – герой, який брав участь в священних війнах при оволодінні сельджуками Анатолією і Балканами, завдяки своєму героїзму і святості він ще за життя перетворився в легендарну особистість. В легендах про його життя, які збереглися, переплетені перекази і про інших святих і воїнів ісламу [83, с. 26]. Достатньо сказати, що за честь володіти могилою Сари Салтика боротьбу веде декілька міст в різних кінцях Східної Європи. Але можна припустити, що під цією постаттю, діючою в Добруджі і Криму разом з Ізедіном Кейкавусом II, приховується реальна історична особа.

Таким чином, можна стверджувати, що турецько-сельджукське населення, яке сповідувало іслам, вкоренилося в Східному Криму в 1260-1270-х рр. Враховуючи археологічні дані про зміну з другої половини XIII ст. культури Східного Криму, яка набула анатолійського вигляду, дані топонімії – переважання в гірському та південнобережному Криму тюрко-огузських, в тому числі – етнімічних назв і пізніх писемних джерел, які малюють картину розвиненого ісламу в цьому регіоні, можливо з впевненістю стверджувати, що охарактеризоване переселення зіграло велику роль, з

одного боку, на процес етногенезу кримських татар, а з другого – на вкорінення ісламу на півострові. Про це свідчить також повідомлення хівинського хана та історика Абу-л-Газі (XVIII ст.), який сповіщав, що за народними переказами до Криму в XIII ст. переселилися з Ірану туркмени-салори [225, с. 72]. С. П. Поляков вважає, що про правдивість тих переказів може свідчити існування надгробків у вигляді «дворогих» пірамідок як в Туркменії, де вони належать салорам, так і в Криму, куди їх через Передню Азію могли принести саме туркмени [279, с. 102-103, 122].

Цікавим джерелом є твір «Подарунок тим, хто споглядає на диковинки міст і чудеса мандрів» Ібн Баттути. Цей відомий арабський мандрівник і купець за деякими джерелами на початку 1332 року прибув до Керчі, добираючись до літньої ставки хана Узбека, відвідав Кафу, Солхат, Азов. Його опис також багатий відомостями етнографічного і культурно-побутового характеру [38].

Роботи арабських істориків містять інформацію, що відрізняється значною точністю і достовірністю. Наприклад, Ібн Баттута дотримувався найточнішого методу документації, ручався в правдивості своїх повідомлень, в інших випадках обмежувався посиланнями на джерела. Ці особливості роботи арабських хроністів надають величезну цінність їх джерелам.

В *давньоруських джерелах* описуються інші тюркські кочівники Східної Європи – половці (кипчаки, кумани), які прийшли на зміну печенігам з другої третини XI ст. Не можна казати, що за часів половців іслам був широко розповсюджений, оскільки давньоруські літописи змальовують їх як закоренілих язичників. Наприклад, в «Повісті временних літ», в її недатованій частині, цей народ характеризується так: «Так само оце й нині, при нас, половці тримають закон предків своїх: кров проливати і вихвалитися цим. І їдять вони мертвечину і всяку нечисту, хом'яків і ховрахів. А [за себе] беруть вони мачух своїх і ятрівок, і інші [сповняють] звичаї отців своїх. А ми ж, християни, – скільки [єсть] земель, що вірують у святую трійцю, і в єдине хрещення, і в єдину віру, – закон маємо один, оскільки ми в Христа

охрестилися і в Христа втілилися» [52, с. 10].

Існують і прямі свідчення про релігію кипчаків, а саме про поширення в них шаманізму, тотемістичних вірувань, культу предків, анімізму. Наприклад, наявність шаманістичних і тотемістичних вірувань пояснює наступний епізод з «Повісті временних літ»: в 1097 р. (уточнена дата події – 1099 р.), під час загострення міжусобної боротьби серед Рюриковичів, Давид Волинський, до цього змушений шукати притулок у польського короля Владислава, повернувся на Русь і уклав союз з Боняком, одним із відомих ватажків кипчакського об'єднання. Об'єднані сили союзників обернулися проти угорців, які були запрошені їх руськими суперниками на поміч в довготривалих сутичках. Напередодні вирішальної битви Боняк опівночі від'їхав далеко від табору союзників. Згідно літопису, він почав вити по-вовчому, і на його вий відгукнулося багато вовків. Коли Боняк повернувся, він запевнив Давида, що тепер «ми переможемо». Використовуючи звичайну кочову тактику удаваного відступу, Боняк заманив угорців до пастки, що й стало причиною тяжкої поразки останніх [52, с. 153].

Не дивлячись на те, що половці в давньоруських літописах представлені язичниками, але окремі факти переходу деяких груп половців до ісламу ймовірні. Особливо це стосується тієї частини цього народу, яка мешкала не на руському прикордонні, а на сході Дешт-і-Кипчаку, по сусідству з Хорезмом та державою Караханідів, куди іслам проник значно раніше, ніж в степи Східної Європи. І можливо, що східні половці-мусульмани потрапляли і на захід розселення цього народу. Свідченням цього можуть бути мусульманські особисті імена, які зафіксовані у половців в давньоруських літописах, такі як Айдар (1168 р., можливо, від араб. *Ḥaidar* حيدر «лев», прізвисько праведного халіфа Алі, так як в багатьох тюркських діалектах початкове –h випадає) [60, с. 236] і Амурат (от араб. *Murād* مراد букв. «бажання»), про якого повідомляється, що він в 1132 р. хрестився (!) в Рязані [60, с. 158].

Про це свідчить протиставлення в давньоруських джерелах мусульман –

дав.-рус. бесурмен (яких добре знали на Русі, так як в цей час населення сусідньої Волзької Булгарії сповідувало іслам) і половців. Так, в Іпатіївському літописі під 1184 (6692) р. повідомляється: «Прийшов був окаяний, і безбожний, і треклятий Кончак із безліччю половців на Русь, похвалившись, що візьме городи руські і попалить вогнем. Він бо знайшов був мужа такого, бусурмени, який стріляв живим огнем» [52, с. 355]. Тобто у половців Кончака на службі з'явився мусульманин, котрий вмів стріляти «живим вогнем». Таким чином, ясно, що самі половці мусульманами не були.

Відомості з релігійних вірувань кримських татар і ногайців істотно доповнюються описами, представленими подорожніми *записками західноєвропейських мандрівників*. Серед широко спектру інформації про міграції, територіальне розселення, соціально-політичну організацію, традиційне господарство, варто відмітити Робера де Кларі, учасника захоплення Константинополя в 1204 р. В своєму звіті про Четвертий хрестовий похід він говорить про куманів, як кипчаків називають західні джерела, що «вони не поклоняються нікому, окрім першої тварини, з якою зіткнувся вранці, і той, хто зіткнувся з цією твариною, поклоняється їй впродовж дня, незалежно від того, що це була за тварина» [161, с. 320]. Подібне свідчення знайдено в «Rhetorica Novissima» та «Mirra» Бонкомпангуса (близько 1170 р. – не раніше 1240 р.), відомого ритора, котрий відмічає, що «є деякі серед куманів і інших, які мешкають поблизу Русі і Прусії, хто серйозно вважає, що існує стільки ж богів, скільки живих істот, тому вони вклоняють коліна навіть перед звірами і рептиліями, з якими випадково зустрінуться вранці» [161, с. 320].

Серед західноєвропейських мандрівників подорож на територію Кримського півострова одним із перших здійснив французький чернець-францисканець Гільйом де Рубрук. Результатом його спостережень стала праця, яка вважається блискучим твором середньовічної географічної літератури – «Подорож у східні держави» [68]. До степів Південної України, в ставку хана Бату, Гільйом де Рубрук відправився 1252 р. за дорученням

французького короля Людовика IX, залишив цікаве повідомлення про Центральну Азію, значно збагатив знання про культуру і побут кочових тюркських народів. Наприклад, він залишив цінне для нас повідомлення про їжу і напої, зокрема, про спосіб приготування кумису: «вони наливають його у великий бурдюк, або бутель (butellum), і починають бити по ньому пристосованою для цього деревинкою; величина її внизу з людську голову, а усередині вона просвердлена. Як тільки вони починають збивати, молоко починає кипіти, як нове вино, і окисати, або бродити, і вони його збивають до тих пір, поки не витягнуть олії. Тоді вони пробують молоко і, якщо воно належно гостре, п'ють. Бо воно при питві щипає язик так само, як вино з додаванням свіжого винограду, а коли людина перестає пити, воно залишає на язиці присмак мигдалевого молока і надає багато задоволення нутрошам людини, слабкі ж голови навіть оп'яняє» [68, с. 97].

У Північному Причорномор'ї побував також видатний дипломат Венеціанської республіки Йосафат Барбаро, який залишив твір про дві свої подорожі: в Тану (1436-1452 рр.) і в Персію (1473-1479 рр.) [26]. В цьому описі мова йде передусім про політичні взаємовідносини між татарами і турками та італійцями, колонії яких знаходилися в Причорномор'ї. Також цей твір містить географічні та етнографічні відомості про мешканців степів Північного Причорномор'я і Приазов'я, зокрема про релігію мусульман Південної України. Барбаро зазначає, що: «Магометанська віра стала звичайним явищем серед татар вже близько ста десяти років тому. Правда, раніше тільки небагато з них були магометанами, а взагалі кожен міг вільно дотримуватися тієї віри, яка йому подобалася. Тому були і такі, які поклонялися дерев'яним або ганчірковим істуканам і возили їх на своїх возах. Примусове же прийняття магометанської віри відноситься до часів Едігея, воєначальника татарського хана, якого звали Сідахамет-хан. Цей Едігей був батьком Науруза; про нього-то і піде тепер мова» [26, с. 141].

Свідчення, що наведені в творі Барбаро викликають довіру, так як він прожив серед татар протягом 16 років, спостерігаючи не властиве для

європейця життя кочівників і добре володів тюркськими мовами, добре орієнтувався у побуті татарської Орди та навіть мав мусульманське ім'я Юсуф. Барбаро відмітив цікавий і маловідомий факт: «землеробство у татар, їх дуже багаті урожаї, удосталь зерна, яке продається ними» [26, с. 151]. Він повідомляє, що сівба серед татар мала систематичний характер «з виїздом на визначене ханом місце; на ці поля вирушають з дружинами і дітьми, женуть необхідних для роботи тварин, везуть насіння. Після оранки і сівби усі повертаються в орду. Коли хліб дозріє, хан знову виводить своїх землеробів на поля для прибирання; туди ж з'їжджаються закупники зерна. Урожай буває іноді настільки багатий, що частину його залишають в степу».

Ще один венеціанський дипломат і мандрівник Амброджио Контаріні, якому також довелося спостерігати побут татар практично одночасно з Барбаро, але який бачив ці степи лише проїздом і нічого не знав про землеробство у татар, пише, що «татари зовсім не уявляють собі, що таке хліб, хіба тільки і бачили його ті, кому довелося побувати в Москві» [26, с. 213]. Хоча твір Контаріні і був виданий першим з двох «Подорожей до Персії» (1487 р.) венеціанських дипломатів, але нариси Барбаро хронологічно відносяться до більш раннього періоду. Твір Контаріні, на відміну від нарису Барбаро, написаний простим оповідальним стилем, без історичних коментарів, але його цінність полягає в тому, що він співпадає з відомостями Йосафата Барбаро та дає ретельні вказівки щодо топографічних і хронологічних даних.

Підтверджує інформацію про існування у кочівників ногайців землеробської системи господарювання польський вчений Матвій Меховський в своєму історико-географічному творі «Трактат про дві Сарматії» (1517 р.). Попри те, що ця праця носить компілятивний характер, передбачається, що автор при описі побуту ногайців користувався усними першоджерелами і, можливо, навіть методом безпосереднього спостереження [55, с. 1-40]. Так, Меховський досить детально описав традиції харчування у тюрків Південної України: «Деякі з них відкривають і засівають просом одну

дві або три смуги завдовжки в три-чотири югера і більше. З проса вони готують страви і байрам (bairam), тобто тісто. У них немає пшениці, немає і ніяких овочів, але багато дрібної і великої худоби, а особливо коней і кобил, які слугують їм і для їзди, і для харчування. Вони роблять коням надрізи і рани, а кров споживають разом з просом або окремо. М'ясо великої і дрібної худоби і конину вони їдять в напівсирому вигляді. Коней, здохлих напередодні, просто або навіть від хвороби, вони охоче споживають, вирізавши тільки заражене місце. П'ють воду, молоко і пиво, зварене з проса. Воду турки і татари називають су: іноді татари говорять суга (suha), і це означає вода. Пиво ж просяне або зроблене з проса вони звать буза (buza), а росіяни – брага (braha). Особливо вони цінують молоко капризунів (komiz), тобто кисле, тому що воно нібито і зміцнює шлунок і діє, як проносний засіб. На бенкетах і приймаючи гостей вони п'ють араку (araka), тобто молоко, що перебродило, дивно і швидко п'янке» [55, с. 60].

Одним з найповніших і достовірніших джерел, починаючи від звичаїв і побуту татар і закінчуючи різноманітною інформацією про внутрішню і зовнішню політику Російської держави, економічний розвиток Східної, Центральної, частково Північної Європи і Азії, громадську думку і культуру, містяться в «Записках про Московію», які написані досвідченим австрійським дипломатом С. Герберштейном, який двічі (1517, 1526 рр.) мав можливість спостерігати побут кочівників [32].

Важливим історичним джерелом для реконструкції культури ногайців середньовіччя є твір Михалона Литвина «Про характер татар, литовців і московитів» (1550 р.). Твір потребує критичного ставлення, так як має яскраво виражений полемічний характер. В ньому вихваляються мусульманські «священнослужителі, які «проповідують свою релігію з невтомним завзяттям», «свято шанують правосуддя», які «не жадібні, не пихаті», але «лагідні, смирні, старанні у своїй службі». Татари біля Литвина опиняються хранителями старих, добрих звичаїв. Саме мусульмани наслідують канони Біблії, забули ж про них литовці [51, с. 71].

Інтерес становлять ще ряд описів тюрків кочівників Великої Ногайської Орди і частково Північного Причорномор'я. Серед них записки англійського дипломата Антоні Дженкінсона, який чотири рази (з 1557 по 1571 рр.) побував в Росії в якості посла [37]. Він залишив опис ворожіння на баранячій лопатці [37, с. 48], який довго зберігався у кочівників навіть після прийняття ісламу. Інший мандрівник, який залишив опис ногайців, – Георг Тектандер фон-дер-Ябель. Він був секретарем Стефана Какаша та виконував дипломатичну місію в Персії. Тектандер склав детальний опис своєї подорожі 1602-1605 рр., в якому повідомляються цікаві відомості про ногайців Великої Орди. Ці відомості можна екстраполювати і на близьких за етнічним походженням до них причорноморських татар і ногайців [40].

Цінним першоджерелом, що містить дані про орографію, гідрографію, природні багатства, епіграфічні пам'ятки Криму та Причорномор'я, являється географічний нарис Мартіна Броневського «Опис Татарії», який він склав, коли був послом короля Стефана Баторія в Криму в 1578-1579 рр. Важливе значення в його нарисі має опис народних звичаїв татар, їхнє походження та можливий генетичний зв'язок з туркменами, які під час пересування із Середньої Азії в Анатолію не могли не взаємодіяти з тюркськими групами, в тому числі – і з кримськими татарами, що мешкали на тій території. Так, Мартин Броневський писав: «Кремь, чи по-татарськи Кримь... Здається, що в ньому мешкав великий *народ Магомета, який прийшов туди з Азії* [тут і далі – курсив наш. – О. Х.], вже в останні часи *до прибуття генуезців до Тавриди...* Багато турків і татар, які там мешкають, і деякі греки говорять про те, що *їх пращури завжди пам'ятали, нібито це місто, колись було заселене народом персидським* и яке вшановували першим із міст...» [30, с. 346]. Крім того, в культурі кримських татар, що й відмічається багатьма дослідниками, дуже багато іранських за походженням елементів. Цікаво, що спомини про туркмено-сельджукське походження населення Східного Криму довгий час зберігалися серед місцевого населення.

Значний інтерес мають твори ченців Домініканського ордену, один із

них уродженець Мессіни – Жан де Люк, який здійснив свою подорож до Криму в якості католицького проповідника приблизно між 1620-1640 рр. Татарською мовою де Люк не володів, проте йому вдалося досить точно передати не лише те, що він побачив, але і те, що почув. Тому це джерело користується популярністю і витримало вже багато видань [53]. Перевагою його праці є те, що він залишив опис поховального обряду перекопських ногайців: «покійників обгортають в табу чи кладуть в дерев'яну труну, покривають їх обличчя чимось подібним до полотна, яке називається ними кези.... В ногах і головах похованих дівчат кладуть гілки дерев із різнокольоровими стрічками або букети квітів» [53, с. 339]. Характеризуючи буджакських ногайців, він додає: «Під час поховання вони додержуються тих же обрядів, що і перекопські татари, з тією тільки різницею, що насипають над могилою багато землі – курган, щоби завадити звірам відрити труп» [53, с. 339]. Хоча з опису неможливо повністю реконструювати поховальний обряд ногайців, але вже з нього видно, що устрій могили мав синкретичний мусульмансько-язичницький характер (погребіння у труні, покладання у могилу різних предметів, насипання курганів). Цей опис свідчить, що мусульмани-кочівники намагалися зберегти свої прадавні традиції перед тими, хто вимагав від них суворого дотримання мусульманського ритуалу.

Інша праця домініканського вченого Дортеллі д'Асколі «Опис Чорного моря і Татарії...» примітна передусім тим, що її автор на початку XVII ст. прожив більше десяти років в Криму і знав місцеві мови (турецьку, грецьку, вірменську) [36]. Через велику кількість наданих відомостей, за їх точністю, докладністю і достовірністю відносно Криму, цей опис займе видатне місце, не лише не поступаючись, але і багато в чому перевершуючи кращі, найповніші відомості Броневського і Боплана: перший на півстоліття передував нашому авторові, але був в Криму недовго, та й то послом, – особою примітною і усіма підозрюваною; другий писав майже одночасно з д'Асколі, але в Криму зовсім не був.

Джерелознавчому аналізу, мабуть, найбільш відомого опису України,

що належить перу французького військового інженера і картографа Гійома Левассера де Боплана [29], який був на території України в 1630-1640 рр., присвячена багато літератури [171]. Тому немає необхідності зупинятися на цьому спеціально. В цілому, його відомості носять достовірний характер і отримані з першоджерел, а деякі вигадки (наприклад, про те, що татари народжуються подібно до кішок сліпими, або про те, що у кожного з них є в кишені «нюрнберзькі годинники») – очевидні.

«Опис подорожі в Московію» професора Лейпцігського університету Адама Олеарія – один з найзнаменитіших і інформативних творів цього жанру. У своїх записках Олеарій, який відвідав в середині XVII ст. низку країн Східної Європи, зокрема описує зовнішній вигляд ногайців Великої Орди, господарство, кухню, релігійні уявлення [61]. Олеарій вказує на збереження серед ногайців пережитків доісламських вірувань, серед яких обряд вивішування голови тварини, як своєрідного оберегу: «На ньому [острові Перуле] стояв високий дерев'яний дім, над яким на довгому колі була поставлена овеча голова. Нам повідомили, що тут похований татарський святий, біля могили якого татари, як і деякі перси, коли вони збираються їхати через море або коли вдало перебралися через нього, колють вівцю, приносять її частину в жертву, а залишок з'їдають як жертвну трапезу; при цьому з особливими церемоніями здійснюють вони свою молитву. Голова вівці залишається на колі до тих пір, поки не здійсниться нова жертва чи поки голова сама не звалиться. Це місце у руських називається «татарським кладовищем»» [61, с. 358-359].

Інший автор, який детально описує давньотюркський культ предків та об'єкти природи – Евлія Челебі, відомий турецький мандрівник XVII ст. Його «Книга подорожі» є щоденником, де іноді повідомляються унікальні відомості історичного, етнографічного і філологічного характеру [74]. На території Північного Причорномор'я Евлія Челебі побував тричі – в 1656-1658 рр., в 1660 р. і 1666 р. Крім того, знав арабську, персидську, грецьку, сирійську, татарську мови, історичну і географічну літературу.

У своїй «Книзі подорожей» Евлія Челебі характеризує деякі побутові особливості ногайців, а також описує різні повір'я і легенди ногайців, широко використовуючи переклади і легенди, оповідання і повідомлення, а також листи осіб, з якими йому доводилося спілкуватися. Евлія Челебі дуже часто звертався також до епіграфічних джерел та історичних творів. Серед останніх є праці не лише на арабській і персидській, але і на грецькій і латинській мовах. Нерідко він звертався до спогадів і навіть домислів. Тому користуватися свідченнями Евлії Челебі без досить критичного ставлення до них неможливо. Проте велика кількість різнобічного фактичного матеріалу, численних унікальних відомостей робить працю Евлії Челебі виключно важливим джерелом для вивчення земель і народів, які він відвідав [74, с. 5-14].

Дуже точну характеристику «Книзі подорожей», або «Історії мандрівника» Евлії Челебі дав В. В. Бартольд: «...оригінальна географічна праця на турецькій мові – опис подорожей Евлії Челебі – через велику кількість матеріалу (географічного етнографічного і лінгвістичного), що далеко залишає за собою праці класичних арабських географів, хоча, з іншого боку, включає в себе значний елемент явної вигадки» [95, с. 114].

Він докладно описує міста і деякі сільські поселення Буджака, вказуючи на їх етнічний склад, описуючи мечеті, які знаходяться в них, і тому подібне. Найбільш важливим є його опис культу святого Міяк-баба, який розкриває особливості світогляду і релігійної практики ногайців. Процитуємо це повідомлення: «Татари називають це місце Міяк-гечіт. Це – страшна переправа на березі Дністра, тому що річка тут подібна морю. І [якраз] тут знаходиться місце поклоніння під назвою Міяк-баба-султан. У перекладі з татарської мови це означає – «Масляний Баба».

[Говорять, що] одного разу населення [тутешніх] областей попросило одного святого [вчинити] диво. І тоді він сказав: «У мене нічого немає, і я подібний до порожньої торби. Адже для святих показати диво так само скрутно, як жінкам показати що-небудь сокровенне або кому-небудь

перенестися в загробний світ. Ступайте, агні, – попросив він, – нічого дивовижного у мене немає».

Врешті-решт, не зумівши позбавитися від них, він в той же час звернувся до Дністра і промовив: «О велика річка! По велінню всевишнього Аллаха нехай тече тут чиста жовта олія і сало». І в ту ж мить по волі Аллаха по Дністру почала текти жовта олія. Три дні і три ночі текла олія, і поверхня Чорного моря покрилася олією, та яка досягла навіть Середземного моря. Населення Бендер, що знаходилося на березі моря, зібрало стільки олії, що неможливо ні описати, ні розповісти. І коли усі дізналися про це диво, святий був вже мертвий. Його поховали на цьому самому місці.

Згодом там хани побудували над кам'яною будівлею високий купол, який і донині зберігся. Поруч поховано багато тисяч мучеників і праведників» [74, с. 196-197].

Деякі відомості про побут ногайців повідомляє француз Ферран – лікар при кримському ханові Девлет-Гіреї, що здійснив в 1709 р. подорож через землі ногайців з Криму в Черкесію [73]. Ферран описує наступний язичницький ритуал, який здійснювався при народженні дитини: «родичі і друзі стають біля воріт батьківського дому і починають жахливий шум і брязкання молотками в пусті чани, щоб цим, як вони говорять, злякати і прогнати диявола від дитини» [73, с. 43]. Детально розповідає Ферран і про заборони, яких дотримувалися в «нещасливий рік»: «В такі роки не носять вони навіть зброю, вважають, що це може призвести до погибелі того, хто її носить і спричинити йому смерть. Вони запевняють, що заповіт цей переданий їм одним із пророків, і що ніхто не повертався, якщо відправлявся на війну в цей небезпечний рік. Весь час проводять вони тоді в пості і молитві; їм забороняється тоді одружуватися, чи носити при собі тяжкість в один фунт, але коли мине фатальний небезпечний рік, роблять для друзів і родичів великий бенкет і напиваються досхочу...» [73, с. 46].

Серед інших джерел слід згадати записки невідомого турецького автора, який розповідає про Валахію, Молдавію і Україну, і, зокрема, описує

буджакських ногайців. Ці записки датовані 1740 р., були перекладені російською мовою і опубліковані Михайлом Губогло [35]. Джерело містить ретроспективні відомості про Буджакський край, «раніше званий Сераб», тобто Бессарабія, міста і селища [267]. Цей невідомий, але компетентний спостерігач так характеризує виконання ногайцями намазу: «Ці татари дотримуються ханефітського обряду і моляться за своїми особливими приписами», «в походах татари просуваються повільно, дотримуються суворої дисципліни і навіть моляться п'ять разів. При поверненні, навпаки, хоча і роблять по п'ять зупинок, про азан і молитви забувають [35, с. 144, 152].

Досить цінні записки про «варварські народи, що мешкають на берегах Дунаю і Понта Евксинського» належать перу французького дипломата Шарля де Пейсонеля, який в 1754-1758 рр. був консулом Франції при дворі кримського хана. У своїх записках поряд з описом політичного і соціально-економічного становища, досить інформативно висвітлені питання побутової культури і релігії причорноморських татар [419]. Ще одним мандрівником, що залишив нотатки про цей народ, був австрійський купець Ніколас Ернст Клеєман. Про свою подорож через Буджак і Крим в Малу Азію в 1768 р., 1769 і 1770 рр. Клеєман згодом написав твір «Подорож з Відня через Белграду до Килинови через землі буджакських татар, через Каушан і Бендер, через землі ногайських татар в Крим в 1768, 1769 і 1770 роках» [42].

Не завжди можна визначити чи є джерела компілятивними чи ні. Буває так, що в джерелах, які ми вважаємо компілятивними, міститься інформація з першоджерела, але яка до наших днів не дійшла. Наприклад, російський історик Татіщев у своїй «Історії» використав тексти літописів, які, на жаль, не дійшли до наших днів [317]. Тому роботи усіх ранніх авторів можна розглядати і в якості джерела, як, наприклад, у випадку з роботою Тунманна «Кримське ханство», де ми не можемо з точністю визначити чи є воно джерелом чи носить компілятивний характер [72].

Відмітимо, що автор згаданої роботи спеціально характеризує релігійні

переконання і практики ногайців: «Ногайці – магометани суніти, як і кримці, але у них дуже обмежені поняття про свою релігійну систему. Пости і інші обряди погано дотримуються. У них збереглося багато забобонів язичницьких монголів. Так, наприклад, вони все ще вішають кінські голови на огорожі, вважають кожен тринадцятий рік нещасним і так далі. Але вони не переслідують нікого із-за його релігії і зовсім не намагаються обертати інших у свою віру» [72, с. 48].

Деякі свідчення про етнічний склад населення Південної України та побут ногайців і кримських татар містяться у працях французького інженера на турецькій службі Лафітта-Клаве «Опис шляху від Константинополя до Очакова» [49], академіка Петербурзької Академії наук та організатора низки наукових експедицій з вивчення Російської імперії, від Підмосков'я до китайської межі – Петра Симона Палласа «Спостереження, які зроблені під час подорожі по південним намісництвам Російської держави в 1793-1794 роках» [64] та німецького колоніста-меноніта Корніса – «Короткий огляд стану ногайських татар, які мешкають в Мелітопольському уїзді Таврійської губернії». Зокрема, в цих творах міститься важлива для нашого дослідження інформація про матеріальну та духовну культуру ногайців і кримських татар [226].

Одним з першоджерел, які відображають релігійні вірування, космогонію, забобони кримських татар і ногайців, – є рукопис Єгора Шевельова «Народні татарські вірування» [310]. Про автора відомо лише те, що Є. Шевельов був штатним доглядачем Перекопських училищ, писав свої праці в 40-50 рр. XIX ст., а коло його зацікавлень було досить широким – від археології до етнографії, історії стародавнього світу і топографії, що, втім, характерно для більшості вчених того часу; був кореспондентом Одеського товариства історії і старовини, підготував ряд статей, повідомлень, рецензій, присвячених в основному Криму. Він розповідає про те, що ворожіння на баранячій лопатці було відомо не лише ногайцям Великої Орди, як відмічав Дженкінсон [37, с. 48], але і причорноморським представникам цього народу

в XIX ст. Він застав цю традицію ворожіння, яка колись була значно поширеною у степу, вже в зникаючому вигляді [310, с. 237-238].

Запропоноване джерело цікаве і з гносеологічного погляду – в ньому чітко видно, як релігійні уявлення автора (християнина) детермінують і певним чином спотворюють результати цього дослідження – деякі епізоди в роботі подані явно з християнських позицій і не могли належати кримським татарам, проте за ними помітні і реальні уявлення цього народу, змінені в рукописі під дією суб'єктивності спостерігача.

Таким чином, актуалізована джерелознавча база дозволяє простежити основні проблеми, що стосуються релігійних вірувань кримських татар і ногайців, здійснити комплексне дослідження з цієї тематики.

Етнографічні джерела. Перед початком дослідницької роботи з метою визначення основних особливостей побутування народного ісламу серед сучасних кримських татар в реальності, ми, передусім, вивчили основні доктринальні положення в ісламі, так би мовити «книжковий» варіант повсякденної релігійної практики у мусульман.

В ході етнографічних експедицій релігійні вірування кримських татар вивчалися нами, передусім, методом прямого включеного спостереження і участі в певних обрядових та господарських діях, таких як, приготування їжі, виготовлення спеціальних амулетів – дува, відвідування азівів, участь в сімейних святах і похованнях, в обрядах дува, намаз.

Ще одним основним методом збору нашого матеріалу була бесіда з інформатором на задану тему (хоча тема бесіди визначалася, швидше, самим інформатором, його знанням і бажанням розмовляти на певну тему). Цей метод, за потреби, може бути більш ефективним, оскільки з його допомогою можна отримати більше інформації не докладаючи так багато зусиль, як при використанні попереднього методу. Бесіда на задану тему дозволяє відновити такі шари культури, які нині вже відсутні у повсякденному житті, без його використання неможливо уявити якесь явище культури в діяхронії і зрозуміти деякі сутнісні моменти сучасної обрядовості. Проте метод

безпосередньої участі в релігійній практиці – змістовніший, він дозволяє побачити і точніше зафіксувати такі нюанси, які неможливо або складно дізнатися з бесіди.

Відомості ми вважаємо надійними і достовірними, не лише, якщо інформатор вселяє довіру (наприклад, користується загальною повагою в селі), але якщо вони підтверджуються великою кількістю людей. Тому постійна повторна перевірка – була обов'язковою умовою нашої польової роботи, тим більше що обряд або інше явище культури може мати субетнічні, локальні або хронологічні варіанти. Для цієї мети ми частково користувалися методом анкетування, склавши спеціальні запитальники і анкети, які склалися з питань на тему «Релігійної культури кримських татар» (див. додаток 1), що включали 38 питань на задану тему. В той же час, ми фіксували і звертали увагу на поодинокі згадувані варіанти, які можуть бути, наприклад, свідченням збереження давнього варіанту обряду, в основній масі забутого. Ця практика була підтверджена, коли нам вдалося записати 12-річний календар за тваринним циклом, який вважався давно забутим.

З 2007 до 2009 рр. нами було здійснено ряд етнографічних експедицій, як колективних, так і індивідуальних. Маршрути експедицій проходили в основному по всіх регіонах Кримського півострова. Проте детальніше дослідження нам вдалося провести серед населення кримських татар, що мешкають в гірській і Південнобережній частині Кримського півострова. Варто відмітити населені пункти, де нам вдалося зібрати найповнішу інформацію: с. Соколине (Коккоз) Бахчисарайського району, Баштанівка (Пички), Куйбишево (Албат), Танкове (Біюк Сюрень), Зелене (Татар-Османкой) АР Крим. Матеріали цих етнографічних експедицій зберігаються в Рукописному фонді при кафедрі етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка у Папці № 1, Фонд № 39 «Релігійні вірування кримських татар».

У список інформаторів були включені люди незалежно від гендерних, вікових, соціальних, релігійних, культурно-освітніх ознак. Основними

критеріями вибору нами інформаторів були: здатність найбільшою мірою репрезентувати сторони релігійної культури, що цікавлять нас, і які володіють такими особистими якостями як відкритість і бажання спілкуватися. Список основних інформаторів, що надали цінну інформацію, ми подаємо в списку використаних джерел.

Пролити додаткове світло на релігійні уявлення ногайців, що кочували на території Південної України у кінці XV – на початку XIX ст. нам також дозволяють етнографічні джерела, тому що причорноморські ногайці, частково увійшли до складу етнографічної групи ногайців (ногъай) кримських татар. Інші кримськотатарські ногайці хоча і не походять від причорноморських, але мають єдине з ними загальноногайське походження. Звичайно ж, за останні два століття в релігійних уявленнях, під впливом різних чинників, сталися принципові зміни, в той же час, ногайці та кримські татари, мешкаючи в сільській місцевості, тривалий час зберігали традиційну культуру, і певні архетипи їх релігійної свідомості і практики збереглися до теперішнього часу. Ці матеріали дозволяють підтвердити або скорегувати ті уявлення, які складаються при вивченні інших видів джерел.

В ході польових етнографічних досліджень, нам вдалося з'ясувати, що кримські татари, у тому числі ногайці Криму, усвідомлюють свою приналежність до ханафітського мазхабу сунітського ісламу, що у них стійко зберігається культ святих (*азіз баба*) і місця поклоніння їм (*азізлер, азіз тюрбе*), зберігаються різні ворожіння (найбільш поширене у кримських татар – ворожіння на каві), віра в духів і т. ін.

Археологічні джерела. Враховуючи суб'єктивний характер наративних джерел, серед яких левову частку складають описи мандрівників, заангажованих своїми релігійними і культурними упередженнями, надзвичайно важливу роль у вирішенні проблеми про характер релігійності причорноморських ногайців і кримських татар повинні відіграти археологічні дані. Археологічні джерела можуть достовірно, на основі речових матеріалів розкрити такі питання релігійного життя, які не простежуються з інших видів

джерел або можуть бути представлені тільки як більш-менш суб'єктивні і упереджені думки. Важливість археологічних джерел для реконструкції історії мусульманських народів Південної України в цілому підвищується ще і в зв'язку з тим, що цей розділ історії слабо представлений іншими видами джерел, а також абсолютно незадовільно, вибірково і несистематично висвітлений в науці.

Проте проблема в тому, що у вітчизняній науці склалася традиція, за якої «вартий» археологічного вивчення вважався тільки час до Київської Русі і її сусідів – кочівників X-XIII ст., пізніші культури, як правило, навіть не фіксувалися при польових дослідженнях, тим більше не вивчалися, оскільки вважалося, що наступні періоди досить репрезентовані іншими, передусім писемними джерелами. Переконавання, як бачимо, в усякому разі для ряду регіонів, абсолютно неправомірне. Цей факт, наприклад, відзначався археологами та істориками Буджакської Орди: «Такий спеціалізований напрямок наукових пошуків пояснюється тим, що при вивченні історії ногайського населення Буджаку XVI-XVIII ст. дослідники зіткнулись з проблемою практичної відсутності археологічних джерел. Це пояснюється тим, що до недавнього часу їх не фіксували, ігнорували при розвідках. Знахідки цього часу залишалися поза увагою археологів тому, що вони вважалися суто етнографічними, які не заслуговують на увагу археологів» [313].

Інша проблема полягає в самому характері археологічних пам'яток Південної України, більшість з яких представлена похованнями. Серед деяких заздалегідь вивчених поселень (Казан-кулак, Олександрівка I), де, ймовірно, жило напівкочове ногайське населення, виявлені фрагменти кераміки, численні курильні трубки, деякі інші предмети побуту (підкови, пряжки, точильні бруски, гачки, цвяхи, наконечники стріл), багатий остеологічний матеріал [313, с. 52-60]. Але ці артефакти, природно, не можуть бути прямими свідченнями для реконструкції духовної культури ногайців і кримських татар.

Мабуть, єдиний факт, що стосується релігійності середньовічних мусульман, який слід зазначити в зв'язку з цим, це – відсутність в останках на поселеннях кісток свині. За результатами аналізу А. В. Старкіним остеологічного матеріалу з поселень Олександрівка I і Казан-кулак, тут присутні лише останки великої і дрібної рогатої худоби [313, с. 58]. Відсутність останків свині свідчить про дотримання тюрками-мусульманами харчової заборони на вживання м'яса цієї тварини.

Важливішим видається вивчення поховань, оскільки в кожній релігії існують свої уявлення про потойбічне життя, і надається велике значення поховальному обряду. Ряд могильників і окремих впускних підкурганних поховань кочівників ставали предметом дослідження.

Археологічні пам'ятки кочівників XV-XVII ст. у степах Південної України стали відомі з 1960-х років, серед них «татарський» могильник у с. Нерушай, могильники поблизу сіл Мирне, Новоселиця і Огородне, могильник біля Євпаторії [176]. До цих же пам'яток слід віднести і розкопаний Дунайсько-Дністровською експедицією Інституту археології АН УРСР середньовічний могильник поблизу с. Лиман Татарбунарського району Одеської області [178].

Могильник Лиман, що складається з 33 поховань, розташований приблизно в 3-х км. від с. Дивізія і в 1-му км. на захід від с. Лиман, на північному березі оз. Хаджидер. У 1984 р. було розкопано 16 поховань, в 1985 р. – 17. Усі ці поховання були впущені в насипи 4-х давніших курганів, що тягнулися ланцюжком з північного заходу на південний схід, частково виходили і за межі насипу. Цей курган датувався його дослідниками за знахідками монет другою половиною XVI-XVII ст. Аналіз реконструйованого поховального обряду дозволяє судити про його релігійний зміст. Дослідники могильників припускають, що цей могильник належить жителям татарського села Аджигель (Дивізія), що згадується Евлією Челебі, який проїздив і охарактеризував це поселення [178, с. 132-139].

Цікаво зазначити, що антропологом С. П. Сегедою були зроблені деякі виміри антропологічних ознак кістяків ногайців Буджакської Орди з могильника Дракуля. В результаті він приходиться до висновку, що ногайці, які залишили цей могильник, характеризуються переважно доліхокранією, широким, середньовисоким обличчям з ослабленою горизонтальною профілізацією на рівні орбіт і не високим надпереніссям, що, як відомо, вказує на вплив домішки монголоїда. Особливо виразно останнє виявляється при аналізі одонтологічних ознак [178, с. 143].

Принципове значення має виявлення монет і ногайське датування цього могильника. Оскільки розкопаний в 1979 р. «пізньокочовий» могильник кургану 52 у с. Вишневе Татарбунарського району повністю співпадає по обряду з вищеохарактеризованим могильником, але помилково був визначений авторами публікації кінцем XIII – серединою XIV ст. та ще й віднесений А. О. Добровольським до печеніго-торчеських, який нібито зберіг свою обрядовість в Південній Україні з рубежу IX-X ст. [312]. У цьому могильнику виявлені 46 поховань, віднесених до насипу більш раннього часу. Практично в усіх могилах зустрічається тлінь від тонких дерев'яних конструкцій, усі похоронені лежали в простій ямі (лише у 6 ямах присутня довга приступ з північного боку) витягнутими на спині головою на захід або на південний захід, в 16 випадках зафіксований поворот голови особи управо, на південь, інвентар відсутній [312].

Незважаючи на відому схожість з печеніжско-торчеською старовиною (втім, як і із старовиною огузів Середньої Азії, що взяли участь у формуванні ногайців і кримських татар), тут є і принципові відмінності. У печенігів і торків в могилі завжди в ритуальних цілях клали череп і кінцівки коней, чого немає в нашому випадку, на відміну від «вишневців» в могилі був присутнім інвентар (зброя, побутові предмети) і голова не розверталася на південь (тобто до киблі – Мекки), оскільки вони не були мусульманами. Таким чином, можна стверджувати, що і цей могильник був залишений мусульманізованим ногайським населенням пізнішого часу, побічно

генетично і культурно пов'язаним з печеніго-торками.

Лінгвістичні джерела. Антропонімія. Народи, що пізно прийняли іслам, або ті, у яких іслам недостатньо укорінився, разом з мусульманськими, продовжували використовувати і свої давні язичницькі імена. Це повною мірою торкається тюркських народів Центральної Азії і Східної Європи. Таким чином, список імен у таких народів може бути важливим джерелом для визначення ступеня вкоріненості у них ісламських традицій.

Особисті імена кримських татар є досить добре вивченою темою, тому ми не будемо зупинятися на ній докладно, та це і не є необхідним.

Особисті імена ногайців Буджакської Орди, як правило, видатних діячів, згадуються у ряді історичних документів того часу, пов'язаних з ногайсько-російськими стосунками [227; 298]. Найважливішою підмогою для реконструкції антропонімії цієї етнічної групи є топонімія, оскільки відомо, що одним з головних способів найменування ногайських, як і взагалі тюркських, аулів було їх наречення іменами прародителів або ватажків родових груп, що мешкали в них [152, с. 32; 219]. Серед джерел, в яких перераховуються назви ногайських аулів, відмітимо картографічні (нами для цих цілей використовувалася відома карта Бауера кінця XVIII століття) [22]. Список усіх ногайських аулів перед їх остаточним виселенням з Буджаку в 1807 р. наводить А. О. Скальковський [298]. Ногайська ойконімія тривалий час зберігалася у Буджаку. Найбільшу цінність в цьому відношенні складає «Статистичний опис Бессарабії», підготовлений до 1827 р. [68]. В ньому є назви, багато з яких у подальшому вийшли із ужитку. Низка ногайських ойконімів збереглася у Буджаку до нашого часу, особливо це стосується півдня Республіки Молдова, де багато назв ногайських аулів перейшли в назви сіл, які збереглися до наших днів. Усі ці дані дозволили скласти список особистих імен ногайців Буджаку (див. додаток 2), визначити міру їх поширеності і, в цілому, виявити особливості ногайських особистих імен, а на основі цього – ступінь вкоріненості у них ісламу. У додатку нами подається список особистих імен ногайців.

Картографічні джерела. Окрім вищесказаного, для уточнення етапів поширення ісламу на території Південної України нами були використані ще не введені в науковий обіг в нашій країні європейські карти, на яких була зображена і територія Північного Причорномор'я в XVII-XVIII ст. (див. додаток 3).

Це карта італійського географа та картографа Джакомо Кантелі да Віньйоли: «Карта Дунаю від Белграда до Чорного моря» (1684). Розглянута нами карта окреслює узбережжя Дунаю від Белграда до Чорного моря, у тому числі Крим і Бессарабію, на якій позначені «татари – піддані Туреччини» і населені пункти по Дунаю і Дністру [24].

Карта «Угорщини, Трансільванії, Валахії і Молдавії» (1717), складена французьким географом і картографом королівського двору Ніколасом де Фера (1646-1720). На карті відображені і «Крим, Бесарабія і Татарський Буджак», з низкою населених пунктів і межами території [25].

Карта французького гравера і картографа Жана Вале «Загальна карта Європейської Туреччини і Угорщини». Карта створена в Анжере в 1767 р. в допомогу дослідженню професора історії і літератури Етьєна Філіпа де Прето (1708-1787). На ній позначені межі і декілька населених пунктів на території Південної України [23].

Найбільш детальна карта Бессарабії (без посилання і атрибуції), що датується 1789 р., вміщена в монографії Уте Шмідт. На ній позначена територія Бессарабії, її адміністративний поділ, орографічна і гідрографічна мережа, декілька десятків населених пунктів [75].

Окрім цього, для вирішення поставлених завдань залучалася відома карта Бауера, що вийшла в Амстердамі в 1774 р., на якій позначена максимальна кількість населених пунктів і яка вже неодноразово використовувалася істориками [22], і низка інших карт.

Таким чином, актуалізована джерелознавча база, яка включає цілий спектр різних джерел, дозволяє нам усебічно дослідити основні напрями означеної проблеми. Певне висвітлення, хоч і фрагментарне, цієї

проблематики знаходимо у творах іноземних мандрівників. Додаткову інформацію могли б надати турецькі або ногайські джерела, проте вони ще не введені до широкого наукового обігу.

Розділ 2

РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ СИСТЕМИ ХАРЧУВАННЯ

2.1. Харчові настанови в ісламі

Багато народів спрадавна мають свої традиції і норми вживання їжі і питва, у тому числі – харчові табу – тимчасові або постійні. Особливості харчування можуть навіть бути найважливішими і найточнішими маркерами у визначенні відмінностей між великими історико-етнографічними областями. Наприклад, народи Східної Азії традиційно не споживали молочних продуктів [385, с. 169, 176]. Скотарі-кочовики не п'ють свіже молоко, а вживають виключно кисломолочні продукти [385, с. 126-127]. Китайці вживають тільки термічно оброблені продукти [385, с. 149], тоді як на півночі Євразії на столі звичайні сире м'ясо і риба [184, с. 263, 266]. Індуси не їдять м'яса великої рогатої худоби [385, с. 56], мусульмани і іудеї – свинину, улюблену у слов'ян і багатьох інших європейських народів, слов'яни – конину і собачатину (перша – улюблене м'ясо у кочівників Євразії [202, с. 165], друга – вживається багатьма народами Східної, Південно-Східної Азії, Океанії [385, с. 185, 173]). Найчастіше забороняється споживати м'ясо певних видів тварин. Ці традиції відображають еволюцію етнічної культури, у тому числі – світогляд народу, їх вивчення дозволяє пролити світло на його давні релігійні уявлення.

Іслам – не просто певна релігійно-філософська доктрина, це спосіб життя і напрям думок, релігія регулює усі сторони життя і побуту мусульманина. Іслам не лише суворо регламентує склад їжі, але і пропонує виконувати певні обрядові дії, щоб їжа стала «дозволеною» – *халяль*.

У загальній формі харчові заборони ісламу викладені в основному джерелі цієї релігії, священній для кожного мусульманина книзі – «Корані»: «Заборонена вам мертвечина, і кров, і м'ясо свині, і те, що заколено з покликанням не Аллаха, і задушена, і убита ударом, і убита при падінні, і заколена, і те, що їв дикий звір» [47, 5: 4, 5: 92-93, 4: 46, 47: 16-17, 16: 69].

Також забороненими в ісламі вважаються будь-якого роду напої і їжа з п'янкими та одурманюючими властивостями. «Вино, майсир [азартна гра у стародавніх арабів. – *О. Х.*], жертovníки, стріли – мерзенність із діяння сатани. Стороніться ж цього, – можливо, ви виявитеся щасливими!» [47, 5: 92].

Гріхом і правопорушенням вважається тільки умисне і добровільне вживання забороненої їжі і питва. Якщо ж хто-небудь змушений до цього силою або голодом і спрагою, не маючи можливості задовольнити їх інакше, то такий гріх йому легко пробачається [195, с. 274].

Докладніше харчові заборони роз'яснюються шаріатом. Слід зазначити, що харчові заборони дещо відрізняються залежно від мазхабу (кримські татари відносяться до ханафітського – одного з чотирьох мазхабів – правових шкіл (течій) в ісламі). Так, наприклад, в деяких мазхабах (ханафіти і шафіїти) дозволено вживання алкогольних напоїв в такій кількості, яка не викликає негативного наслідку, або як ліки. Немає єдиної думки про споживання конини, ослятини, м'яса слона, а також плазунів (крокодилів, ящірок, черепах і т. п.) і деяких інших диких тварин [195, с. 274].

Інші харчові заборони пов'язані з мусульманським постом – *ас-саум'ом*. Дотримання посту в рамазан, дев'ятий місяць мусульманського календаря, є четвертим з п'яти канонів ісламу.

Рамазан вважається особливим часом для мусульман, бо в цей місяць Аллах вирішив закликати Мухаммеда до пророцтва і надіслав йому перші Коранічні Одкровення. Тому рамазан найзначніший з усіх місяців, що сповіщає про настання часу духовного і фізичного самообмеження, часу додаткових зусиль до поширення любові, світла і спокою.

Піст вимагає від мусульманина свідомого доведення розуму до стану молитви і спокою. У денні години цього місяця правовірні піддають себе фізичним обмеженням і відмовляються від їжі, питва, паління і інтимних стосунків. Усе це дозволяється після заходу сонця, аж до наступного ранку, коли стане можливим відрізнити білу нитку від чорної [47, 2: 183].

Проте сенс дотримання посту не лише в тому, щоб утримуватися від їжі. У Корані вказано: якщо людина не може відмовитися від зла, насильства, жадоби, похоті, дратівливості і підступних думок, то йому не слід утримуватися від їжі і питва [47, 2: 179-181]. Така стриманість буде безглуздою. «Багато таких, які постять весь день і моляться всю ніч, проте долею їх буває лише голод і безсоння» (хадис Абу Дауда).

Людина, якій може зашкодити дотримання посту, звільняється від цього обов'язку. Серед них ті, хто потребує пильної опіки: немовлята і люди похилого віку, вагітні жінки і годуючі матері. Інваліди і люди, чий стан може погіршитися від дотримання посту, також звільняються від цього обов'язку. Від посту звільняються жінки під час регул, солдати, що беруть участь у бойових діях, і психічнохворі, якщо вони не можуть усвідомити релігійної значущості дотримання посту. Усі вище перелічені категорії населення зобов'язані дотримуватися посту після зникнення причин, що перешкоджали виконанню цього обов'язку. Якщо все-таки дотримання посту неможливе, їм слід роздавати милостиню за кожен пропущений день посту, якщо, звичайно, дозволять умови [47, 2: 179-181].

2.2. Моделі харчування кримських татар і ногайців, їх генезис та еволюція

Харчування кримських татар було предметом вивчення, проте більшість робіт або мають популярний характер, в них лише дається перелік і рецепти страв кримськотатарської кухні, або ж висвітлюються тільки окремі питання [379; 201; 123; 380; 240; 292; 262]. У науці відсутнє дослідження, в якому б розглядалася проблема формування тієї системи харчування, яка характерна для кримських татар, її обумовленість історичними умовами, господарською діяльністю і релігійною приналежністю. Харчування причорноморських і приазовських ногайців предметом наукових досліджень не було. Оскільки кримські татари і ногайці були і є мусульманами, вивчення їхньої кухні дозволяє визначити ступінь їх релігійності, дотримання релігійних настанов

ісламу.

Харчування кримських татар приблизно з другої третини ХХ ст. можна вивчати за допомогою польових етнографічних досліджень. Такі дослідження проводилися нами в різних населених пунктах АР Крим (див. розділ 1). Оскільки субетнічні групи кримських татар ще в роки депортації, а тим більше після повернення на батьківщину, значною мірою перемішалися, і традиційна система розселення в основному виявилася втраченою, то вдалося простежити основні особливості еволюції харчування усіх основних груп кримських татар упродовж останніх приблизно 70 років (враховуючи вік найбільш літніх інформаторів).

Основним джерелом для вивчення системи харчування кримських татар до ХХ ст. є записки мандрівників і інших спостерігачів, які певний час перебували в їх етнічному середовищі [26, с. 222; 55, с. 59-60; 32, с. 167-168; 51, с. 68-69; 30, с. 356-357; 40, с. 26; 53, с. 473-493; 29, с. 56-57, 60; 62, с. 50; 36, с. 123-124; 74, с. 44-47; 41, с. 40; 35, с. 152; 72, с. 22, 46, 47; 65, с. 353-354; 175, с. 144-145; 44, с. 31-32; 206, с. 242; 378, с. 20, 64, 68, 77; 180, с. 165-166; 380; 237, с. 289]. Аналіз цих джерел показує, що вже з часу початку формування кримськотатарського етносу в Кримському улусі Золотої Орди і, пізніше, – в Кримському ханстві існувало дві основні моделі харчування, які значно відрізняються одна від одної, у тому числі це стосувалося тих елементів харчування, які зумовлюються ісламом. Одна з цих моделей існувала у кочового населення степового Криму, а також у ногайців Північного Причорномор'я і Приазов'я, інша – в осілого землеробського тюркомовного населення гірського і південнобережного Криму.

Для предків степових кримських татар (*чоллер, ногъайлар*) було характерне скотарське господарство, основу стада складали придатні для цілорічного випасу на підніжному корму коні, дрібна (в основному – вівці) і велика рогата худоба, верблюди. Менше значення мало землеробство, в основному вирощувалися такі зернові культури, як просо, ячмінь, жито, пшениця, гречка [72, с. 47, 50, 52]. В ті періоди, коли населення зазнавало

демографічного тиску або нестачу худоби (в результаті війн, дефіциту кормів, епізоотій), роль землеробства підвищувалася, в сприятливіших умовах – ставала менш значимою. Відповідно до багатовікових традицій кочового скотарства, які склалися ще на території прабатьківщини стародавніх тюрків, – в Центральній Азії і на прилеглих землях, виробилася найбільш оптимальна і раціональна система харчування. Її основу складали м'ясні і молочні продукти, другорядну роль відігравали зернові і інші рослинні продукти [332; 280; 324; 190; 136].

Навпаки, брак пасовищ та, в цілому, специфіка природно-географічного середовища і особливостей історичного розвитку в гірському і південному Криму сформували модель харчування, в якій м'ясо-молочні продукти відігравали менш значну роль, а на перший план виступали продукти землеробства – зерноводства, овочівництва, виноградарства, садівництва [72, с. 21], на південному березі помітне місце в харчуванні займала також риба [223, с. 45-48].

Численні спостерігачі XV – XIX ст. зазначають, що серед основних продуктів харчування у степовиків були: *конина* (Контаріні, Броневський, Меховський, Литвин, Какаш і Тектандер, Жан де-Люк, Д'Асколі, Медиці, Боплан, Кантемир, Ферран, Турецьке джерело 1740 р., Тунманн, Паллас, Радде), *кров* (Боплан, Радде), *м'ясо тварин, які померли від хвороб* (Меховський, Литвин, Боплан, Тунманн), кисломолочні (слабоалкогольні) напої: *кумис* (Меховський, Какаш і Тектандер, Жан де-Люк, Д'Асколі, Медиці, Боплан, Турецьке джерело 1740 р., Тунманн, Домбровський; у багатьох джерелах він позначається терміном «кобиляче молоко» – «п'ють кобиляче молоко», але немає сумніву, що тут йдеться саме про кумис – напій з кислого кобилячого молока, хоч би тому, що відомо – кочовики свіже молоко практично не споживають), *айран* (Жан де-Люк, Тунманн), *боза / буза* – слабоалкогольний напій з проса, типу браги (Меховський, Жан де-Люк, Боплан, Д'Асколі, Ферран, Турецьке джерело 1740 р., Тунманн, Добровський), *мед* – слабоалкогольний напій (Жан Де-Люк, Боплан,

Тунманн), молочна горілка *арака* (Меховський, Боплан, Домбровський). Кров вживали окремо, або змішуючи з просом (Меховський), чи з борошном та зваривши в горщику (Боплан). Водночас відзначається, що ногайці не їли свинини (Боплан, Радде), деякі спостерігачі пишуть, що «цей народ досить тверезий» (Литвин, Боплан). Причому такий основний набір продуктів і традиційних страв практично не змінювався з XV до кінця XIX ст.

Гірські і південнобережні кримські татари їли хліб (Д'Асколі, Дмитрієвський, Тунманн, Куфтін), рис (Тунманн, Турецьке джерело 1740 р., Паллас), різні фрукти (Дмитрієвський, Тунманн, Паллас), овочі (Куфтін, Паллас), рибу (Дмитрієвський, Тунманн), олію (Тунманн), бекмес – патоку з виноградного або фруктового соку (Дмитрієвський, Кедрин, Паллас вважає її характерною для гірських кримських татар), мед (Дмитрієвський, Тунманн), пили молоко (Тунманн), шербет (Дмитрієвський, Тунманн), бузу (Дмитрієвський, Радде, Куфтін), вино (Тунманн), горілку (Паллас – у гірських кримських татар).

Таким чином, кочовики значно меншою мірою, ніж осілі кримські татари дотримувалися мусульманських харчових заборон. Це було обумовлено особливостями господарської діяльності, тривалим збереженням давніх культурних і харчових традицій, які перемагали при зіткненні з іншими моделями харчування.

В той же час не можна не брати до уваги і гіпотезу туркменського етнологу М. Бердієва, який вважає, що іслам перетворився на провідника іранських (додамо, і ширше – індоєвропейських, осілих) архетипів культури в тюркське кочове середовище. При цьому, ці елементи культури, маючи ісламську оболонку, могли бути за своєю суттю не більше мусульманськими, ніж елементи культури кочівників, що конкурують з ними, а відноситись до доісламських традицій відповідних народів. Наприклад, він відмічає, що в ісламі немає офіційної заборони на забій худоби в день поховань і на подальших поминаннях. Згідно з його канонами, душі померлих можуть бути врятовані молитвами і ними ж будуть ситі. Проте більшість туркменських

мулл, що проповідують відмову від жертвопринесень худоби, посилаються не на Коран, а на горезвісну незриму кров у будинку покійника, тобто спираються на іранське за походженням уявлення і таким чином поширює його ще ширше [414].

Інший приклад, наведений М. Бердієвим, стосується харчових заборон і переваг: «Іслам прихильно ставиться до певних видів їжі і заперечує інші: наприклад, він заохочує такі давньоземлеробські, іранські за походженням, ритуальні страви як *сумаляк*, *халіса*, *нішала*, які готуються в ході жертвопринесень і на релігійні свята (в тому числі домусульманських), причому з вимовою коранічних та інших ісламських формул, і, навпаки, засуджує або не схвалює споживання таких тюрко-кочових продуктів як конина, арака і інші напої кисломолочного і спиртового бродіння. Останнім (як і сучасним спиртним напоям) ставиться в провину «одурманюючі» властивості. В той же час духовенство і правовірна паства абсолютно лояльні до опіуму. Більш того, багато мулл, не кажучи про простих вірян, не боячись гріха, самі його охоче споживають. Споживанню опіуму тюркомовні народи, в усякому разі туркмени, також навчилися в іранців» [414].

Таким чином, у боротьбі з «неісламськими» традиціями степовиків можна бачити не лише опозицію: іслам – язичництво, але і конкуренцію двох етнокультурних моделей – тюркської кочової і осіло-землеробської, такої, що сформувалася в результаті ісламізації і тюркізації автохтонного індоєвропейськомовного населення Криму, Малої Азії і прилеглих територій. При цьому остання, завдяки ряду причин, в тому числі – більш ранньому прийняттю ісламу, давнім традиціям міської культури і книжності, монополізувала право на тлумачення і поширення догматів цієї релігії.

2.3. Немусульманські елементи в системі харчування кримських татар і ногайців

Конина і свинина. Багато авторів спеціально зазначали, що «улюблена їжа татар [тобто ногайців і кримських татар-степовиків] – кінське м'ясо», «їх

улюблена страва – кінське м'ясо» [35, с. 152; 44, с. 31-32], «на випадок урочистого свята, або весілля, вбивають коня; з м'яса його роблять різновид холоднику, а голову готують по-особливому, як у нас кабанячу. М'ясо кінське вони вважають кращим, ніж усяке інше. Почесному з гостей пропонують жирні кишки з коня, страва, за їх смаком, чудова. У походах возять з собою кінське м'ясо копчене і сухе, і нагороджують ним тих, хто відзначився хоробрістю, або тих, хто заволодів багатою здобиччю, яка розподіляється зазвичай рівно між усіма...» [73, с. 44].

Така перевага зберігалася ще в кінці XVIII ст., коли П. С. Паллас писав: «М'ясо лошат у деяких вважається вишуканою стравою, а значна кількість ногайців залишилися прибічниками звичаю їсти кінське м'ясо» [65, с. 353] і, можливо, навіть в середині XIX ст., коли Г. Радде писав: «одні лише степові ногайці вживають конину, яку розрізають на довгі смуги і кладуть під сідло під час верхової їзди, замість того, щоб варити або смажити» [282, с. 21]. Правда, відомості цього автора не завжди заслуговують довіри. Ймовірно, частина з них почерпнута ним з якихось більш ранніх джерел. Про це, можливо, свідчать наведені ним згадки давнього способу приготування м'яса під сідлом коня, що застосовувався ногайцями в походах у більш ранній період, але, ймовірно, вже не актуального в середині XIX ст.

З іншого боку, необхідно відзначити, що вживання конини було для спостерігачів і, ймовірно, для самих тюрків Причорномор'я важливою етнодиференціюючою ознакою, що розмежовує степовиків і осілих жителів гірського та південнобережного Криму. Ще в другій половині XVIII ст. Тунманн, характеризуючи осілих кримських татар, зазначає: «Кінське м'ясо все ще багатьма вживається в їжу, але вже не усіма» [72, с. 22]. Але вже Ф. М. Домбровський, який писав декількома роками пізніше за Г. Радде та незрівнянно більш обізнаний і спостережливий за нього, відзначає: «Кінського м'яса татари степової частини Криму не їдять, окрім дуже і дуже небагатьох. Це м'ясо складає улюблену їжу ногайців, що живуть у Бердянському і Мелітопольському повітах» [180, с. 165].

Як бачимо, готували конину різними способами. Ймовірно, найбільш поширеним способом було просте варіння, що властиво для ногайців і татар, як основний спосіб приготування м'яса взагалі, і, ймовірно, конина зокрема, а також «різновид холоднику».

Низка повідомлень дозволяє припустити, що, як і інші кочовики, м'ясо при варінні бульйону не солили, але, вживаючи несолоне м'ясо, вмочували його або запивали підсоленим, або навіть несолоним бульйоном: «з найбільшою насолодою їсть він [ногаєць] тоді баранину варену, сало – і усе це запиває з маленької дерев'яної чашки *щербою*, відваром з баранини без усяких приправ. У цей відвар іноді сиплють трохи солі, а то і просто зовсім обходяться без солі» [191, с. 82]. Піну при цьому з бульйону не знімали: «Варять, не знімаючи піни, оскільки вважають, що знімати піну з горщика – це викидати геть увесь смак і соковитість м'яса» [29, с. 57]. Ця особливість зберігається й досі. Так, кримські татари при варінні бульйону не знімають піну, а в певний момент кладуть обчищену цибулю, завдяки чому піна зникає і не втрачається наваристість бульйону. М'ясо варили дуже недовго, і їли, з погляду європейців, «в напівсирому вигляді» [55, с. 59]. Ця страва, з легкої руки російських етнографів, отримала назву *бешбармак*, від тюркського «п'ять пальців», ймовірно, у зв'язку з тим, що її їли руками, тобто п'ятьма пальцями, хоча самі тюрки її так не називали [202, с. 168; 191]. Як і інші види рідких (перших) блюд, наприклад, супу з м'яса і рису або пісної юшки з проса, її, ймовірно, називали *шорба* або *чорба* (залежно від діалекту) [191; 175, с. 144; 74, с. 44].

Ця страва, головним варіантом і основою якої був м'ясний бульйон, вплинула і на кулінарію багатьох нетюркських народів Південно-Східної Європи. Не випадково у багатьох з них (болгари, молдавани, українці, південні росіяни та ін.) м'ясний бульйон або супи на його основі носять назву *шурпа* або *чорба*. Є і дуже показові похідні, такі як болг. *чорбаджи* «начальник, хазяїн, багач, голова сім'ї», букв. «той, хто відає супом-чорбой» (як основною їжею!). Водночас, у самих кримських татар цей одвічний

варіант трансформувався під впливом переходу до землеробства і зараз становить різні варіанти супів на основі м'ясного бульйону, в найбільш поширений варіант якого, окрім м'яса, додається цибуля, морква, картопля. У казахів, башкир цю страву стали готувати з сочнями або локшиною з пшеничного борошна [202, с. 168].

Формулювання «різновид холоднику» дозволяє робити ряд припущень про рецепт цієї страви. На нашу думку, вона відповідає *кавардаку* у казахів і інших тюркських кочівників і являє собою печеню з сала, м'яса і нутроців (печінка, серце, нирки) тварини без додавання води. Ця страва була найбільш улюбленою і святковою, яку готували не повсякденно, а в особливих випадках [202, с. 168].

Крім того, як бачимо, існував особливий рецепт приготування окремо кінської голови, а також кінської ковбаси: «жирні кишки з коня». Під останніми могли матися на увазі різні види кінської ковбаси, характерної для кочівників: *къази* – з ребер, в оболонці товстих кишок; з жирових кишок (казах. *карта шюжик*), які, ретельно промивши, солили і вивертали так, щоб зовнішній жир залишався усередині кишок, а потім підсушували або копчили; або в'ялена чи копчена ковбаса з підгривочної частини шиї (казах. *жсал*) [202, с. 167].

В якості їжі, що використовувалася в дорозі, вживалася копчена і сушена конина, по типу бастурми, яка могла вживатися безпосередньо, або з неї готувалася шурпа. Кілька разів в джерелах згадується специфічний спосіб нетермічної обробки конини, коли вона готується, знаходячись між сідлом і тулубом коня. Якщо у Г. І. Радде цей опис, здається, є анахронізмом, то не довіряти таким авторам, як Г. Боплан і невідомий турецький автор, які добре знали побут кочівників, підстав немає.

Аналізуючи джерела, бачимо поступовий процес – від однієї до іншої групи – витіснення з харчування кримських татар і ногайців конини. Він відбувався під дією, на наш погляд, трьох основних чинників: господарських умов, впливу ісламу (заборони на вживання конини) і побутового

взаємовпливу різних тюркських етнічних груп Причорномор'я. Перше проявлялося в поступовому обезземелюванні тюрків Причорномор'я і скороченні поголів'я коней, що врешті-решт, зійшло до мінімуму, і не дозволяло використовувати м'ясо коней як продукт харчування. Вплив ісламу, ймовірно, проявлявся безпосередньо – через відповідну проповідь, а також через побутові стереотипи, коли вживання конини у сусідів, що відійшли від цього, сприймалося, як негативне і непрестижне явище, привід для кепкувань і зневаги.

Судячи з наявних джерел, мабуть, ногайці Північного Приазов'я до свого виселення в Туреччину продовжували практикувати вживання конини. Степові кримські татари, в основному, відійшли від цієї традиції в першій половині XIX ст., приблизно впродовж 50 років після приєднання Криму до Росії, у зв'язку з погіршенням економічного стану, остаточним переходом до осілості, впливом, що посилювався, з боку мусульманського духовенства і, в цілому, з боку гірських і південнобережних кримських татар.

Цей факт дозволяє також припустити, що з приєднанням до Росії почався останній етап етногенезу кримських татар, в результаті якого стали поступово консолідуватися власне кримські татари (гірська субетнічна група), – ядро Кримського ханства, колишні безпосередні піддані імперії Османа – тюрки південного берега Криму, а також ті, які до цього зберігали автономність, а часто і ворожість і до тих і до інших – кочовики-степовики. Етап завершився в депортації, коли опозиція субетнічних груп стала неактуальною, а на перший план вийшла дихотомія кримський татарин – не татарин, у зв'язку з надією повернення на загальну історичну батьківщину.

В той же час, згадка Тунманна, а також інших, більш ранніх авторів (правда, недиференційовано, для усіх татар і навіть ногайців) дозволяє припустити, що вживання конини свого часу було відоме і, в усякому разі, гірським кримським татарам. Це може підтверджуватися наявністю в їх складі кипчакського (половецького) етнічного компонента, представники якого у минулому, безумовно, споживали конину. Інший чинник, що сприяв

збереженню цієї традиції, полягав у тому, що гірські кримські татари спільно з ногайцями брали участь в численних походах і набігах на своїх північних сусідів, а вживання конини в умовах блискавичної тактики степової війни було дуже практичним, оскільки не вимагало робити запасу харчів, а просто мати більшу кількість коней, які не затримували просування війська, у разі ж необхідності одна заколена тварина могла стати їжею великої кількості воїнів. Про це пише Г. Боплан: «Об'єднані по десять чоловік, вони, побачивши, що котрийсь кінь вже не може бігти, забивають його» [29, с. 56]. Автор, при цьому, відзначає, що «конина для них смачніша, ніж волонина і овече та козине м'ясо», але: «Ті, що зовсім не ходять на війну, харчуються в залежності від пори року і можливостей м'ясом овець, баранів, козенят, курей та іншої птиці» [29, с. 57], не згадуючи тут конини. Ймовірно, ця традиція, хоча і не так широко поширена в побуті горців, які не мали великих табунів, поступово згасла у них в другій половині XVIII ст.

Нині кримські татари не розводять в промислових масштабах коней (за винятком використання їх в туристичних цілях, наприклад, велике поголів'я коней у багатьох власників є на плато Ай-Петрі) і вже це не дозволяє використовувати конину як харчовий продукт. У Криму є дуже невелике промислове виробництво кінської ковбаси, типу *кази*, але нижчої якості, яку вкрай рідко можна зустріти в деяких магазинах півострова (не враховуючи незначного виробництва сирокоченої ковбаси за типовою рецептурою, що робиться у багатьох місцях України). Ніякої особливої пристрасті до неї з боку кримських татар нами помічено не було (на відміну, наприклад, від казанських татар, у яких кази – улюблена святкова їжа, яку зазвичай навіть спеціально продають біля мечетей зі значним числом прихожан-татар). Водночас не було виявлено і якогось ритуального неприйняття цього різновиду м'яса, на відміну від свинини. Саме виникнення промислового виробництва кінської ковбаси, швидше за все, безпосередньо до кримських татар стосунку не має.

З іншого боку, немає жодної згадки в ранніх джерелах та не зафіксовано

польовими дослідженнями яких-небудь фактів, які вказують на вживання кримськими татарами і ногайцями свинини, що забороняється ісламом. Навпаки, деякі джерела прямо повідомляють про дотримання цієї заборони кримськими татарами і ногайцями. Так, Г. Боплан пише: «свинини вони не їдять, як і євреї», «що стосується свиней, то їх зганяють увечері в одно місце [при набігах на своїх осілих сусідів, що займаються розведенням свиней] – в клуню або інше приміщення – та потім підпалюють будову з чотирьох сторін: це роблять вони з ненависті до цих тварин» [29, с. 57, 60].

Про дотримання заборони на м'ясо свині в харчуванні кримських татар повідомляє і Г. І. Радде. При цьому він наводить явно неканонічну, але дотепну легенду про походження цієї заборони: «За часів давно минулих, в сухий і спекотливий літній день, татарський мулла і руський старий гуляли в степу. Коли сонце стало наближатися до меридіана, подорожні відчували сильну спрагу і почали марно шукати джерела або колодязя, щоб напиться. Нарешті руський доторкнувся тростиною до каменя, і негайно ж з-під нього виступила чиста, прозора вода, якою втомлені мандрівники освіжили гарячі уста, і потім разом повернулися додому. Муллі стало заздрісно, що руський вчинив в його присутності таке диво, і він довго міркував над тим, як би віддячити за нього та зі свого боку здивувати гяура. Після тривалих роздумів він вигадав наступне. Приготувавши зі шкір буйволів величезний бурдюк, він наказав його наповнити водою і зарити трошки в землю, так, щоб легко можна було відкрити в ньому отвір; потім він запросив свого приятеля на прогулянку, під час якої не забув привести його до того місця, де був підготований сюрприз. Але, на жаль, до нещастя мулли, – свині вночі виявили присутність бурдюка, розрили землю і одразу ж почали валятися в калюжі, яка тільки-но утворилася. У розпачі мулла схопив одного з безневинних винуватців невдачі татарського дива за ногу і, шпурнувши його в калюжу, прокляв увесь його рід та нащадків. Відтоді ця тварина вважається нечистою і не вживається в їжу, хоча деякі татари з жалем мене запевняли, що якби тільки відомо було, за яку ногу мулла схопив той екземпляр, який

провинився, то вони із задоволенням погодилися б вважати проклятою тільки цю ногу і вживати решту в їжу» [282, с. 20].

Втім, цілком можливо, що дотримання заборони на свинину цими народами, як і іншими мусульманами-кочовиками, скоріше за все, визначилося не впливом ісламу, а тим, що ця домашня тварина не сумісна з веденням кочового господарства, оскільки не може пастися взимку на пасовищі (тебенувати), трава не є основою її раціону, вона не може пересуватися на значні відстані, та не розводилася предками тюркських народів і до прийняття ісламу [190, с. 124].

Найбільш об'єктивним джерелом, що дозволяє визначити споживання тих або інших видів м'яса, дотримання заборон на певні види м'яса є дані археологічних розкопок. Проте, як відомо, середньовічні та більш пізні поселення кримських татар і ногайців археологічно практично ніколи не вивчалися. Нам відомо тільки одне виключення, коли були зроблені фауністичні визначення, отримані при археологічних розкопках ногайського стійбища, розташованого біля села Олександрівка Болградського району у Буджаку і приблизно датованого XVII ст. Серед кісток були виявлені (приблизно у рівному поєднанні) тільки останки великої і дрібної рогатої худоби. Ні кісток коней, ні тим більше свиней виявлено не було. Звичайно, отримані дані не занадто репрезентативні для далекосяжних висновків, але можна припустити, що у більшості випадків навіть для причорноморських ногайців, не кажучи про ногайців Криму і кримських татар, конина була досить малодоступною і рідкісною їжею [313].

М'ясо тварин, які померли, та кров. Споживання крові тварин заборонене в усіх аврамістичних релігіях – іудаїзмі, християнстві, ісламі. Мабуть тому багатьом очевидцям впадала у вічі така практика, характерна для тюрків-кочівників. Різні автори не лише згадують про вживання ногайцями в їжу крові, але й описують способи її приготування. Матвій Меховський пише: «Вони роблять коням надрізи та рани, а кров споживають разом з просом або окремо» [55, с. 59]. Г. Боплан описує рецепт так: «Якщо у

них знайдеться борошно, вони рукою перемішують його з кров'ю, як це робиться зі свинячою кров'ю при виготовленні кров'яних ковбас, потім доводять це до кипіння, варять у казані та споживають як великий делікатес» [29, с. 56]. Невідомий турецький мандрівник згадує «кашу з борошна і кінської крові» [35, с. 152].

Дійсно, для усіх центральноазіатських кочівників кров, як продукт харчування, відігравала велику роль. Вживалася як «жива», так і приготовлена кров. Для отримання «живої» крові тварин, у тюрко-монголів зазвичай – коня, зв'язували, валили на землю, робили надріз вени поблизу шиї та зціджували кров в який-небудь посуд, а іноді просто припадали губами до надрізу та пили прямо з нього. Безболісно для тварини за один раз можна брати не більше 300 г крові, після чого через сім-десять днів вона цю втрату відновлювала. Така доза була достатньою для одноразового споживання. Як похідна їжа кров була надзвичайно зручна тим, що не вимагала ні спеціального транспортування, ні спеціального приготування. Марко Поло, наприклад, писав: «Станеться потреба, так скачуть, скажу вам, днів десять без їжі, не розпалюючи вогню, і харчуються кров'ю своїх коней; проткне жилу коня, та і п'є кров» [67, с. 237]. Інший спосіб вживання крові – виготовлення різноманітних ковбас з крові та інших інгредієнтів, якими наповнювали кишки [190, с. 122-123; 282, с. 84-86; 51, с. 101].

Вживання крові також безпосередньо пов'язане із способом забою тварин. У тюрко-монгол практикувалося розпорювати очеревину тварині, яку хочуть забити, після чого розривалася сердечна артерія, в результаті кров не розливалася, а збиралася усередині утроби. По мусульманському обряду тварині перерізується горло, і уся кров випускається на землю.

Наявні дані не дозволяють з надійністю говорити про те, коли у ногайців і степовиків кримських татар затвердився мусульманський обряд при закланні тварин і коли вони перестали споживати кров. В середині XIX ст. Г. І. Радде писав про кримських татар: «Кров убитих тварин ніколи не вживається в їжу та суворо заборонена Кораном». Проте відомості цього

дослідника, як зазначалось, не завжди заслуговують довіри [282, с. 20]. Нині та протягом, як мінімум, останніх півстоліття кров в їжу кримськими татарами не вживається.

Інше загальноаврамістичне табу – заборона на вживання падалі, тобто м'яса тварин, які померли від голоду і хвороб. Проте джерела наполегливо повторюють, що східноєвропейські «татари» цієї заборони не дотримувалися: «І хоча вони їдять конину, проте тільки тоді, коли [тварини] вже пали або помирають, отже тим самим зберігається здорове стадо» [51, с. 68-69]; «Коней, які здохли напередодні, просто або навіть від хвороби, вони охоче споживають, вирізавши тільки заражене місце» [55, с. 59]; «Навіть якщо кінь здихає сам по собі від якої б то не було хвороби, вони не утримуються від того, щоб його з'їсти». [29, с. 56]; «вони не гидують також їсти м'ясо тварин, полеглих від хвороби» [72, с. 47].

Дійсно, поїдання мертвичини добре відома традиція у кочівників: «В голодні роки [у монгол] у їжу йшли копита, кістки, падаль. Копита варили та їли, кістки розмелювали в кісткове борошно та варили з неї юшку» [190, с. 123-124]. Поїдання падалі в різні історичні періоди відмічено у скіфів [339, с. 149], татаро-монгол («вони їдять без розбору всяку свою падаль, а серед такої великої кількості худоби і стад, цілком зрозуміло, помирає багато тварин») [67, с. 95], калмиків [189, с. 192, 194] та ін.

Ця практика пов'язана з кочовим способом життя, за якого не лише практично не вирощувалися землеробські продукти, але і навіть не запасали на зиму кормів для худоби, а утримували її цілорічно на підніжному кормі. Кочове скотарство здатне досить добре забезпечувати населення усім необхідним, але проблема цього господарсько-культурного типу полягає в тому, що періодично трапляються голодні роки, які можуть бути викликані суворою холодною зимою, за якої худобі складно тебенувати, – добувати корм з-під снігу, епізоотією, або викраденням частини худоби ворогами. В цьому випадку, кочовики, не маючи запасів продовольства, могли використовувати будь-які продукти для харчування. Мабуть, традиція

вживати падаць в той чи іншій мірі існувала і не лише в голодні роки.

Витіснення цієї традиції в першу чергу пов'язане, очевидно, з переходом від чисто кочового до напівосілого, а потім і до осілого господарства, збільшенням в харчуванні долі землеробських продуктів. При цьому калорійність раціону, в цілому, могла знижуватися, але досягненням такої трансформації була харчова стабільність – наявність запасів, що добре зберігаються, дозволяють уникати суворих голодувань. Якусь роль, звичайно, міг відігравати і вплив з боку сусідів, які засуджували таку практику, передусім, осілих кримських татар, а також власне мусульманська пропаганда. Проте, як бачимо, поки існували економічні причини, незважаючи на приналежність до ісламу, кочовики продовжували практикувати споживання мертвечини, тому слід визнати, що останні причини мали другорядне значення.

Джерела не дозволяють нам достеменно знати, коли степовики відійшли від цієї традиції, цілком можливо, що цей процес був досить тривалим і, не вживаючи в повсякденному харчуванні м'ясо полеглих тварин, в голодні роки вони могли періодично знову повертатися до такої практики.

Алкогільні напої. Практично усі писемні джерела повідомляють нам про вживання ногайцями і осілими кримськими татарами (хоча останніми меншою мірою) упродовж усієї історії слабоалкогольних і більш міцних алкогольних напоїв, категорично заборонених ісламом. Тут існує одна обмовка – річ у тому, що за часів пророка Мухаммеда перегонка міцного алкоголю була невідома, тому у священному писанні мусульман мова йде конкретно про вино. Г. І. Радде про ставлення до цього кримських татар пише: «Хоча заборона вина поширюється на усіх і кожного, але більшість кримських татар цілком переконана в тому, що горілка не є вино, і п'є її не гірше за гяурів. Молоді татари, які взагалі не занадто сумлінно виконують настанови Корану, особливо багато грішать в цьому відношенні, і тільки присутність людей похилого віку і духовних осіб утримує їх від щоденного вживання хмільних напоїв» [282, с. 20]. Хоча суть цієї заборони, звичайно, не

конкретно в вині, а в табу на усе, що може одурманювати свідомість, у тому числі алкоголь, продукти і речовини.

Серед напоїв, що містять алкоголь і поширені у цих етнічних груп, фігурує кумис з кобилячого молока, який характерний тільки для кочівників, інші кисломолочні напої: *кьатикъ*, *сьозьмя*, *айран* і навіть продукти – *курт*, *пенір*, *кашкавал*, також, мабуть, які містять певний відсоток спирту і однаково характерні як для кочівників, так і для осілих кримських татар, хмільні напої з проса – буза / боза, меду і фруктового сиропу – бал, горілка, як традиційна для кочівників – молочна арака, так і отримана після перегону пшеничної або іншої браги і, рідко, вино.

Всесвітньо відомий кумис – кисломолочний напій зазвичай з кобилячого молока – упродовж багатьох століть основний напій кочівників Євразії, який був відомий ще скіфам, а, можливо, і набагато раніше. Алкогольність кумису – 1,5-3⁰, але і тюркам і монголам були відомі способи посилення п'янок властивостей кумису до 4⁰ і вище [190, с. 128-129; 53].

Ймовірно, про один з таких способів, що застосовувався у «татар» йдеться в описі Жана де Люка, складеному зі слів одного польського дворянина, який тривалий час знаходився у татар в неволі: кобиляче молоко вливають у посуд «в якому було вино (якщо у них є такий). Наливаючи молоко в цей посуд, проціджують і ретельно затикають. Потім кладуть в нього 20 або 30 зерен ячменю, додаючи ложку кислого коров'ячого молока або трішечки дріжджів. Для того, щоб молоко стало бродити, необхідно поставити його на деякий час біля вогню або на сонці, а потім дати йому відстоятися: усе це здійснюється в два або три тижні; якщо ж влити в нього трохи вина, то напій буде ще приємніший. Молоко, перш ніж його пити, проціджують через тонке полотно. Те, яке готують навесні, краще того, яке готується в яку-небудь іншу пору року. Це питво тримається довго, тому що, по мірі того як виливаєш його, можеш і підливати постійно нового. Необхідно також зазначити, що якщо молоко саме по собі здається досить кислим, то немає потреби додавати в нього кислого коров'ячого молока або

дріжджів, досить буде ячмінних зерен. Для кращого смаку треба готувати його в різному посуді. Можна навіть в деякі з них покласти мішечок з корінням фіалки або листям кишнецю» [53]. При цьому «звичайний» кумис це «кобиляче молоко, що закисляється впродовж двох днів якоюсь закваскою» [35, с. 152], тобто кобиляче молоко заквашують, зазвичай невеликою кількістю старого кумису і, періодично збиваючи, витримують декілька днів. Рецепт Жана де Люка достатньо складний і до кінця незрозумілий, але, очевидно, що така велика його витримка і додавання стількох додаткових інгредієнтів потрібні не лише для поліпшення смакових якостей, але і для посилення міцності напою. Так, відомо, що західні монголи для посилення міцності кумису додають в нього гілку ялівцю, синій ячмінь, чорний несолоний чай, ягоди обліпихи, а казахи – корінь рослини кучала (аконіт) [190, с. 129].

У ранніх джерелах цей напій з більшою міцністю, який робили «для потреб важливих панів» фігурує під назвою *кара-кумис (кара-космос)* – «чорний кумис» (в даному випадку *кара* – букв. «чорний» може мати значення «міцний») [67, с. 95-96]. Для нашої теми ці обставини важливі тим, що кумис пили не тільки тому, що це – найбільш доступний і поживний продукт кочівників-конярів, але і спеціально (!) цінували його алкогольні властивості.

З кумису (а він не може зберігатися довгий час), що скис, переганяли молочну горілку. Мабуть, про неї говорить Матвій Меховський: «На бенкетах і приймаючи гостей вони п'ють араку (araka), тобто молоко, що перебродило, дивне і швидко п'янке» [55, с. 60]. Кримські татари і ногайці виготовляли горілку також із зернових продуктів і фруктів. Остання була найбільш поширена в гірському Криму, оскільки саме там значне поширення отримало садівництво і збиральництво дикорослих плодів і ягід: «Горілка (арака) знаходить не менше любителів, її женуть зі всяких плодів, особливо зі слив, переважно гірські татари. Вони її роблять також з терну, дерну, ягід бузини і дикого винограду, але ніколи не вживають вишень» [65, с. 353-354].

Навряд чи викликає сумнів і наявність у них пшеничної (а, може бути, і з іншого зерна) горілки: «п'ють... також горілку (*асква віта*) із зерна...» [36, с. 126].

Інші кисломолочні продукти і напої, що отримали значне поширення у кримських татар і повною мірою зберігають своє значення до цього дня, – *кьатикъ* і *язьма*. Рецепт *кьатикъ*'а дає В. А. Щепетов: «В прісному вигляді вони вживають молоко дуже рідко. Для приготування *катика* дають молоку скипіти разів зо два, потім остуджують його приблизно до 33⁰ R, підбавляють для закваски старого *катика* і залишають стояти в закритих посудинах. За відсутністю старого *катика*, закваскою служить винна ягода, інжир або шматочок сушеного шлунку молодого ягняти. Години через 3-4 *катик* вже готовий. Щедро розбавляючи його водою, готують кисле питво *язьму*, яку охоче п'ють в спекотний час» [379, с. 515].

Слід відзначити, що спосіб, який зараз використовується у кримських татар для приготування *кьатикъ*'а і *язьми* дещо відрізняється від наведеного вище. Молоко доводять до кипіння один раз, але потім тривалий час (до півгодини) кип'ятять на дуже слабкому вогні, збиваючи молоко, щоб, по-перше, вбити в нього повітря, а, по-друге, випарувати зайву воду, зробити *кьатикъ* густішим. Після того, як *кьатикъ* закваситься в теплом місці, а це може бути більш-менш тривалий процес, залежно від пори року і консистенції молока (до 10-12 годин), його проціджують за допомогою марлі, відділяючи сироватку. В результаті виходить продукт густої консистенції, подібний до сиру. Його їдять як приправу, приблизно в тій же якості, як сметану у східнослов'янських народів. Іноді цю масу скачують в кульки і висушують, отримуючи продукт подібний кочівницькому *курту*. А розбавляючи і розмішуючи холодною водою (традиційно – джерельною, зараз можуть вживати і мінеральну воду), зазвичай підсолюючи, п'ють в спекотну пору року для втамування спраги – *язьма*.

Катик, *язьма*, різні варіанти сирів та сирних мас на кисломолочній основі мають певний, але дуже незначний відсоток спирту. З іншого боку, їх

могли вживати в досить великих кількостях, що, втім, теж не могло призвести до серйозного сп'яніння.

Чи не найбільш поширеним і улюбленим слабоалкогольним напоєм, який був відомий усім етнографічним групам кримських татар, була *буза*, що згадується практично усіма очевидцями. Наприклад: «Пиво ж просяне або зроблене з проса вони звать буза (buza)» [55, с. 60]; «п'ють і інший напій, званий боза (boza), відвар очищеного проса, розбавлений водою» [36, с. 126]; «Їм подобається і буза, яка завжди подається на весіллях і святах» [35, с. 152]; «Усі татари взагалі п'ють так звану бузу, що готується з пшона сарацина і представляє напій невизначеного кисло-солодкого смаку, що містить невелику кількість спирту» [282, с. 20]. Важливі для нашої теми вказівки на те, що бузою напивалися до сп'яніння: «напиваються до неможливого напоєм, який називають *буза* (яка готується із заквашеного пшона і яка за міцністю дорівнює горілці)» [73, с. 46]; «Все ж кримські мусульмани частіше і найбільш вживають *бузу*, різновид російської браги, яку вони дуже люблять, і від неї бувають п'яні... Кисла, не смачна, але все-таки п'янка *буза*, і шматки баранини, смаженої перед їх очима на одному вугіллі без сковороди, також білий хліб *екмек* і трубки з тютюном складають увесь їхній обід і десерт, тим і закінчується уся їх гулянка» [175, с. 144].

Таким чином, є відомості про те, що бузу робили з проса, пшениці і, рідко, з рису – пшона сарацина. У кочівників, ймовірно, домінувала буза з проса, як найбільш поширеного у них виду злаків, але найдовше (до кінця XIX – початку XX ст.) в Криму вживалася пшенична буза. В. А. Щепетов наводить наступний її рецепт: «Муку [пшеничну] для цього розводять теплою водою і варять, часто помішуючи, в казанах на повільному вогні приблизно 8 годин. Потім усю цю масу поміщають в корито, додають солод, приготовлений з пшона, і залишають до тих пір, доки охолоне. Далі переносять цю масу в сито над діжкою і, підливаючи теплої води, розминають її руками. Рідина, що стікає в підставлену діжу, і є *буза*. Перед вживанням залишають її в діжці на один-два дні для бродіння, а потім

розливають вже в пляшки. Напій цей діє таким чином, щоб охмеляти. Для приготування *бузи* існують майже в кожному селі особливі бузні крамниці; у домашньому ж господарстві татари роблять її рідко» [379, с. 519].

Про кримську бузу, свого часу була написана дисертація доктора медицини [201], тому немає потреби зупинятися на цьому докладніше. У ній автор зазначає, що вміст спирту бузи може складати 1% або трохи більше, але постійні згадки про те, що татари напивалися бузою до сп'яніння, дозволяють припустити, що існували рецепти, за допомогою яких її робили міцнішою. Таким чином, поширення алкогольної бузи у ногайців і кримських татар, безумовно, суперечить приписам ісламу стосовно алкоголю.

Виготовлення бузи в Криму в ХІХ ст. було не домашнім, а ремісничим виробництвом (*буза-хане*), що, ймовірно, пов'язано з певною складністю технологічного процесу. Мабуть, це послужило причиною зникнення бузи у кримських татар, про яку, у кращому разі, збереглися туманні спогади. Остаточно буза зникла із повсякденного життя корінних народів Криму після депортації кримських татар в 1944 р. і лише в поодиноких випадках, за деякими свідченнями, цей напій готували в окремих закладах Сімферополя до 1970 рр. Зараз кримську бузу можливо зустріти лише в якості експонату, який відтворює повсякденне життя караїмів в їх культурно-етнографічному центрі на Чуфут-Калє. Цікаво, що той же процес мав місце у болгар і гагаузів Буджаку, у яких до кінця ХІХ – початку ХХ ст. також було ремісниче виробництво бузи, і навіть збереглося прізвище *Бузаджи*, тобто – той, хто готував бузу. Але згодом буза тут також повністю вийшла із вживання.

Ще одним алкогольним напоєм, поширеним у ногайців і кримських татар, був мед (медовуха): «п'ють мольцо (*molzo*), приготоване з меду, якого дуже багато роблять» [36, с. 126] – типу браги, який степовики в основному готували з меду, що у них був значно поширеним, а гірські кримські татари – з бекмезу – фруктового сиропу, «від якого також упиваються, як від горілки» [175, с. 144].

Хоча в різних авторів різняться дані про вживання спиртних напоїв

ногайцями та кримськими татарами, можна зробити висновок, що спиртні напої були добре відомі усім групам цих народів та вживалися, практично, повсякденно. Проте, враховуючи невеликий вміст спирту у більшості з цих напоїв, популярність мусульманської заборони на алкоголь та контроль за вживанням спиртного з боку громадської думки, мабуть, пияцтво як таке було явищем досить рідкісним.

Така ж ситуація зберігається і до теперішнього часу. Переважна більшість жінок алкоголю не вживають взагалі, багато чоловіків, що намагаються дотримуватися мусульманських настанов, також взагалі не вживають алкоголю. Це найчастіше люди літні або, навпаки, представники молодого покоління. Знаючи це, наприклад, на весіллях їм відводять окремі столики, на які алкоголь не ставиться. Чоловіки середнього віку зазвичай алкоголь вживають, але зрідка, в помірних дозах. За нашими спостереженнями, хоча і зрідка, але серед кримських татар все ж зустрічаються чоловіки, які зловживають алкогольними напоями.

Пісм. Із цього приводу є згадка про те, що у ногайців Буджаку «пости і інші обряди погано дотримуються» [72, с. 48], а також те, що ногайські татари «не постять» [53, с. 340]. В той же час, є відомості про те, що в рамазан знижувалася дипломатична активність ногайських мурз [321, с. 566]. Тут, правда, йдеться про Велику Ногайську Орду, але причорноморські ногайці – генетично пов'язані з останніми, тому побічно це стосується і їх.

Варто зазначити, що дотримання рамазану досить погано поєднується з кочовим побутом. Оскільки рамазан може приходиться на будь-яку пору року та будь-який сезон господарського року, його дотримання у ряді випадків стає, принаймні, проблематичним. Наприклад, якщо він припадає на час інтенсивного перекочування, коли населення зайняте більшу частину дня активною працею, притому може бути вкрай виснажене, у разі несприятливої голодної зими, дотримання посту взагалі навряд чи можливе. Влітку в спеку, при великій тривалості світлового дня, а, отже, в умовах аридної зони, мучить спрага (згадаємо, що в рамазан не можна пити воду), коли відбувається

інтенсивний випас худоби і населення отримує максимальну кількість продуктів, у вигляді удоїв від худоби, які потрібно для їх збереження постійно переробляти, а також відновлювати сили людського організму, можливо після минулої голодної зими і перед новою голодною зимою, це також досить складно і недоцільно. Дотримання посту проблематично і взимку. Приміром, для пастухів, коли може стояти лютий мороз і необхідно надзвичайними фізичними зусиллями забезпечити підніжним кормом худобу, наприклад, витоптувати ногами проходи в гірських перевалах, щоб худоба могла дістатися до кращих пасовищ, захищати її від надзвичайно агресивних в умовах холодної зими та нестатку кормів хижаків.

Втім, це значною мірою стосується і землеробів, особливо в період весняно-літньо-осінніх польових робіт. Ймовірно, така форма посту виникла та відповідає особливостям побуту міського торгово-ремісничого населення, яке незалежно від сільськогосподарських робіт може планувати свою господарську діяльність. Це ж торкається забезпечених верств суспільства, які використовують найману працю або, як у кочівників, працю бідних родичів.

Ймовірно, ця настанова ісламу була добре відома кримським татарам та ногайцям, але виконувалася спорадично, за наявності певних сприятливих умов. Кочовики-степовики, завдяки особливостям господарства і життєдіяльності, меншому впливу з боку мусульманського духовенства, очевидно, набагато гірше дотримувалися цієї настанови ісламу.

Нині, судячи з опитувань, кримськими татарами піст в рамазан дотримується досить широко. Варто, правда, визнати, що більшість наших інформаторів – люди похилого віку, які, як відомо, краще дотримуються постів і інших релігійних приписів, ніж люди середнього віку і молодь. Водночас можливі випадки, коли бажане видають за дійсне. В ісламі немає контролю над дотриманням його настанов і, зокрема, виконання посту – справа совісті вірянина, що також затруднює виявлення об'єктивних критеріїв дотримання посту. Таким чином, це питання вимагає подальшого

вивчення.

В результаті проведених досліджень можна прийти до наступних висновків. Субетнічна і культурна різноманітність, зокрема стосовно особливостей харчового комплексу, у кримських татар нині практично відсутня. Причиною тому стало, з одного боку, як було вказано, змішування представників різних груп, при чисельній перевазі гірських і південнобережних кримських татар, а з другого – зникнення кочівницьких традицій і навіть сприятливих можливостей для ведення осілого тваринництва.

Більшості кримських татар відомі лише деякі харчові приписи – заборона на вживання свинини і алкоголю. Багатьом кримським татарам взагалі не відомі інші види «забороненої» їжі. В кухні сучасних кримських татар, в основі якої – гірсько-південнобережна модель харчування, не збереглися такі продукти, що характерні у минулому для степовиків, як кумис, боза, арака, конина, використання крові для приготування страв.

Із специфічно кочових за походженням продуктів, правда, відомих у минулому усім кримським татарам, зберігаються такі кисломолочні продукти як кьатикь, язьма, курт.

Приписів відносно міцних алкогольних напоїв суворо дотримується частина кримських татар: взагалі не п'ють переважна більшість жінок, чоловіків – представників старшого покоління і частина молодих представників цієї статі, які перебувають під впливом мусульманських проповідників з Туреччини та арабських країн. Інші, як правило, не зловживають алкоголем, випиваючи від випадку до випадку, зазвичай на світських святах, ніхто ніколи не п'є на похоронах та поминаннях, що вважається блюзнірством. Невелика частина кримських татар середнього та молодого віку в цьому відношенні мало відрізняється від сусіднього населення інших національностей.

Заборона на вживання свинини набагато стійкіша. Час від часу її можуть вживати у вигляді ковбаси або інших продуктів фабричного виробництва

лише невеликий відсоток кримських татар, які найбільш байдуже відносяться до традицій свого народу.

Таким чином, можна зробити висновок про те, що за останнє століття з двох основних моделей харчування, що існували у минулому у кримських татар, збереглася лише одна – гірсько-південнобережна. В ній збереглися окремі елементи, характерні для кочівників, але, швидше, не під безпосереднім впливом субетнічної групи ногайців, а завдяки наявному у гірських і південнобережних кримських татар тюркського (половецького, огузо-туркменського та ін.) субстрату.

Ця модель, в цілому, більшою мірою відповідає мусульманським харчовим настановам, ніж їжа кочівників, що і зумовило вкорінення ряду мусульманських норм. Ця перемога обумовлена рядом чинників, серед них – зникненням під впливом соціально-економічних та історичних чинників (з останніх варто назвати російську окупацію Криму і політику, яка проводилася владою, в результаті якої кримські татари втрачали землю, а також заселення півострова осіло-землеробськими колоністами) господарсько-культурного типу кочових скотарів; подальшим змішуванням субетнічних груп народу, при кількісному переважанні нащадків осілих землеробів; впливом у другій половині ХХ ст. з боку народів Середньої Азії, передусім, землеробів узбеків і таджиків, чия модель харчування виявилася досить близькою до моделі осілих кримських татар. Втім, не можна виключати й гіпотезу М. Бердієва, згідно якої «мусульманські настанови», у тому числі в харчуванні, потрібно розглядати не через призму «духу» цієї релігії, а як експансію на кочову цивілізацію з боку її осіло-землеробських сусідів, здійснювану під прапорами ісламу.

Розділ 3

ДОІСЛАМСЬКИЙ КОМПОНЕНТ У ПОХОВАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ: МИНУЛЕ Й СУЧАСНІСТЬ

Поховально-поминальний обрядовий комплекс займає особливе місце в ритуалах життєвого циклу і включає найбільш архаїчні, в порівнянні з іншими обрядами, уявлення і практики. Дотримання встановлених дій і ритуалів в поховальній обрядовості вважається важливою умовою для переходу в потойбічне життя померлим. До цієї події кожен мусульманин готується заздалегідь, вважаючи це своїм моральним обов'язком. В цілому, обряд поховання у кримських татар (*дженазе*) здійснюється згідно із законами шаріату, проте також зберігаються повір'я і уявлення неісламського, язичницького походження.

3.1. Поховання за законами шаріату

Існує необхідність докладно описати вимоги, що пред'являються шаріатом до поховального обряду. Передусім, над мусульманином, який скоро помре, здійснюються особливі обряди. Вмираючого, будь то чоловік або жінка, дорослий або дитина, шаріат вимагає покласти на спину так, щоб ступні ніг його були обернені убік киблі (орієнтація в сторону Мекки). Якщо це неможливо, допускається покласти вмираючого на лівий або правий бік лицем до киблі. У цей момент читається шахада («Немає Бога, окрім Аллаха, Мухаммед посланець Аллаха») так, щоб вмираючий обов'язково чув її [210, с. 49]. Мусульманина, який щойно помер, не залишають одного в приміщенні, після смерті обов'язково хтось повинен з ним знаходитися поруч. Покійному зав'язують очі, рот, підборіддя, стягують руки і ноги і закривають обличчя. Якщо смерть настала вночі, біля покійного ставлять світильник. Над померлим здійснюється обряд обмивання водою, а якщо немає води – піском. Як правило, померлого омивають три рази: водою з кедровим порошком, водою, змішаною з камфорою і потім ще раз чистою

водою. Після обмивання необхідно змастити камфорою чоло, долоні, плечі, великі пальці ніг.

Усі ці обрядодії здійснюються до закутування в саван. Шаріат забороняє ховати покійного в одязі. Саван-кефен, в який одягають покійного, повинен складатися з трьох частин – сорочки, шматка тканини для закутування нижньої частини тіла і шматка тканини, в який покійного сповивають повністю. Для пошиву савану обов'язкова дерев'яна голка, причому ніяких пояснень з цього приводу в шаріаті не наводиться [244, с. 56]. Виготовлення савану з нечистого матеріалу (шкури собаки, свині і так далі), а також із золототканої парчі, чистого шовку засуджується. У разі відсутності савану можна замість нього використати шкуру будь-якої «чистої» тварини. Саван перев'язувався в трьох місцях – за головою покійного, в поясі і в області колін.

Є. А. Халікова, яка проаналізувала середньовічний твір (XII століття) з мусульманського права ханафітського толку «Аль-Хідая філь-фуру», відмічає, що там, в спеціальному розділі розглядаються правила поховання людей, які загинули на війні («шахідів»), стосовно яких допускається ряд виключень. Їх дозволяється ховати без обов'язкових для інших мусульман обмивань, оскільки «меч звільняє від обмивання», дозволяється не знімати одяг, який їм замінює саван, і, проте суворо рекомендується зняти з них прикраси, зброю, кресало і трут, тому що вони не є частинами савану. Навіть у могилах мучеників за віру не повинно бути ніяких речей, окрім одягу [340, с. 49].

Ховати покійника належить згідно з настановами шаріату якнайскоріше. Це правило пов'язане з кліматичними умовами: в жарких країнах тіло померлого не може довго зберігатися. Щоправда, рекомендація ця не завжди виконувалася – заможні люди намагалися ховати своїх близьких на великих і відомих кладовищах. Серед мусульман похилого віку знаходяться такі, які прагнуть оселитися в Мецці або Медині, щоб бути похованими на кладовищі святого міста або біля підніжжя могили Мухаммеда в Медині.

Згідно з правилами, викладеними в «Хідая», могила має бути вирита з підбивкою – *ляхдом* в подовжній бічній стінці, оберненій убік кибли. Покійник укладався в ляхді лицем до кибли, після чого підбивка закладається цеглиною (рекомендується необпаленою), очеретом або деревом. Мусульман, згідно з правилами шаріату, не прийнято ховати в труні (*табут*), але це і не забороняється. Рекомендується ховати в труні мусульман, що померли насильницькою смертю. Проте, у будь-якому разі, покійного в труну кладуть оповитим в саван і лицем до кибли. Труна використовується і у тому випадку, якщо із-за рихлості ґрунту не вдалося вирити яму з підбивкою – ляхдом. Труна в даному випадку оберігає тіло покійного від безпосереднього торкання із землею. Іноді німічні стінки вертикальної могили укріплюють шляхом обкладання цеглою або зведенням склепу з цеглини [340, с. 44]. Відомий і загальноприйнятий третій вид могильних ям – ями із заплечиками або сходинками і прямовисними стінками, або ями так званої «щілинної» конструкції. «Щілина» – *шакк* або *хуфра* (похоронна камера) викопується в середині могили, в неї опускають покійника, а уступи в стінах використовують для укладання перекриття. Глибина могили має бути такою, щоб покійний міг «сісти» в могилі, коли йому доведеться відповідати на питання ангелів-випробувачів Мункара і Накіра. Як впливає з наведеного Є. А. Халіковою тексту «Хідая», могили із заплечиками були характерні для країн Близького і Середнього Сходу і поширені в Аравії за часів Мухаммеда [340, з. 44]. В Середній Азії, в областях з високим рівнем ґрунтових вод, поширений ще один вид могили – *сагана*, тобто поховання в наземному склепі [244, с. 57].

Покійний поміщається в могилу не відразу. Перед входом похоронної процесії до кладовища, вона уповільнює хід, носилки з покійним три рази кладуть на землю, голова його при цьому повинна бути повернена убік кибли. Перш, ніж засипати могилу, виконується наступний обряд: священнослужитель кладе праву руку на праве плече покійного, ліву – на ліве плече, сильно трясє його і тричі від вуха повторює: «Слухай і зрозумій

(називається ім'я покійного)», після чого читає молитву [210, с. 52]. Поки засипається могила, читець Корану читає молитву.

Зверху над могилою згідно з настановами шаріату насипається невеликий пагорб землі заввишки не більше чотирьох пальців. В одному з хадісів говориться, що на місці поховання мусульманина не можна залишати ніяких пам'ятних знаків. Могила має бути зрівняна із землею таким чином, щоб, зробивши сім кроків убік, її не можна було б відрізнити від навколишнього ґрунту [210, с. 51]. Проте цей звичай не прижився в ісламі. Навпаки, ним були узаконені традиції пишних похоронних обрядів і створення спеціальних місць поховання – кладовищ. Як завжди, якщо ісламу не вдавалося викоренити який-небудь звичай, робилася спроба надати йому ісламське забарвлення. Так сталося і з похоронними обрядами. Відомо навіть, що деякі мусульманські правознавці дозволяли відмічати місця могил каменями і надгробками [340, с. 44]. Шаріат несхвально відноситься до прикрашання могил і встановлення монументальних споруд над ними, особливо ж до того, щоб могили використовувались, як місце для молитви [210, с. 55]. Не схвалюються високі надмогильні будівлі, склепи і мавзолеї, в основному, з двох причин: по-перше, вони можуть викликати заздрість у бідних співгромадян, по-друге, у зв'язку з несхваленням тривалого оплакування людини, що переселилася в інший світ. Часто мусульманські богослови з метою аргументування необхідності негативного ставлення до оплакування покійних наводять хадіс: «Той, хто заради мертвого роздирає свій одяг, б'є себе по обличчю або допускає вигуки, які були традиційними за часів джахілії (доісламська епоха), – не наш» [210, с. 55].

Відносно осуду оплакування покійних існує ще один вислів Мухаммеда: «Моя община не може стерпіти чотирьох звичаїв язичництва: хвастоців добрими справами, ганьбити походження інших людей, віри в те, що родючість залежить від зірок і плачу за мертвими» [210, с. 54]. Проте ця заборона шаріату не є суворою в похоронних обрядах сучасних мусульман, вона тепер відноситься, швидше, до області етикету [122].

Безпосередньо після поховання казахи і узбеки, наприклад, влаштовують поминання на могилі і їдять барана, причому залишають пів-барана для бідних. Поминання відбувається на третій, сьомий, сороковий і сотий день після смерті і через рік. Після року кладовище зазвичай не відвідується. Хоча це залежить від місцевих традицій. В Астраханській області, наприклад, мусульманами традиційно відвідуються кладовища на Курбан-байрам.

На самому кладовищі шаріат молитися забороняє, бо той, хто молиться може виявитися між могилами («почне молитися разом з покійними») або лицем до могили («почне молитися на покійного»), що заборонено. Як ми бачимо, ця заборона вступає в пряме протиріччя з культом «святих могил», що існує в ісламі, який є пережитком культу предків, включеним в ісламську обрядовість. Особливістю мусульманських кладовищ, особливо в Середній Азії, є те, що вони знаходяться далеко від населеного пункту, за міською смугою і обнесені глухою стіною, щоб зменшити «контакти» між живими і мертвими [140, с. 35-38; 97, с. 384-386; 245, с. 272-273; 343, с. 247-250].

3.2. Домусульманські елементи у середньовічному поховальному обряді ногайців Причорномор'я

Поховальна обрядовість у різних давньотюркських народів досить добре вивчена, особливо – за археологічними джерелами [287, с. 181-342; 216, с. 7-180; 311]. Є і її описи в писемних джерелах, які доповнюють і дозволяють інтерпретувати археологічні матеріали [27; 43, с. 128; 67].

Варто одразу зазначити, що поховальна обрядовість різних тюркських народів Центральної Азії і прилеглих територій в різний час являє значну різноманітність. В той же час, в Східній Європі, починаючи з тюрко-болгарського періоду (VI-VII ст.) і до ісламізації Золотої Орди, при усьому різноманітті деталей поховального обряду, основні його риси навіть у різних кочових народів були досить єдині.

До них треба віднести: трупопокладення на спині, орієнтація покійника

головою на схід, південь або, хоч і нечасто, на захід. Підкурганне поховання – впускне або із спорудженням нового невеликого насипу. Часто – наявність надмогильного пам'ятника, типу половецьких кам'яних статуй або дерев'яних надмогильних пам'ятників, виявлених у зв'язку з могилами тих же половців. Робити однозначні висновки зараз про це на основі археологічних джерел надто складно, оскільки надмогильні спорудження тюрків середньовіччя, прив'язані до поховань, можна виявити лише в одиничних випадках, ті ж кам'яні баби зараз не можна прив'язати до могил. Але залучивши інші джерела – писемні та етнографічні, можна стверджувати про значне поширення такої практики. Здійснення заупокійної трапези, що символізує годування покійника, і поховання разом з покійним (чи встановлення біля могили) частин (коня, великої або дрібної рогатої худоби) або навіть цілих позбавлених життя тварин – як поховання цілого коня у половців. Практикувалося й покладання в могилу більш-менш багатого, в основному відповідно до соціального стану померлого, інвентарю, що включає зброю, знаряддя праці, прикраси, посуд, предмети побуту і т. п.

Були і особливі типи поховання, наприклад, таємні поховання ханів або поховання тварин без покійника (кенотафи) – але вони мають винятковий, не масовий характер, тому предметом нашого аналізу не є.

От як сучасники описують похоронні звичаї у різних тюркських народів Східної Європи доісламського часу.

Ібн Фадлан, що подорожував на початку X ст. Східною Європою, писав про огузів: «А якщо помре людина з їх [числа], то для нього вириють велику яму у вигляді будинку, візьмуть його, надінуть на нього його куртку, його пояс, його лук... і покладуть в його руку дерев'яний кубок з набізом, залишать перед ним дерев'яну посудину з набізом, принесуть все, що він має, і покладуть з ним в цьому будинку. Потім посадять його в ньому, і будинок над ним покриють настилом і накладуть над ним щось на зразок куполу з глини. [Потім] візьмуть його коней і залежно від їх чисельності вб'ють з них сто голів, або двісті голів, або одну голову і з'їдять їх м'ясо, окрім голови, ніг,

шкіри і хвоста. І, дійсно, вони розтягують [все] це на дерев'яних спорудах і говорять: «Це його коні, на яких він поїде в рай». Якщо ж він коли-небудь убив людину і був хоробрий, то [вони] вирубають зображення з дерева по числу тих, кого він убив, помістять їх на його могилі і скажуть: «Ось його отроки, які служитимуть йому в раю». Іноді вони нехтуватимуть забиттям коней день або два. Тоді спонукає їх який-небудь старий із числа їх старійшин і говорить: «Я бачив такого-то, тобто померлого, уві сні, і він сказав мені: «Ось бачиш, мене вже перегнали мої товариші, і на моїх ногах утворилися виразки від того, що я слідую за ними. Я не наздогнав їх і залишився один». За цих обставин вони беруть його коней і вбивають їх і розтягують їх на його могилі. І коли пройде день або два, прийде до них цей старий і скаже: «Я бачив такого-то, і він сказав: «Повідом моїм сімейним і моїм товаришам, що достовірно я вже наздогнав тих, які йшли раніше мене, і що я знайшов заспокоєння від втоми»»[43, с. 128].

Гільйом де Рубрук про половців в період після татарсько-монгольського завоювання: «Комани насипають великий пагорб над покійним і споруджують йому статую, обернену лицем на схід і що тримає у себе в руці перед пупком чашу. Я бачив одного нещодавно померлого, біля якого вони повісили на високих жердинах 16 шкір коней, по чотири з кожного боку світу; і вони поставили перед ним для питва кумис, для їжі м'ясо, хоча і говорили про нього, що він був охрещений. Я бачив інші поховання у напрямі до сходу, саме великі площі, вимощені каменями, одні круглі, інші чотирикутні, і потім чотири довгі камені, споруджених з чотирьох сторін світу по сю сторону площі» [67, с. 101].

Джовані дель Плано Карпіні про татаро-монголів: «Коли ж він помре, то, якщо він зі знатних осіб, його ховають таємно в полі, де їм буде завгодно, ховають же його з його ставкою, саме в сидячому положенні посередині неї, і перед ним ставлять стіл і корито, повне м'яса, і чашу з кобилячим молоком, і разом з ним ховають кобилу з лошам і коня з вуздечкою і сідлом, а іншого коня з'їдають і набивають шкіру соломною і ставлять її якомога вище на двох

або чотирьох деревинках, щоб у нього була в іншому світі ставка, де живе кобила, щоб отримувати від неї молоко і навіть мати можливість множити собі коней, і коня, на якому він міг би їздити, а кістки того коня, якого вони з'їдали за упокої його душі, вони спалюють. Золото і срібло вони ховають так само разом з ним» [67, с. 38].

Таким чином, бачимо, що практично усі основні особливості такого – тюрксько-кочового доісламського поховального обряду – протилежні до відповідного в ісламі. Протилежні і уявлення про смерть і загробне життя у кочівників-язичників і мусульман, за винятком загальної віри в потойбічне життя, але і уявлення про них – діаметрально протилежні. Якщо мусульмани цілком покладаються на милість Аллаха, який повинен надати правовірним після смерті усе необхідне, в нагороду за їх праведне життя і покарати невірних, то тюрки-язичники вірили, що життя «на тому світі» дуже схоже на реальне життя. Живі повинні піклуватися про покійників, особливо відразу після смерті, спорядити їх в дорогу «на той світ», забезпечити їжею і періодично, впродовж певного періоду підгодовувати їх, згадувати про них. У свою чергу, ті, що упокоїлися, мають можливість магічно допомагати тим, що живуть або, навпаки, шкодити їм, в покарання за забуття, тобто зв'язок між тими, які живуть і мертвими, зберігається (культ предків).

Археологічні матеріали про поховання кочівників в піздньозолотоординський час в степах України, а також писемні повідомлення про ногайців Причорномор'я, дозволяють стверджувати, що мусульманський поховальний обряд тут переміг не відразу після офіційного прийняття ісламу.

Усупереч існуючої у археологів, які розкопували поховання ногайців, думки про те, що їх похоронний обряд був мусульманським (що базується, в основному, лише на факті мусульманської приналежності ногайців), ця сторона релігійності цього етносу пов'язана з їх доісламськими віруваннями. Так, дослідники, що опублікували могильник Лиман, пишуть: «Південне місцезнаходження могильника по відношенню до Аджигелю може бути

пояснено тим, що він розташовувався убік кибли (напряма на Мекку), тобто був мусульманським. Мусульманські риси обрядовості проявляються і в положенні кістяків – головою на захід, лицьовою частиною убік кибли, і у відсутності інвентарю. У іншому, як вже говорилося, позиції кістяків різноманітні» [178, с. 138]. Варто зазначити – місце розташування могильника (кладовища) орієнтовно сторін світу по відношенню до населеного пункту в ісламі не регламентується, і мусульманські кладовища розташовуються, як і, наприклад, християнські в довільному напрямі від поселення; головою на захід мусульмани не кладуть покійника. Відсутність інвентарю, дійсно, мусульманська риса, але самі ж автори відмічають його наявність в ногайських похованнях, наприклад, монет. Правильніше було б говорити про рідкість і бідність інвентарю, що, втім, характерно і для деяких груп тюркських кочівників, що не сповідували цю релігію.

Якщо порівняти мусульманський обряд поховання з подібним у середньовічних тюркських кочівників Східної Європи і Середньої Азії, які сповідували традиційні вірування, то висновки, до яких можна прийти, будуть іншими. Проте для цього необхідно повернутися до повнішої характеристики поховального обряду пізньозолотординських кочівників Причорномор'я або раньоногайського населення – їх розмежування і датування залишається невирішеною проблемою в археології (друга половина XIV-XVII ст.), проте, ці групи – етнічно пов'язані і є наслідком розвитку однієї етнорелігійної спільності. Він полягав в наступному.

1. Більшість виявлених поховань введена в насипи давніших курганів. У тих випадках, коли кладовище було великим, воно могло виходити і за межі насипу (наприклад, кургани 2, 3а, 7, 8 могильника Лиман) [178, с. 132-134].

2. Поховання переважно безінвентарні, але окремі предмети, все ж, зустрічаються, це, передусім, «недорогі» монети, гудзики (зазначимо, що в ісламі ховають без одягу, обгорнувши покійника в саван), намистини.

3. Могильні ями прямокутні або овальні в плані, їх розміри залежать від

величини скелетів.

4. Кістяки укладені у витягнутому положенні на спині, головою на захід з незначними (ймовірно, сезонними) відхиленнями на північ або південь. Положення голови і рук похоронених різне. Так, в тих випадках, коли це було визначено, 10 чоловік були повернені обличчям вправо, на південь, в п'яти похованнях (дитячих) – вліво, на північ і в семи – обличчям до гори. Різним було і положення рук: витягнуті уздовж тіла, іноді одна або обидві руки зігнуті в лікті, кистями лежать на тазі або на грудній клітці [178, с. 134].

5. Ховали покійників в трунах, в заповненнях могил знаходять залишки дерева, залізні цвяхи, скріплюючи скоби від труни [178, с. 134].

6. У ряді випадків, в могилах поряд з покійником знаходять один або декілька каменів [312, с. 18, 23, 27].

7. У одному з могильників, у переважної більшості покійників ще до поховання в ритуальних цілях були відсічені кисті рук і / або стопи ніг [312, с. 11, 13, 14, 17, 18, 21, 23, 27, 32].

Близький до описаного обряд був характерний і для кочового золотоординського населення Криму (ймовірно, кипчаків). Анохін В. В. на основі даних, отриманих з семи поховань датованих XIII-XIV ст., розкопаних на західному березі Сасик-Сіваського озера неподалік Євпаторії, зазначає, що поховання були здійснені в дерев'яних трунах, які у свою чергу поміщалися у вирубаній в скелі могилі. Яких-небудь надмогильних споруд не простежено. Покійники покладені головою на північ, з невеликим ухилом на схід. Інвентар похоронених складається зі зброї, деталей одягу, прикрас, предметів побуту, кінської зброї. Крім того кожне поховання містило мідний казанок або чашку. Також автор відмічає, що північне орієнтування свідчить про етнокультурну взаємодію з ординцями, які здійснювали військовий і політичний контроль над цій території у кінці XIII-XIV ст. [87, с. 6-8]

Таким чином, поховальний обряд пізніх кочівників можна визначити як змішаний, перехідний, такий, що перекликається з кочовими давньотюркськими звичаями, але і з окремими мусульманськими рисами,

свого роду «поступками» офіційній релігії.

Отже, ногайці Причорномор'я продовжували ховати своїх померлих в курганах, що абсолютно не знаходить відображення в ісламі, а є давньою традицією кочівників, яка виникла в степах ще в епоху енеоліту. Важко сказати, пов'язано це було у ногайців з якими-небудь віруваннями або було просто даниною традиції. Втім, неясно доховували більш ранні тюркські кочівники Східної Європи (а іноді, наприклад, половці і насипали самостійні невеликі кургани) покійників в кургани з ритуальними цілями (у зв'язку з якимись віруваннями), або суто з прагматичних міркувань, щоб було легше відшукати могилу у безкрайньому степу, який не має чітких орієнтирів. Втім, курган сам по собі був своєрідним, як би природним, пам'ятником покійному (пережитки цього звичаю можна бачити в спорудженні насипу на могилі і при сучасних похованнях). Крім того, він міг відігравати і соціальну функцію, оскільки окремі аули (родові підрозділи) ховали своїх покійників на певних «своїх» курганах і тим самим окреслювали родову територію, її культові центри, де, можливо, здійснювалися різні обряди, такі як жертвопринесення. Бачимо і відступ від цієї традиції, коли кладовище виходило і за межі кургану.

Останнє може побічно вказувати, на наявність надмогильних пам'ятників, інакше не можна було б орієнтуватися при закладці нової могили і відступати від старих могил. Оскільки характерних мусульманських кам'яних стел, зазвичай з ім'ям померлого і епітафіями з Корану, у причорноморському степу, наскільки нам відомо, знайдено не було, можна припустити, що ногайці, як і деякі інші тюркські народи встановлювали на могилі дерев'яні (можливо, антропоморфні) пам'ятники, що не збереглися. Окремі їх екземпляри дійшли від половців [275], передбачається їх наявність у волзьких болгар [311, с. 81], а етнографічно вони відомі у ряду народів, пов'язаних своїм походженням зі східноєвропейськими кочівниками: чувашів, гагаузів, болгар, кримських татар [372].

Безінвентарність (точніше – бідність інвентарю) поховань, очевидно,

данина ісламу, який, як і християнство, боровся з тим, щоб покійнику споряджали майно в подорож до іншого світу, оскільки це підривало уявлення про бога і замогильне життя, характерні для монотеїстичних релігій. Проте, ногайці намагалися цю заборону здолати, все ж хоч щось, але дати з собою покійникові в дорогу. Таким чином, можна стверджувати, що у них зберігалися уявлення, властиві стародавнім тюркам, про загробний світ, в якому людині можуть знадобитися усі ті речі, які були потрібні йому і у цьому світі. Мабуть, у ряді випадків ховали згідно з мусульманською традицією в савані (про що говорить наявність каменів в могилі, якими притискували саван, щоб за нього не засипалася земля – невідома більш раннім кочівникам особливість), в інших – в звичайному одязі (гудзики, відсутність каменів).

Як бачимо, ногайці не укладали покійників на боці, як того вимагає іслам, а за старою традицією багатьох тюркських народів (зокрема, тюрко-болгар, печенігів, огузів) [311, с. 78, 79, 218, 219] клали їх на спині, головою на захід. Даниною ісламу було те, що при цьому голову покійного розгортали у бік Кааби (Мекки). Проте цього не завжди дотримувалися, з неясних причин голову могли повертати і в протилежну сторону, але все таки, в переважній більшості поховань, що приписуються ногайцям, покійник був зорієнтований лицем на південь.

У ряді випадків покійників ховали в трунах (залишки залізних цвяхів, скоб, деревини), що не відповідає канонам ісламу. У кочівників Північно-Західного Причорномор'я поховання в трунах відомі з часу переселення сюди печенігів (X ст.) [311, с. 219].

І, нарешті, найцікавіші і нез'ясовні поховання – з відсіченими кистями і стопами, що, звичайно ж, до ісламу не має відношення. Подібні дії (зв'язування мерця, різні обереги) пов'язані зі страхом перед покійником і спрямовані на те, щоб він не повертався і не шкодив тим, хто живе, але такі радикальні дії навряд чи пов'язані із звичайним похованням звичайних людей. Припустити, що так ховали особливих людей (типу «закладних»

покійників, самовбивць, утоплеників і т. п.) теж не можна, оскільки подібний обряд здійснений над більшістю похованих в одному із могильників. Залишається тільки припустити, що поховані тут були мусульманами, але ворогами тих, хто їх поховав, а, можливо, і вбив. Можливо, такі могильники – свідство добре відомих за писемними джерелами міжусобних воєн у Північному Причорномор'ї між різними угрупованнями ногайців, кримських татар і турок. Їх ховали, таким чином, як єдиновірців-мусульман, але одночасно побоювалися їх відплати з того світу.

У деяких деталях дуже близько до цього археологічно виявленого обряду опис похоронів перекопських і ногайських татар (тобто кримських і причорноморських ногайців), складений в першій половині XVII ст. Жаном де Люком. На жаль, цей дуже точний і достовірний автор залишив про це тільки дуже коротке повідомлення. Він пише наступне: «Покійників обгортають в *табу* (tabus) або кладуть в дерев'яну труну, покриваючи їх обличчя чимось на зразок полотна, яке називається ними *кєзі* (chesi). Покійника несуть на кладовищі, причому ходжа (мулла) з рідними проводить його; тут опускають його до глибокої ями, присутні із словами: «Алла рахамет іля!», тобто «Пробач йому, Боже!», кидають в могилу трохи землі; потім [засипавши могилу] кладуть в головах великий камінь, і в ногах інший, і там і сям накидають тернини і каменів, боячись, щоб тварини не відрили труп. У ногах і головах похоронених дівчат кладуть гілки дерев з різнокольоровими стрічками або букети квітів. Під час поховання вони [«ногайські татари»] наслідують ті ж обряди, що і перекопські татари, з тією тільки різницею, що насипають над могилою багато землі – курган, щоб перешкодити звірам відрити труп» [53, с. 339].

Судячи з цього опису бачимо, що обряд став ще більш мусульманізованим, але в цей же час ще зберігалися доісламські елементи. Бачимо, що ховали, як по-мусульманському – в табу, так і по-язичницько-тюркському – в труні (у мусульман це допускається, але в особливих випадках, наприклад, при похованні у воді). Опускали до глибокої ями, хоча

за мусульманським звичаєм яма, навпаки, має бути дуже неглибокою – по груди (для жінок) або навіть по живіт (для чоловіків).

Двома каменями (у головах – великий) відмічають могилу, що також не вітається в ісламі. Цей звичай можна вважати пережитком встановлення надмогильних антропоморфних пам'ятників, типу половецьких кам'яних баб. Проте данина ісламу, яка строго забороняє будь-які зображення людей, – утрата їх антропоморфного характеру. Втім, багато дослідників не зовсім праві, коли вважають, що традиція встановлення антропоморфних надмогильних статуй повністю зникла в степу відразу після прийняття ісламу в Золотій Орді. Ця традиція швидше трансформувалася – поступово втрачався їх антропоморфний характер. Так, в Сімферопольському музеї зберігається недатована колекція кримських мусульманських надгробних статуй, які мають елементи антропоморфності, будучи як би перехідним етапом між половецькими кам'яними статуями і пізнішими, аж до етнографічної сучасності мусульманськими надмогильними пам'ятниками кримських татар. Втім, деякі елементи антропоморфності в пам'ятниках зберігалися у кримських татар до недавнього часу – зображення на пам'ятниках у вигляді стел чоловічих і жіночих головних уборів – чалми, тюрбана або тюбетейки. А тимчасові дерев'яні надмогильні пам'ятники у кримських татар досі зберігають, хоча і мають стилізований, але чітко виражений антропоморфний характер.

Стосовно гілок дерев з різнокольоровими стрічками і букетів квітів на могилах дівчат, якихось однозначних вказівок в ісламі немає, але, швидше, це засуджувана практика. Мабуть, і цей, звичай, що зберігався у ногайців, слід вважати пережитком давньотюркських релігійних практик і вірувань.

Водночас зі сказаним, проливає додаткове світло на уявлення ногайців Південної України про загробне життя дуже важлива згадка Тунманна, яка наведена вище, про те, що ногайці «вішають кінські голови на огорожі» [72, с. 48]. Такий звичай був відомий і у багатьох інших – історичних і сучасних – тюркських і монгольських народів. Дослідники вказують на спеціальні

прийоми умертвіння жертвовної тварини і подальше поводження з її шкурою. Ці обрядові дії добре описані на матеріалі хунів, тубаларів, інших народностей Алтаю, бурят [160, с. 99; 253, с. 117, 179-180]. Коня вбивали шляхом задушення або ж розриву аорти. Це задушення потрібне, щоб дух жертви «не вилетів» і щоб допоміг «віднести» її до божества, якому вона призначена. При білуванні шкуру знімають разом з головою і ногами по коліно. Зшиту шкуру вішали на жердину так, щоб тонкий кінець держака проходив через залишений отвір, утворюючи як би становий хребет, і вершиною знаходився в черепі, закріплюючи голову. Потім лесину зі шкірою притягували до дерева так, щоб уявна тварина головою була спрямована у відповідну сторону. У алтайців при присвяченні Ульгеню тварину направляли на схід, при присвяченні Ерліку на захід. Аналогічно чинили монголи і південносибірські народи. Абсолютну відповідність знаходимо зовсім у іншому місці – у марійців. Згідно з описом, шкіра жертвовного лошати, яка більше року залишалася недоторканною, була натягнута на кінець жердини і притулена до священного дерева. Втім, тут можемо припустити вплив з боку тюрко-болгар, які справили значний вплив на цей поволзький народ.

«Правомірно шукати такі ж обрядові дії у чувашів, – пише А. Салмін, – знаходимо пережитки, що дозволяють провести аналіз усього комплексу обряду, пов'язаного зі шкурою, черепом і кістками жертвовної тварини. Візьмемо, хоч би, моління чувашів на розстелених шкірах в колінонаклонному положенні. Незважаючи на різні ситуації, шкіра, на якій сидять молільники у чувашів, і підійнята на жердину шкіра, спрямована до духу-божества у алтає-саянських народностей, виконують одне і те ж саме семантичне завдання – вони слугують посередниками між людьми і відповідним божеством. Якщо хуни після принесення жертви небу і землі вивішували голови тварин, то у чувашів була поширена традиція вішати черепи тварин, особливо коней, на огорожі, кілки, жердини і т. ін. Окрім всього, на череп одягали мочальний недоузок. Що стосується кісток, то

найбільш великі з них, зв'язавши, вішали на дерево, ламати їх заборонялося, розділялися ж вони по суглобах» [288, с. 49-50].

Реконструювати сенс обряду вивішування черепів коней на кілках дозволяє наведене вище відоме повідомлення Ібн Фадлана, який подорожував на початку X ст. Східною Європою, про огузів: «візьмуть його коней і залежно від їх чисельності уб'ють з них сто голів, або двісті голів, або одну голову і з'їдять їх м'ясо, окрім голови, ніг, шкіри і хвоста. І, дійсно, вони розтягують [все] це на дерев'яних спорудах і говорять: «Це його коні, на яких він поїде в рай»» [43, с. 128].

Враховуючи археологічно зафіксовані поховальні обряди кочівників Східної Європи, а відомо, що печеніги і огузи (X – початок XI ст.) ховали покійників разом з головою і нижніми суглобами кінцівок коней, а половці – з цілою тушею коня (початок XI – перша половина XIII ст.) (хоча половці і пізніше прийшли в степи Східної Європи, як одностайно відмічали автори того часу, вони були «відсталішими», ніж інші кочівники, зберігали більш архаїчний варіант культури степовиків), можна реконструювати наступну еволюцію основного змісту поховального обряду і світоглядні уявлення, що відповідають йому.

Тюрки-кочівники вірили в існування замогильного життя, іншого світу, куди переселяється людина після смерті. У «іншому світі» він, проте, продовжує вести життя, схоже з тим, яке було у нього на землі. Там він також потребує їжі, одягу, необхідних предметів побуту. Тому при похованні в могилу до померлого клали усе необхідне йому на перший час. Для чоловіка, передусім, – набір зброї і труп коня, на якому кочівник повинен був вчинити подорож в загробний світ і без яких не мислив свого існування. При цьому на самі поминання вбивали, виходячи з достатку, різну кількість худоби, у тому числі і коней, яких споживали на тризні. Цей обряд був характерний для ряду культур Центральної Азії і для європейських половців.

Економічні причини і еволюція уявлень (від конкретного до абстрактнішого, абстрактного мислення) призвели до того, що за достатне

вважалось покласти в могилу «макет» коня, який складався з його голови, чотирьох кінцівок і натягнутої шкіри, як описано: «при білуванні шкіру знімають разом з головою і ногами до колін. Зшити шкіру вішали на жердину так, щоб тонкий кінець держака проходив через залишений отвір, утворюючи як би становий хребет і вершиною знаходився в черепі, закріплюючи голову». Такі остови коней відомі з поховань в Східній Європі початку XI ст. М'ясо ж закладного коня (вірніше його більшу частину) з'їдали. Одночасно, мабуть, розвивалися уявлення про те, що призначеного для мерця коня не обов'язково було класти разом з ним в могилу, а можна було залишати і на могилі, в цьому випадку він також успішно міг скористатися цим транспортом у своїй замогильній подорожі. Подальший розвиток обряду проходив в тому напрямку, що вважалось достатнім покласти в могилу тільки голову і кінцівки коня, а не виготовляти його «макет».

Можливо, не в останню чергу під впливом ісламу, який, без сумніву, боровся з такою практикою, в могили перестали класти вбитого коня або його частини, а лише вивішували голову закладної на тризну тварини (зі шкірою або без) на знак принесення її в жертву для замогильної подорожі, що і зафіксоване у ногайців. При цьому кілок, огорожа, жердини символізували остов коня, який у минулому в таких випадках макетувався. Іслам, як релігія подяки, боровся з такою практикою, оскільки його доктрина виходить з того, що подяка людині в замогильному житті залежить тільки від Аллаха, який забезпечить праведним, з одного боку, усе необхідне в раю, з іншого боку, покарає пеклом «невірних» і дії живих не можуть вплинути на благополуччя померлого, самі ж такі дії претендують на ті права, які знаходяться виключно в компетенції Аллаха.

Таким чином, може вважатися встановленим, що доісламські язичницькі уявлення про загробне життя, про «верхній світ», куди переселяється душа людини після смерті, зберігалися (ймовірно, в зредукованій, пережитковій формі) у ногайців Причорномор'я і Криму, що знайшло відображення в їх поховальному обряді і інших обрядових діях, таких як «вивішування»

кінських голів.

Подальша еволюція і сучасні традиції поховальної обрядовості будуть простежені на кримськотатарських етнографічних матеріалах. Ставиться завдання не лише охарактеризувати похоронно-поминальну обрядовість кримських татар, але і простежити наскільки у них збереглися старі доісламські обряди, а наскільки дотримуються ортодоксальні мусульманські настанови.

3.3. Неісламські уявлення і традиції в поховально-поминальному комплексі кримських татар

Вивчаючи поховальний обряд мусульманських народів Південної України середньовічних часів, в умовах відсутності достатньої кількості писемних джерел, ми використовували наявний археологічний матеріал. В сучасні часи, враховуючи цілеспрямоване вивчення історії і культури кримських татар, поховальна обрядовість все одно так і залишається малодослідженою проблемою в сучасній етнографії цього народу.

Одним із перших обряд поховання кримських татар і ногайців дуже коротко згадував монах домініканського ордену Жан де Люк, який зазначав: «покійників обгортають в табу, чи кладуть в дерев'яну труну, покриваючи їх голову... кезі. Несуть на кладовище... опускають в глибоку яму... кладуть біля голови великий камінь, біля ніг інший» [53, с. 482]. В XIX ст. більш змістовний опис поховального обряду кримських татар склав Густав Радде. Він писав, що «татари ховають своїх покійників в сидячому положенні», згадував ряд мусульманських і не мусульманських обрядів кримських татар, таких як покладення в могилу їжі, допит покійника муллою: коли всі присутні відходили на деяку відстань, мулла починав допит, задавав покійнику питання і сам же на них відповідав зміненим голосом і т. ін. [282, с. 28-29].

В сучасні часи проблема вчення поховальної обрядовості кримських татар лише кілька разів була об'єктом вивчення. До цієї сфери духовної

культури зверталися такі дослідники як А. В. Єфимов [188] та Н. О. Розинка (Громова) [284], короткі нариси з цієї проблематики містяться також в колективних монографіях [326, с. 302-306; 90, с. 142-144; 249, с. 380-383]. Як бачимо, історіографія, що присвячена обряду поховання у кримських татар, невелика, тому нами для аналізу поховально-поминальної традиції цієї етнічної спільноти були широко залучені власні польові етнографічні матеріали та спостереження.

У поховально-поминальному комплексі кримських татар нами були виділені три обрядових етапи: 1) підготовка до смерті та власне сам факт смерті; 2) обряд обмивання та поховання; 3) поминальні дні.

Сучасні обряди і ритуали кримських татар, які пов'язані з *приготуваннями до смерті та підготовкою покійного до погребіння*, відштовхуючись від даних писемних джерел ХІХ ст., мало змінилися і так само виділяються із поховального комплексу наявністю значної кількості доісламських уявлень.

Так дослідник кримськотатарської культури Г. І. Радде фіксує факт, що кримські татари в другій половині ХІХ ст. вірили в існування загробного життя, іншого світу, куди переселяється людина після смерті, а також вірили в те що тіло померлого продовжує своє життя в могилі: «мусульмани вірять, що ангел смерті, який призиває душу із бранного тіла, в той же час передає її іншому ангелу, для того, щоб приготувати її до кращого життя і до вічних насолод раю. Душа праведного залишає людське тіло тихо і без болю; душі відвернених, навпаки, довго ведуть боротьбу з вогнем смерті і тільки після наполегливого спротиву, який супроводжується муками, покидають грішників. Отже, за цим вченням, душа залишається в тілі навіть після погребіння увесь час, необхідний для випробування і приготування її, яке робиться двома геніями-випробувачами. Щоби померлий при цьому міг зберегти всі умови пристойності, йому влаштовують могилу так, щоб він в ній міг відповідати сидячи на запропоновані йому запитання, які стосуються його віри і його поведінки на землі. Якщо випробування закінчиться на

користь того, кого випробовували, то душа його в той же час відлітає на небо, а тіло, між тим, вкушає, не виходячи із могили, всі задоволення і насолоди раю Магомета. Але якщо померлий виявляється недостойним небесної винагороди, тіло його піддається страшним мукам і отруєним ураженням дев'яносто дев'яти семиголових драконів, не знаходячи ніде відпочинку, а потім падає в 7-й ярус пекла» [282 с. 29]. З цього опису бачимо, що не так давно поховальний обряд кримських татар хоча і був формально мусульманізованим, але в релігійному світогляді кримських татар продовжували панувати залишки доісламських вірувань про потойбічний світ.

В наш час кримські татари продовжують вірити в життя в загробному світі, але ці уявлення загалом відповідають ісламській доктрині, керуючись якою вони достатньо спокійно ставляться до факту смерті і вважають, що саме після смерті починається справжнє життя, до якого прагне кожен мусульманин. Тому кожен вірянин вважає своїм обов'язком заздалегідь підготуватися до свого поховання [18, с. 5]. Часто такі приготування починають робитися з досягненням похилого віку або за станом здоров'я.

Так як в ісламі прийнято ховати людину в день її смерті, то усі необхідні речі – *олюмлик*, мають бути вже готові, задля того, щоби позбавити своїх родичів зайвих клопотів та метушні. Вважається, що якщо мусульманин заздалегідь потурбується і збере олюмлик, то за це він отримає великий савап (благодать від Аллаха). Тому кожен кримський татарин повинен зібрати всі необхідні для ритуалу поховання речі та фінанси. Як правило, олюмлик складається із грошей та речей, які потрібні для обмивання покійного («два куски мила, одеколон (ароматичні масла), три рушники – для тіла, ніг та обличчя, нові голки та нитки, ножиці, вата, нові покривало та простирadlo, *марама* (хустка), тканина на саван»), для тих, хто буде обмивати покійного («три рушники, три фартухи, три пари рукавичок»). Не рідко турбуються навіть про те, в якому вигляді будуть присутні родичі на їхньому похованні («чорні юбки, *марама*») [18, с. 5].

Відомий дослідник кримських татар Г. І. Радде так описує момент смерті кримського татарина: «Біля узголів'я хворого сидів імам, читаючи щось на зразок відхідної молитви. ... Через годину хворий випустив останній подих. Імам промовив «Аллах рагмет ілесін» («Та побажає Бог йому блаженства, вдоволення і спокою!»). Після цього він закрив покійникові очі і накинув на нього ковдру» [282, с. 72].

Подібний до описуваного обряд властивий і сучасним кримським татарам та виконується за мусульманськими настановами. Коли близькі відчують, що їхній родич помирає, то вони оточують його своєю увагою і турботою та надіючись на чудо, якусь допомогу чи полегшення відходу на той світ, читають молитву «Ветин дувалари каплаган дува». А коли вже стає відомо, що смерть неминуча викликають муллу або людину, яка добре знає молитви. Ця людина чи близькі помираючого, знаходячись поруч із ним, повинні вголос читати 36-суру Корану – «Ясин» або «Тебарекє» (Мульк). Ті, хто не знає Коран, може промовити молитву з добрими побажаннями [337, с. 137]. Якщо ж помирала жінка, то молитва читається біля входу в приміщення.

Перед смертю ісламським вірянам також рекомендується промовити обов'язкову мусульманську формулу – *тевхід* («Свідчу, що немає божества окрім Аллаха і Мухаммед його Пророк»). Мусульмани вірять, що вимовивши молитву: «Ля иляһе илляллаһ, Мухаммедур-Ресульуллаһ» він потрапить в рай [390, с. 44]. Якщо ж вмираючий не в змозі вимовити слова тевхіда, їх читають родичі та близькі, які знаходяться біля нього. В самий момент смерті імамом читається молитва «*Імам талізе дуаси*» [188, С. 199].

Після смерті людини, його родичі і близькі розпочинають *підготовку тіла померлого до обряду поховання*, яка складається зі значної кількості неісламських, давніх тюркських ритуалів та уявлень. Наприклад, коли помирав кримський татарин, то із цього приміщення виносилися всі харчі, для того, щоби вони не стали «нечистими» [188, с. 199]. Також один з наших інформаторів в с. Танкове в 2009 р. обмовилася про те, що з будинку

обов'язково потрібно вигнати всіх кішок, щоби ті не «підхопили душу померлого» [18, с. 4]. Такі ж уявлення панували і серед ногайців Ставропольської губернії: «Як тільки звістка про смерть рознесеться по аулу, як усі кішки в аулі прив'язуються і тримаються узаперті до самих похоронів – із страху, щоб яка-небудь кішка не перескочила через тіло покійника» [191, с. 89].

Коли людина помирала, близький родич обов'язково закривав їй очі. Вважається, що як тільки дух покидає тіло, очі починають його шукати [18, с. 4; 284, с. 55]. Поки покійник «не остигнув», йому вірьовками або хустками (*юзлукъ*) підв'язували підборіддя («*джакъим байлана*») та ноги («*аякъ байлана*»). Ноги в різних районах Криму зав'язували по-різному: в ступнях, нижче колін, або тільки великі пальці ніг [188, с. 199]. Очевидно, що такі розбіжності свідчать не про практичну доцільність такого звичаю – щоб тіло мало правильну положення, а пов'язано саме з якимись конкретними релігійними уявленнями. Залишається тільки припустити, що можливо ці дії пов'язані з острахом перед покійним та спрямовані на те, щоб захистити живих від мертвих, щоб покійник не міг повернутися у світ живих та завдати їм шкоди. Зрозуміло, що такі уявлення не мають ніякого відношення до ісламу.

Якщо сталося так, що покійник помирає ближче до вечора, то його залишали на ніч в будинку. Того хто упокоївся, в цьому випадку називають *бір еджє місафір* – «гість на одну ніч», і для нього читається спеціальна молитва «*Амме суресі дува*» [43, сура 78 АН-НАБА]. За кримськотатарськими звичаями покійник не може знаходитися один в будинку, з ним обов'язково хтось має бути присутнім, а в кімнаті, в якій він знаходиться, горить світло чи свічка впродовж 40 днів з часу смерті [90, с. 142; 188, с. 199]. Кримські татари пояснюють цей звичай тим, що душа померлого впродовж сорока днів знаходиться на землі серед своїх живих родичів та чекає на визначення її подальшої участі від ангелів. Також потрібно відчинити всі двері, та завішати дзеркала для того, щоби душа

померлого могла безперешкодно покинути мертве тіло і не застрягла в дзеркалах [18, с. 4; 284, с. 55].

Звістку про смерть (*дженазіє*), як правило, передають близькі і рідні померлого, уникаючи прямих виразів, таких як «*ольді*» (помер), використовуючи м'якші: «*кечінді*» (помер), «*Бізден кетті*» (покинув нас) [90, с. 142]. Також про сумну звістку сповіщає імам мечеті по рупору [15, с. 2]. Кожен односець, який отримав цю звістку вважає своїм обов'язком сповісти про смерть інших людей, які знали померлого та прийти у будинок покійного [90, с. 142; 18, с. 7;].

Родичі, сусіди та знайомі, які прийшли до будинку покійного на похорони, мають бути одягненні відповідно до мусульманських норм – вони надівають сорочки «*гольмек*» з довгими рукавами і обов'язково «*тахіє*» – тубетейку, приносять відрізи тканин (щоби вистачило на плаття, десь 3-4 м [18, с. 5]), які вкладають поряд чи вкривають ними покійного. Звичай класти на покійника різнокольорові тканини (тканини 7 кольорів) [18, с. 5] має неісламське походження, але він, під впливом ісламу, зберігся в сучасній кримськотатарській поховальній обрядовості лише в пережитковій формі. Раніше, щоби забезпечити покійного усім необхідним (приданим), йому в могилу клали різні речі, такі потрібні в загробному житті. Крім того відомо, що тканина, як така, у різних народів, особливо на Сході, раніше виконувала функцію грошової одиниці, обмінявши яку можна було придбати необхідні речі. Крім того, в одному з досліджень вказується, що покійника покривають сімома чи вісьмома тканинами [284, с. 56], хоча в кримськотатарській традиції число має принципове семантичне значення, так як непарність пов'язана саме зі світом мертвих.

За традицією при вході до оселі померлого, кримські татари вимовляють слова співчуття: «Алла сабір береін» («Хай помилує його (її) Аллах!»), дають гроші, а родичі відповідають: «Достларь сагь олсун» [90, с. 142; 18, с. 2]. Сучасний дослідник кримськотатарського поховального ритуалу А. В. Єфімов відзначає, що в деяких районах, зокрема, в Судакському, і

чоловіки, що прийшли, і жінки, що сидять в іншій кімнаті, виспівують гімни – «іллії» релігійно-філософського змісту [188, с. 200]. Хоча у кримських татар немає «професійних плакальниць», як це мало місце у північнокавказьких ногайців, але збереження у народній пам'яті спеціальних траурних гімнів, які співали біля покійного [18, с. 5], ймовірно, свідчить про існування такої плакальної традиції.

Організацією поховання, як правило, займаються родичі, допомагають близькі, сусіди. Ними керує один з господарів будинку, зазвичай чоловік. Найближчі рідні, як правило, це члени сім'ї жіночої статі, завжди знаходяться поряд з покійником. Чоловіки перебувають на вулиці, деякі з них допомагають близьким в організаційних клопотах. Діти – члени сім'ї знаходяться в далекій кімнаті або їх забирає до себе хто-небудь з сусідів [90, с. 142-143].

Відразу після смерті на кладовище направляють двох-трьох чоловіків, які копають могилу. Після отримання звістки про те, що могила готова і зроблені тимчасові дерев'яні пам'ятники – «баш тахтаси» і «аяк тахтаси» приступають до обмивання покійного [21, с. 4].

Перед тим, як розпочати **обряд обмивання покійника** в будинку в окремій кімнаті читають суру «Ясин». Потім чоловіки беруться за кінці простирадла і заносять покійного головою вперед до спеціальної загородки (*Олю ювулгъан ер*), яка завішана килимами, тканиною і ковдрами, – *перде*. Розташовують її за звичай в кутку двору або в саду. Покійника вкладають на принесений з мечеті спеціальний дерев'яний стіл (*тенешир*), який має жолоб та вкритий білими простирадлами (*без чаршаф*). Укладають таким чином, щоб лице було повернуто на південь – «могили Мухаммеда», головою на захід, ноги – на схід. За іншими відомостями, покійника укладали головою на північ, а ногами на південь, у бік Кааби [390, с. 44; 90, с. 143]. Ймовірно, у кримських татар існували обидва ці варіанти. Більшість дослідників відмічають відмінності в положенні рук покійного в різних районах Криму [284, с. 55; 188, с. 199]. Так, в колишньому Албаському районі руки

покійника складали на грудях, у Балаклавському їх укладали уздовж тіла [188, с. 199]. Хоча в сучасний час кримські татари стверджують, що вони дотримуються ісламської традиції і їм недозволено складати руки на грудях або на животі, оскільки це християнська та іудейська традиції [5, с. 8; 21, с. 4].

Дізнавшись про смерть, в будинок померлого без особистого запрошення, приходять 2-3 людини, які у кожному селі виконують функцію обмивальників (*ювуджи*). Перед тим як розпочати обмивання «старший ювуджи» читає молитву «Дженазіє дуваси» та приступає до обмивання: покійного накривають матерією, приготовленою ним задовго до смерті. У Бахчисарайському районі фіксується звичай класти на груди покійного розкриті ножиці (*макази*) для жінок і ніж (*пичакъ*) для чоловіків». Іноді на грудях залишали лише молитву – «дува» [188, с. 198-201].

Звичай класти на груди ножиці, який згадується у дослідженнях поховальної обрядовості 90-х – 2000-их рр., кримські татари пояснюють тим, «щоб покійник не розпух» [188, с. 199], «щоб труп не псувався»; [284, с. 55]. Але нами цей звичай, який був описаний А. В. Єфімовим та Н. О. Розинкою всього декілька десятиріч тому, не фіксувався. Цікаво також те, що на старовинних кримськотатарських могильних пам'ятниках є зображення різних ремісничих знарядь, у тому числі – ножиців. Слід припустити, що цей обряд, хоча і дійшов до наших часів в зредукованому вигляді, але все одно сенс його полягає в тому, щоби допомогти померлому в загробному житті. Поклавши в його могилу знаряддя праці (залежно від діяльності людини), такі необхідні для виробничої діяльності речі, або зброю, родичі вірили, що таким чином сприяють комфортному облаштуванню покійника. Оскільки іслам забороняє таку практику, нащадки тюркських кочівників замінили цей ритуал тимчасовим розміщенням на покійнику цих речей і / або їх зображенням на могилах. Як бачимо, кримські татари в ХІХ ст. хоч і дотримувалися безінвентарності поховань, як того вимагає іслам, але ще до нещодавнього часу в їх релігійному світогляді все ж таки панували

давньотюркські уявлення, які полягають в необхідності гідним чином спорядити майно померлого в подорож до іншого світу.

Під час обряду обмивання в обов'язковому порядку померлого чоловіка обмиває чоловік, жінку – жінка. Частіше в цій практиці участь беруть три людини, функції яких розподіляються наступним чином: старший обмиває; другий поливає водою; третій підносить гарячу і холодну воду [188, с. 200; 390, с. 44-45]. В цілому, обряд обмивання та погребіння, окрім декількох вищеперерахованих звичаїв та уявлень, не мають в своєму ритуальному комплексі неісламських звичаїв і виконуються у відповідності до ісламської доктрини.

Перед початком обряду обмивання, який складається з достатньо складних дій, з покійного ножицями розрізають одяг, прикривають білими простирадлами «соромницькі місця», і починають обмивати. Покійного, повертаючи з одного боку на інший, обмивають три рази: з милом, з ароматичними маслами, а потім холодною водою. З недавніх часів у кримських татар існував звичай після третього разу запрошувати родичів покійного, які з ним прощаються, виконують іллії «*Сув селясі*» [188, с. 200]. Проте, як стверджують деякі дослідники, раніше це не було прийнято. Потім покійному роблять омивання (*абдест*), як перед молитвою, хоча обряд омивання у інших мусульманських народів починається навпаки, саме з абдесту. Витерши рушником тіло і заткнувши ватою вуха, рот, ніс і т. п., його вдягають в *кефин* – саван [188, с. 200], який шиють із заздалегідь приготовленої покійним матерії: чоловікам шиють чоловіки, жінкам – жінки.

У комплект *кефин* зазвичай входять: 1. *гольмек* – сорочка довга для жінок і коротка для чоловіків; 2. *штан* або *туман* – матерія, що закриває ноги; 3. Три куски тканини, в яку загортали покійного. Для жінок в деяких селах з тієї ж матерії кроють головне покривало (*марама* або *магърама*) і хустку (*явлукъ*), які не зав'язуючи укладають на голові [188, с. 200].

За Х. П. Ящуржинським, «після обмивання на чоловіка надівають саван і два покривала – велике покривало і покривало підкладне; для жінки потрібно

п'ять полотен, а волосся її повинне спадати на груди двома пасмами. Труна і полотно тканини обкурюють непарне число разів. Під час обмивання ювуджи читають вірші з писання, змістом яких є перехід від земного життя до вічного» [390, с. 44-45]. Можливо, звичай обкурювати труну пов'язаний з давнім уявленням, яке також відоме у широкого кола народів, що на перших порах померлого треба охороняти від злих духів і відноситися до нього як до живого. Як відмічає С. А. Токарев, із захистною метою на могилах розпалювали вогнища [319, с. 157].

Основною вимогою до кефин, методика виготовлення якого досить детально описана Н. О. Розинкою, є те, що під час його шиття потрібно використовувати усе нове (голки, нитки, ножиці), не можна використовувати обірвану нитку, зав'язувати вузлики, також не можна «слинити нитку», тому що покійник знову стане «нечистим» [18, с. 6], використовувати ножиці, тканину рвуть на саван руками [284, с. 55]. Також шити має право та жінка, яка лише один раз була заміжня [18, с. 6]. На гольмек кладуть написану муллою молитву «імам дуа» [188, с. 200]. За нашими польовими матеріалами, дува, що називається «*сагь еліне дува*», вкладається в праву руку покійного [18, с. 8].

Кефин в голові і ногах підв'язують мотузком [284, с. 55]. За командою старшого обмивальника в «Олю ювулгъан ер» вносять і встановлюють на ніжки принесені разом з тенешир з мечеті носилки для перенесення покійного *табут* (від араб. *табит*) або *салагъач*. Підклавши під покійного два пояси (*къушак*), укладають його в табут. З будинку виносять принесені гостями відрізи матерії і обкладають ними покійного. За деякими відомостями тканина має бути семи кольорів [18, с. 6, 11; 90, с. 143].

Брудну воду після обмивання виливають в одне місце – зазвичай в далекий кут двору або під дерево, до спеціально виритої ями, туди ж закопують одяг покійного, рукавички і фартухи обмивальників. Проте був зафіксований звичай, за яким одяг, в якому людина померла і лежала до обмивання, а також її постільну білизну треба переполоскати в семи (!)

водах, і її можна використовувати далі [284, с. 56]. Так само після похорону можна користуватися і ножицями, які лежали на покійнику [18, с. 11].

Після обмивання ювузжди, не заходячи у будинок, відразу йдуть, проте після здійснення обмивання і абдеста можуть знову прийти на поховання [188, с. 200]. За нашою інформацією, з кладовища не можна зразу йти до себе додому, обов'язково потрібно йти до хати померлого, потім до себе додому, і тільки потім дозволяється ходити в гості [21, с. 5].

Власне сам **обряд поховання** починається з того, що після ритуалу обмивання носилки з покійником виносять в центр двору і ставлять так, щоб лицем покійник був розвернутий в бік Мекки. Навколо нього збираються всі родичі і близькі, щоб попрощатися з покійним. На церемонії прощання з покійним присутні як чоловіки, які знаходяться попереду, так і жінки. Але рушати далі на кладовище жінкам не рекомендується. Мулла стає біля узголів'я померлого, лицем до присутніх і, повідомивши ім'я померлого, розпочинає обряд допиту. Він тричі запитує: «Яким був покійний за життя?» на що зазвичай присутні відповідають: «Дуже хорошою людиною був. Хай змилоститься над ним Аллах!». Потім мулла запитує: «Чи є у покійного борги, хто бере на себе зобов'язання повернути їх?». Близький родич чоловік, зазвичай сини чи брати померлого, виступивши вперед, виявляють згоду відшкодувати борги покійного, якщо такі є. Потім мулла читає спеціальну суру з Корану, після чого чоловіки здійснюють поховальний молебень – «*дженазіє намази*». Іноді обряд допиту і поховальну молитву здійснюють на кладовищі. Після завершення молебна траурна процесія, що складається тільки з чоловіків, прямує на кладовище [90, с. 143-144; 188, с. 201].

Наведемо уривок зі спостережень В. Х. Кондаракі в якому міститься інформація про обряд поховання у кримських татар та устрій могили: «Я пішов за процесією на кладовище. Дорогою усі йшли тихо, тільки іноді загальне мовчання уривалося вигуками мулли, які вторив натовп. Нарешті, покійника принесли до місця поховання і поклали на камінь, який називався мусалат-таши або мейраб. В цей час я встиг заглянути на облаштування

могили, яку викопують для жіночої статі глибиною по груди, а для чоловічої – тільки по живіт. З глибини ями робиться підкоп на північ завдовжки в зріст померлого; сюди вкладається тіло, і потім, обкладене шматками хмизу і сіна, засипається землею. Після короткої молитви покійник був опущений в могилу і вкладений в нішу. Тоді мулла за допомогою муедзина перевернули його на правий бік, направили ногами на південь і, заклавши, як сказано вище, отвір ніші, наказали засипати могилу. Потім, після останньої молитви, імам гучно запитав присутніх, якою вони знали цю людину, що знову відійшла від них. Дочекавшись відповіді, він оголосив, що приступає до салавату – допиту і настанов покійника, і усі повинні були віддалитися від могили» [233, с. 272].

Також В. Х. Кондаракі єдиний відмітив дуже цікавий, не зафіксований в інших джерелах звичай – коли мусульманин помирає, не виконавши обряду обрізання, у такому разі мулла перед погребінням уважно оглядає його і якщо упевниться в цьому, то переламує йому мізинці на руках і на ногах [223, с. 279]. Можливо, цей звичай якимось пов'язаний з середньовічним погребінням в якому знайшли кістяки з відсутніми кистями рук і ніг.

Обряд салавату, допиту покійного та його погребіння з інвентарем, описує у своєму повідомленні і Х. П. Ящуржинський: «Принісши на кладовище, кладуть покійника біля могили, здійснюють поховальну молитву; потім мулла запитує тих, які стоять перед ним, чи можуть вони засвідчити непорочність цієї людини. Присутні відповідають ствердно. Зазвичай в могилі роблять нішу, куди і кладуть покійника лицем до Мекки; над головою його мулла пише на папері питання і прибиває їх до дощечки. Біля покійника кладуть хліб, ставлять кухоль з водою, трубку з тютюном і кресало і при цьому постійно запитують: чи «зручно тобі? Чи добре сидіти?». Доля покійника до випробування не вирішена, і йому самому доведеться про себе піклуватися.

Коли засипають покійника, усі відходять, а мулла читає молитви, потім, припавши до землі, голосно запитує: «Що ти поробляєш?». Сам же і

відповідає зміненим голосом: «Сиджу і чекаю ангела-випробувача». – «Чи задоволений ти своїми похоронами?» – «Задоволений. Але моліться більше за мене, я багато грішив» – чи «Бачив ти таких-то і таких-то? Що вони поробляють?» – «Їм далеко ще до блаженства, треба більше молитися і за них». Відповіді ці беруться за відповіді покійника [390, с. 45-46].

З цих уривків, бачимо, що обряд допиту – салавату, є важливою частиною поховального обряду у кримських татар і, хоча він і має ісламське походження, але ризикнемо припустити, що в цьому обряді закладений глибокий зміст, а корені цього звичаю сягають дуже давніх, домонотеїстичних часів. Можливо його походження, загальний сенс якого зводиться до безпосереднього вихваляння покійного, пов'язане з уявленнями доісламського періоду про те, що вихвалянням покійного живі відганяють від нього злих духів, ставлять «захисний щит», допомагають полегшити шлях переходу його душі із світу живих в потойбічне життя. Можливо з цими уявленнями і пов'язане згадування про покійних у поминальні дні, які існують у великій кількості, що заборонено ісламом, і які супроводжуються проведенням дува і пригощанням їжею присутніх (символічне годування духів померлих). Іслам сотні років вів запеклу боротьбу з такими віруваннями серед мусульман, але так і не зміг їх подолати. Таким чином, вважаємо, що в обряді допиту та вихваляння померлого мусульманина, збереглися давні, домонотеїстичні вірування, які поширені серед мусульман в традиційній культурі і народному побуті, але які набули ісламізованого характеру.

Також для порівняння з кримськотатарським похованням наведемо уривок, в якому описується обряд оплакування у етногенетично та культурно споріднених до них караногайців: «Наїб або кадї (виходячи із достатку) читає молитви і потім у супроводі чоловіків, що їдуть верхи, і жінок, що йдуть пішки або що їдуть в гарбах, покійника кладуть на гарбу і везуть на кладовище, влаштоване неодмінно на кургані для того, щоб скоротити правовірному шлях в рай, обіцяний Кораном. Під час процесії ніхто не плаче,

але усі лише згадують добрі риси характеру покійного. Після прочитання молитви, покійника опускають в могилу і кладуть в невелике поглиблення, зроблене в могилі з південного боку.

Після повернення додому жінки піднімають плач – необхідний для того, щоб проводити душу померлого. Плач триває не більше ніж півгодини, тобто – саме стільки часу, скільки його треба – за приблизним розрахунком караногайців – для того, щоб душа правовірного встигла долетіти до раю. Поки жінки плачуть, чоловіки, всівшись гуртом, їдять *махан* (варена баранина), запиваючи *шорбом* із *щерби* (відвар з баранячого м'яса, на зразок бульйону) і аракою. За їжею слідує зітхання за покійним і потім усі розходяться по домівках» [191, с. 89]. «Не доїжджаючи декілька кроків до саклі або до кибитки покійника, відвідувачі сходять з коней, читають з Корану наступні вірші і починають плакати – і плачуть найжахливішим, роздираючим чином. Плачуть, втім, тільки одні жінки, а чоловіки зберігають при цьому свою незворушну важливість. Сльози звичайно починаються тужливими голосіннями, а потім переходять в оглушливі крики, крики і стони. Добрі люди цим дають знати, що вони прийшли розділити з сімейством, що осиротіло, його горе. Прочитавши з Корану вірші, відвідувачі входять в житло покійного, де, між тим, не припиняються плач і ридання. Потім, оплакавши покійника, його відносять на кладовище і опускають в могилу, а над могилою ставлять камінь в аршин заввишки» [191, с. 88].

Обряд оплакування має велике значення в поховально-поминальному комплексі у народів Кавказу, зокрема і в ногайців, і має гіпертрофовані форми. Наприклад, у осетин в церемонії вираження скорботи головну роль в оплакуванні покійника грали відомі в окрузі плакальниці, які повинні були викликати скорботу і сльози у присутніх [366, с. 297].

Якщо порівняти звичай оплакування в середньовічному і нинішньому кримськотатарському похованні, то висновки будуть такими, що іслам все ж таки позбавився цього не «богоугодного» звичаю. У сучасному кримськотатарському поховальному комплексі цей обряд вважається

повністю втраченим, у зв'язку з глибшою вкоріненістю у них ісламської релігії в ході історичного розвитку. Лише існування траурних гімнів може свідчити про існування цієї традиції в недалекому минулому. Зараз, у кримських татар засуджується, як це було раніше, проводжаючи покійників в останню дорогу, кричати, голосно плакати, дряпати лице руками. Як вказує М. А. Хайруддінов, здійснюючи ці дії родичі доставляють покійному одні муки. Від подібного оплакування мертвому немає ніякої користі. Навпаки, ці люди, перебуваючи в скорботі, примушують мучитися дух померлого. В одному з хадисів вказано: «Сльози – борошно покійному». Проте не вважається негожим тихо плакати і виражати слова скорботи [337, с. 139].

Проаналізувавши письмові повідомлення про обряд поховання кримських татар та ґрунтуючись на інформації з наших польових досліджень, ми можемо сказати, що само погребіння зараз загалом виконується за нормами шаріату.

Прямуючи на кладовище, траурна процесія постійно вигукує «Аллах, сана шукюр!» («Аллах, слава тобі!»), що свідчить про прихильність до ісламу. Чоловіки, спочатку родичі і близькі, потім друзі і односельці, час від часу передають один одному носилки (*табут*), на передніх ручках яких прив'язані яскраві стрічки і рушники. Процесія рухається достатньо швидко, але не біжить. Цей звичай пояснюють тим, що потрібно встигнути до заходу сонця закінчити поховання, що людина на цій землі лише гість. Жінкам не прийнято ходити на обряд погребіння на кладовище і тому вони повертаються у будинок і читають молитву «*Ясин*» в тій кімнаті, де лежав покійний [90, с. 144]. Перед входом в будинок вони повинні спеціальним чином помити руки: не змикаючи руки миють окремо праву, потім ліву руку по три рази [11, с. 4]. Таким же чином миють руки і чоловіки. Миють руки окремо для того, щоб більше не було покійників в сім'ї. Взагалі, у кримських татар ми можемо спостерігати, що парні числа пов'язані з живими, а одинарні, непарні – з мертвими. Якщо, наприклад, кримські татари пригощають своїх гостей скажімо цукерками, то вони завжди подадуть парне

число солодошів, щоби людина на цьому світі була в парі.

Після того, як траурна процесія підходить до входу на кладовище (*мезарликъ*), табут кладуть на особливий камінь (*мусалла таиш*) і, знявши взуття та розстеливши молитовний килимок (*намазлик*) у бік Мекки, знову здійснюють дженазіє дува. Після намазу табут заносять на кладовище і встановлюють у могили (*кабір*) [188, с. 200].

Як і було вказано в описах дослідників поховального обряду у кримських татар в ХІХ ст., так і (у сучасні часи) нині для чоловіка могилу копають глибиною по пояс, для жінки – по груди. З південної сторони могили роблять спеціальну нішу (*лят, ляхт, лятин*) та на руках або на покладених під покійного і табут поясах (*кушаклар*), родичі опускають покійного. Над могилою натягували принесене з собою простирадло – *чаршаф*. Покійного укладають в нішу таким чином, щоби його обличчя було повернуто у бік киблі (на південь), південно-схід, головою на захід. Для цього під праве плече підгортають трохи землі. На савані розв'язуються всі вірьовки та вузли, над головою або на грудях прикріплюють смужку паперу з текстом дува. У деяких районах в могилу кладуть ще і паличку для листа. Далі встановлюють дерев'яне перекриття або цегляну загородку, які мають перешкоджати попаданню землі в нішу з покійним. Присутні засипають могилу, причому лопати (*лескер*) не передають з рук в руки, а опускають на землю [188, с.200-201].

По закінченню обряду поховання, усі починають читати молитви. Починають с молитви «*Ясин*», потім читають «*Тебаріке*» і «*Хатим*». Завершують молитву роздачею «*садакъа*» – милостині, тим, хто читав дува, дають принесені в табуті відрізи тканини. Після відходу усіх з кладовища біля могили залишається мулла, який, стоячи з правого боку в узголів'я, читає «*Телькін-дува*», яку він продовжує читати, приходячи на кладовище, упродовж сорока днів [188, с. 201]. За нашими матеріалами, часто цю сорокаденну заупокійну молитву, яка також має неісламське, можливо християнське походження (порівняйте з християнськими сороковинами по

покійному), читає, на прохання рідних, відповідальна, чесна людина у селі, яка добре знає молитви.

Після того, як загорнули могилу землею, над головою і ногами покійного встановлюють дерев'яні стовпчики «*баш тахтаси*» і «*аяк тахтаси*». На «баш тахта», який встановлений над головою, пишуть ім'я померлого, дату його народження і смерті, і короткий аят з Корану [90, с. 144]. Ці маленькі дерев'яні стовпчики різноманітної форми встановлюють терміном на один рік – до встановлення кам'яного пам'ятника (у вигляді плити), але все одно поруч, у тому ж місці залишалися баш і аяк тахтаси [21, с. 4]. Раніше надмогильні кам'яні пам'ятники були у формі стовпчика, які іноді були розписні, мали написи, і в узголів'ї на верхівці стовпчика знаходилася кам'яна чалма (якщо покійник чоловік) чи у вигляді пласкої шапочки або просто шишечок (якщо покійник жінка) [390, 46].

Зараз же на надмогильних кам'яних стелах дуже часто знаходиться зображення покійного, що категорично заборонено в ісламі [215, с. 77, 199]. Мабуть цю традицію кримські татари перейняли у своїх християнських сусідів, скоріше вони просто наслідують якісь сучасні модні тенденції та православні нововведення. Також на цих стелах вказують ім'я покійного та ім'я його батька, рідше – прізвище, дату народження і смерті, місце народження, іноді епітафія від родичів та аят із Корану, частіше «*Рухуна эль Фатиха*». Нерідко могили бетонують, встановлюють металеві огорожі, та майже завжди висаджують квіти – ця традиція також не має жодного відношення до ісламу і навіть ним засуджується. Часто на кримськотатарському кладовищі можемо побачити прив'язані жіночі хустки біля могил, які знаходяться там, «щоб легше було знайти» необхідну могилу, а також пластмасові пляшки для поливу квітів [5, с. 8; 18, с. 11]. З огляду на благоустрій кримськотатарських могил ми можемо зробити висновок, що вони влаштовані всупереч ісламським настановам та мають велику кількість неісламських елементів.

Повернувшись із кладовища у будинок покійного, обов'язково миють

руки, а увійшовши до кімнати, говорять близьким покійного: «Емір Алланинъ башинъиз сагъ олсун!» («Все від Бога, нехай пошле він усім здоров'я!») на що ті відповідають: «Достлар сагъ олсун!» («Нехай друзі будуть здорові!»), «Еміріне шокюр, достлар сав олсун!» (Тому, хто посилає (тобто Богові) слава, нехай друзі будуть здорові!). Після чого чоловіки збираються в окремій кімнаті і читають суру «Ясин». Після прочитання молитви усі обов'язково пригощаються траурною ритуальною їжею [90, с. 144].

Підводячи підсумки, відмітимо, що значна частина поховального обряду у кримських татар має немусульманські риси. Серед них описані ще в нові часи Жаном де Люком та Г. І. Радде звичаї – обкладання гілками дерев з різнокольоровими стрічками або квітами покійних дівчат у табуті та захоронення у сидячому положенні. У сучасному поховальному комплексі продовжують існувати всілякі повір'я і забобони, пов'язані із тимчасовим знаходженням покійного в будинку: закривання простирадлами дзеркал, включене світло або запалена свічки упродовж сорока днів, сама сорокаденна молитва біля могили померлого, покладання покійному на груди ножиців або ножа, накривання покійника різнокольоровими тканинами. Існує уявлення, що перед похоронною процесією не можна переходити вулицю – треба перечекати [284, с. 56], не можна дивитися у вікно на похоронну процесію [21, с. 5]. Також у кримських татар, як і турків, зберігся язичницький звичай кропити свіжу могилу водою [284, с. 57]. Немусульманські риси має також саме облаштування могили після обряду погребіння, а саме встановлення на них дерев'яних антропоморфних надгробних пам'ятників, які мають стилізований вигляд – «баш тахтами» і «аяк тахтами», а після року – кам'яних стел (баш таш) із зображенням померлих, бетонування та огорожування могили.

Обрядовість поминань і терміни поминання. Перший раз поминання справляються того ж дня, що й день поховання (*ольген куню*), через це у родичів немає часу ґрунтовно підготуватися до них. Окрім традиційних

мусульманських молитов «Ясин» та «Тебарекє», в 1-й день поминань готують невелику за різноманіттям кількість ритуальних страв: *ельва* (халва), *къатлама* (коржики без начинки із шарованного тіста, яке жарять в великих казанах) та *менген хамир хъатламаси* (невеликі перепічки, коржики з дріжджового тіста) [4, с. 3], які роздають тим, хто прийшов та тим, хто не зміг прийти, наприклад, дітям, хворим, літнім людям. Також господарка будинку роздає подарунки, відрізки тканини всім, хто брав участь у приготуванні поминальних страв, тим, хто обмивав покійного та копав могилу. Окремий подарунок вручають, тій людині, яка впродовж 40 днів буде читати «Ясин»: гроші (50-100 грн) та тканина, яка впродовж 40 днів висить на дверях в кімнаті того, хто молиться [18, с. 6]. Іноді в перший поминальний день до будинку померлого запрошуються три мулли, яким у вдячність дають гроші, – «скільки хочуть», «хто скільки може» [18, с. 3].

На 3-й, 7-й день, також як і в перший день, приходять без запрошення, загалом усі ті, хто був на похованні. Цього дня обов'язково готують сім ритуальних страв, проте їх набір суворо не регламентований: «хто як хоче, хто що може» [18, с. 6]. Зазвичай до складу страв входять: суп-шурпа (з м'яса, картоплі, моркви); *сарма-долма* (чи плов); гарбузова каша, можна з волоським горіхом, – *дженнет аши* («райська їжа»), згадують також, що гарбуз (*къабакъ*) – «їжа пророка Мухаммеда»; *къабакъ бурмаси* – пиріг з тіста з гарбузовою начинкою, а також: *самса*, *манти*, *локъум* і ін. На столі також обов'язково мають бути: кишмиш, курага (сушені абрикоси – *зердали*), волоські горіхи, цукерки, торт, фрукти, виноград – за сезоном. На 37-й, 40-й, 52-й дні запрошується менша кількість гостей, на 100 днів приходять тільки найближчі.

На 37-й і 40-й день після смерті на поминання вже приходять на запрошення. На ці поминання набір страв не регламентований, варіюється. Зазвичай намагаються готувати те, що любив померлий. Цього дня читається *зікр* – усі присутні по чотках (*месні*) багаторазово повторюють фразу: «Ля ілляхі іль Аллах» – «Немає іншого божества, окрім Аллаха».

Також усі 40 днів обрана родичами людина щодня читає молитву «Ясин» по померлому. Зазвичай для цього вибирають людину відповідальну, чесну і знаючу молитви. Коли читається дува *Ясин*, той хто читає не повинен відволікатися, йому не можна ні з ким вітатися, піднімати голову і т. п. [15, с. 4; 18, с. 9]. На 40-й день він сам з ранку приходить на кладовище, де читає останній раз цю молитву, а в обід приходить на дува у будинок того, який упокоївся [18, с. 10].

М. А. Хайруддінов і С. М. Усеїнов відносно 40-дневного Ясину відзначають, що здійснювати ці молитви «зазвичай доручають одній людині», а також вказують, що не на 40-й, а на 41-й день ця молитва здійснюється біля могили покійного [338, с. 102]. За нашими відомостями молитва «Ясин», що прочитана у повному циклі (41 раз) називається *къиркълама* [15, с. 4]. Як пояснюють інформатори, 41 раз читають молитву «Ясин» на випадок, якщо пропустили її читання в один з сорока днів або молитва була неприйнята Аллахом.

Цей звичай, проте, не знаходить підтвердження в шаріаті: «Ні в одній з авторитетних збірок хадисів не зустрічаються хадис, в якому говорилося б про те, що Пророк ходив до могили померлого впродовж сорока днів і читав суру «Ясин» або інші сури з Корану, або велів би робити це іншим» [215, с. 193].

За відомостями М. А. Хайруддінова і С. М. Усеїнова, на 52-й день смерті, за уявленнями вірян, починають оголятися кістки покійного (*етлері кеміклерірден айирилган куню*, букв. «день відділення м'яса від кісток»). На ці поминання 5-10 вірян, в основному жінок, у будинку покійного влаштовують дува (*къабір дуvasи*, букв. «могильна дува», «дува на 52-у ніч після смерті»), полегшуючи тим самим покійникові цей процес, просять відпущення гріхів (*магъфірет*) покійному [338, с. 103].

За нашими матеріалами, *къабір дуvasи* здійснюється жінкою в ніч (між вечірнім намазом і відходом до сну) перед 52-гим днем після похоронів, ця молитва повторюється 7 разів [18, с. 3].

Усі наші інформатори без розбіжностей і сумнівів називали наступні терміни поминань: день поховання, на 3-ій (*уч куню*), 7-й (*єди куню*), 37-й (*отуз єдуса куню*), 40-й (*кьиркь куню*) дні, ніч 52-го дня (*йелле ікінджє геджєси*), 100-й день (*юз куню*), на 6-й місяць (*алти айи*) і на 1 рік (*йили*).

Наші дані практично співпадають з інформацією сучасного дослідника А. В. Єфімова, який пише, що «поминання» (*дуалар*) влаштовували на 3, 7, 37, 40, 52 дні, а також через 3, 6, 12 місяців з дня кончини» [188, с. 201]. Більшість з цих дат співпадають і з відомостями М. А. Хайруддінова і С. М. Усеїнова, в яких згадуються 3, 7, 40, 52 дні, а також вказується, що останні поминання на південному березі припадають на 6 місяць, а у степовиків – на 1 рік [338, с. 74].

В іншому дослідженні стверджується, що поминання у кримських татар приходяться на 3-ій, 7-ий, 40-ий, 52-ий дні і річницю смерті. При цьому робиться спроба пояснення цих скорботних дат: «Перші поминання відзначалися на третій день. Вважали, що саме тоді являлися послані Аллахом ангели і задавали покійному питання про те, наскільки праведне було його минуле життя. Другі поминання відбувалися на сьомий день, оскільки, за повір'ям, якраз цього дня покійного приймали на тому світі. І, нарешті, відмічали поминання на 40-й день. Згідно з віруваннями, саме в цей час покійний уперше усвідомлював себе таким, що помер, вірніше, що перейшов у світ інший. На 52-й день читали молитви для полегшення страждань, оскільки існувала думка, ніби тіло починає розкладатися і покійному це заподіює страшні муки. Відзначали і річницю смерті. Вважалося, що на той час покійний ставав вже «своїм» у загробному світі» [326, с. 305].

Серед відомостей початку ХХ ст. заслуговує на увагу повідомлення відомого етнолог Ф. А. Фіельструпа: «поминання померлих справляються на 3, 7, 37-й, 40-й, 100-й дні і через рік» [333, с. 136]. Мабуть, певною недбалістю пояснюються інші дати Г. Бонч-Осмоловського, що збирав етнографічний матеріал разом з Ф. А. Фіельструпом, але який за своїми

основними науковими інтересами був археологом. Г. Бонч-Осмоловський повідомляє, що у кримських татар «поминання відбуваються на 7-й і 40-й день і через рік після смерті» [131, с. 95].

У XIX ст. відомий етнограф, краєзнавець і історик Х. П. Ящуржинський писав, що кримські татари «поминають по четвергах і напередодні великих свят; поминають на 3-й день, 7, 9, 37, 40, 100; через рік і 3 роки» [390, с. 45].

А ось Г. Радде, що подорожував по Криму в середині позаминулого століття, згадує у своїх записках поминальні дні кримських татар, більшість з яких не зустрічається ні в яких інших джерелах: «на 3 і 9 день усі родичі знову збираються на обід і поминають покійного. Через три місяці і три роки той же обряд повторюється» [282, с. 29]. Проте і багато інших відомостей, що повідомляються ним, не підтверджуються іншими джерелами, що не дозволяє відноситися ставитися до них з великою довірою. Можливо, вони записані не у кримських татар, а у якоїсь іншої мусульманської групи в Криму.

Таким чином, не рахуючи поминання в день поховань, практично усі джерела сходяться на таких поминальних днях: 3, 7, 37, 40, 100 днів і через 1 рік. В останні десятиліття скрізь згадується 52-й день, відсутній в XIX – початку XX ст. Часто, але не завжди, згадуються піврічні поминання. Двічі – 9 днів. Один раз – три місяці, і один раз – три роки. Існує також згадка про наявність субетнічних відмінностей в поминальних датах.

Підставою для виникнення таких дат поминальної традиції Д. Асанова і З. Емірусеїнова вважають те, що «поминання справляються у встановлені шаріатом дні» [90, с. 144]. Проте вказаний різнобій дат вже дає привід сумніватися в такому твердженні, оскільки усі кримські татари відносяться до одного ханафїтського мазхабу, а в шаріаті, природно, таких значних розбіжностей бути не може і ми звернулися до авторитетних мусульманських вчених).

Аліхан А. Урусханов, аналізуючи похорони в ісламі, на основі Корану і суні, в контексті проблеми нововведень в ісламі пише буквально наступне:

«Посланець Аллаха (хай благословить його Аллах і вітає) сказав: «Істино, найкращі слова містить в собі Книга Аллаха, а краще керівництво – це керівництво Мухаммеда. Гіршими ж із справ, є справи нововинайдені! [Бережіться ж нововведень у ваших справах], бо всяке нововведення є помилка [а всяка помилка у Вогні!]]» Муслім 2/582, ан-Насайй 3/104, Ібн Маджа 1/352, ат-Тірмізі 2/12.

'Абдуллах ибн 'Умар говорив: «Будь-яке нововведення (у релігії) це помилка, навіть якщо люди вважають його хорошим». Ібн Батта 2/112, аль-Харази 1/36.

З приводу зібрань для співчуття і для поминань у будинку померлого, негативно висловлювалися імам аш-Шафії, а також ан-Науауї у своїй книзі «аль-Азкар».

Аль-Ханафі засудив прийом гостей, членами сім'ї покійного, вказуючи на те, що подібний захід передбачено Шаріатом тільки з нагоди радості, а не з сумного приводу. У його книзі «аль-Баззайя» говориться: не «Можна готувати поминальну їжу в 1 і 3 день або через тиждень, також як не можна приносити їжу на могилу для поминань, запрошувати читців, щоб вони прочитали увесь Къур'ан до кінця». Також не можна роздавати милостиню в день народження померлого.

Споборник Джарір сказав: «Ми прирівнювали зібрання у будинку померлого і приготування їжі (для гостей) після похоронів, до голосіння, а голосіння в Ісламі заборонене». Ібн Маджа 1612. Шейх Аль-Альбані підтвердив достовірність.

Те, що практикується нині, серед багатьох мусульманських народів, після похоронів, з приводу поминання людини, яка померла, особливо, проведення всіляких поминальних, 3-го, 7-го, 37-го, 40-го і інших днів, зі всілякими пригощаннями гостей, що прийшли для співчуття, не має під собою ніякої канонічної основи. Цього немає ні в Къурані, ні в Сунні і усі релігійні авторитетні учені засуджують такого роду діяння, визначаючи це як нововведення, що засуджуються самим Пророком Мухаммедом, як сказано в

хадисі вище. Приготуванням їжі повинні зайнятися сусіди або родичі тих, кого осягнуло нещастя, оскільки Пророк сказав, коли вбили Джа'фара: «Приготуйте сім'ї Джа'фара їжу, бо їх осягнуло те, що відволікає від цього».

Абу Дауд 3132, ат-Тірмізі 997. Хадис достовірний.

Їжу готують не для тих, хто прийшов співчувати, а для сім'ї, в якій сталося нещастя. Люди, що беруть участь у похоронах, мають розуміти, що вони прийшли не на вечірку і тому не повинні знаходитися там довго, щоб занадто не турбувати господарів будинку у цей нелегкий для них період. Виключенням є люди, що приїхали здалека, наприклад, родичі. Про них мають потурбуватися і нагодувати сусіди.

Кожен мусульманин повинен заповідати своїм рідним, щоб після його смерті, вони поховали його відповідно до Сунни Пророка, і не здійснювали всяких нововведень або голосінь над ним, саме так робили споборники Пророка Мухаммеда.

Імам ан-Науауї сказав:

«Дуже бажано, щоб мусульманин заповідав тим, хто його поховає, щоб під час похоронів, вони віддалялися від всяких нововведень поширених в цій місцевості».

Хай спасе нас Всевишній Творець від усякого роду помилок і вигадок, що вносяться в досконалу і не потребує доповнень, релігію Іслам» [421].

Таким чином, можна з упевненістю стверджувати, що шаріатом не заохочуються поминання як такі (можливо, окрім перших трьох днів), і вони є не більше ніж народною традицією, хоча і поширеною, у тому числі і у мусульманських народів, хоча поминання і наповнилися, зокрема, мусульманським змістом (читання заупокійних молитов).

За іншою гіпотезою, висловленою Р. К. Уразмановою, правда, відносно татар казанських, деякі з поминальних днів (в даному випадку, йдеться про 51-й поминальний день) є народною обрядотворчістю – новації, що з'явилися з ініціативи окремих людей, ставали спочатку локальною традицією, а потім, завдяки мобільності населення, набували значного поширення [327, с. 21].

Можна також запропонувати робочу гіпотезу, згідно якої витоки поминальних днів відносяться до домусульманських традицій предків кримських татар, які збереглися і після прийняття ісламу, наповнюючись мусульманським змістом. Для її перевірки необхідно порівняти поминальні дні кримських татар з іншими, етногенетично і культурно близькими до них народів.

Близькі за мовою і, частково, за культурою до кримських татар *кримчаки*, які проте, сповідують іудаїзм. У них поминальними днями (*тѣкун*) є 7-й, 30-й день і 11 місяців з дня смерті [92, с. 196-197]. Впродовж семи днів з дня смерті найближчі родичі покійного не покидали будинку, де вони сиділи на підлозі; чоловіки не голилися, не стригли волосся і нігтів, не міняли одягу. Траур сім'ї тривав 40 днів [326, с. 415].

У *караїмів* (які сповідують старозавітну релігію – караїмізм, і, в той же час зберегли в етнокультурі багато давньотюркських рис [278, с. 66-121]) особливе значення надається семиденним поминанням і семиденному трауру: караїм. гал. *йегі* «сім», «термін траурних днів», *олтурадлар йегіні* «вони перебувають в траурі», букв. «вони сидять сім днів» [278, с. 107]. Впродовж глибокого семиденного трауру було заборонено вживати м'ясо, тому вихід з цього трауру (*ай-акътан чикъмакъ*) і семиденні поминання позначалися поняттям *ет-ашш* букв. «м'ясна їжа» [278, с. 107-108]. У караїмів відоме шанування дубів. За переказами корені дуба пов'язані з тілами покійних, а душа померлого, перш ніж покинути земний світ, 40 днів перебувалає в листі і гілках дерев. На трапезі в ці поминання подавали *хазар къатмагъи* – халву розради [278, с. 88, 108]. Караїми останні поминання влаштовували через 11 місяців після похоронів. Називалися вони *акъкий-мяк*. На цій трапезі обов'язково їли білу, святкову халву – *акъ алва* і інші солодкі блюда на додаток до несолодких. Цим днем траур завершувався [278, с. 108]. Цікаво, що якщо у кримських караїмів поминальними днями є, як сказано вище, 7-й, 40-й день і 11 місяців, то у караїмів Литви, що переселилися туди з Криму в середньовіччі, – 7-й, 30-й день і 11 місяців – так само, як і у кримчаків [326,

с. 83].

У киргизів поминання здійснюються на 3-ій, 7-ій (*хатми куран* – повне прочитання Корану), 40-ий (*кирк аш*) дні і в річницю (*чонгаш* – «великий бенкет» або просто *аш*) смерті [333, с. 135].

У казахів – на сьомий (*жеті-ас*), 40-ий (*киркас*), 100-ий дні і в річницю (*жили, ас*) смерті, або – на сьомий, сороковий дні і через рік. За іншими відомостями, записаними в роді жалаір з Великої Орди: душа померлого повертається додому на сьомий день, на 40-й день, через один рік, три роки, 10 років і, нарешті, востаннє – через 30 років [333, с. 136].

У юртовських татар поминання потрібно влаштовувати на 3-ій (*очосі*), 7-ий (*жидесе*), 40-ий (*кириги*), 51-ий (*ілле бер*) і сотий день після смерті людини. Поминання влаштовують у них також після шести (півроку) (*ярте ів*) і дванадцяти (рік, *ел*) місяців після настання смерті. У селі Килинчи поминання за людиною, яка померла, окрім зазначених вище термінів, призначають також і на 36-й (*утез алте*) день після смерті. Що стосується поминань сотого дня, то, на думку учених-істориків, серед яких Р. К. Уразманова, юртовці почали їх відмічати з 1960-х років під впливом казахів, які живуть в їх середовищі. Проте ця традиція, на наш погляд, могла бути спочатку властивою юртовцям, оскільки проведення поминань сотого дня характерне і для карагашів, а також для інших груп татар, зокрема, сибірських. Проте ще століття тому карагаші, окрім перерахованих днів поминань, відмічали в XIX столітті поминання 20-го дня. У інших мусульманських і поволзьких народів терміни поминань частково співпадають з термінами поминань юртовських татар, частково різні з ними. Так, наприклад, у калмиків поминання проводяться тричі: в день похоронів, на 7-ий і 49-ий дні, у кряшен – на 3-ій, 9-ий, 40-ий дні, в півроку і рік, у курдаксько-саргатських татар – в день похоронів, після повернення з кладовища [413].

А. А. Ярликапов повідомляє, що у мусульманських народів Центрального і Північно-Західного Кавказу поминання проводяться зазвичай

на 7-ий, 40-ий дні і в річницю смерті. На 52-у ніч читається спеціальна молитва, яка за уявленнями вірян, полегшує страждання покійного, які він зазнає під час відділення суглобів. Як правило, молоді мусульмани не схвалюють проведення вказаних поминань (окрім перших трьох днів). Слід сказати про зважений підхід більшості імамів до цієї проблеми. Вони вважають, що, згідно з релігійними правилами, потрібно проводити поминальні обряди тільки три дні, але історично склалася зовсім інша традиція. Останню не так просто змінити, тому необхідно деякий час з нею миритися: ходити на поминання у вказані вище дні, але при цьому роз'яснювати правильний порядок проведення поминань. Молодіжні лідери непримиренно відносяться до практики відвідування поминань імамом. Вони вважають, що забороняти проведення поминань на 7-ий, 40-ий дні і в річницю і в той же час приходити у будинки для проведення обрядів – велика помилка. На поминаннях ефенді читає Коран; обов'язкове різноманітне пригощання. На 7-ий або 40-ий дні роздають людям не менше 41 пакету (у кожному з них знаходиться 1 кг пшона, макаронів, пляшка олії або ж 1 кг м'яса) або пригощання в пакетах або сумках... Існує повір'я, що інакше покійників не приймуть на тому світі. Адигейці також вірять, що коли настає 40-ий день, то кістки розходяться, а на 52-ий день душа долітає до неба і їй потрібно мати 41 шматок халви, тому що на душу налітають птахи і женуться за нею, а покійний, щоб відвернути їх, повинен кидати їм халву [388, с. 68].

В Азербайджані поминальні обряди здійснюються в 3-ій, 7-ий, 40-ий (іноді 52-ий) день після смерті і в день її річниці. На поминання в день поховання гостей не запрошували, люди приходили самі. Тому цей вечір називався «*Хатир геджасі*» – вечір вільного візитування. В день поховання (*bastırlan gьnь*) поминання як такі не справляються. Присутнім подавалися чай, халва, а в північно-західних районах ще і *юха* (інакше – лаваш, перепічка з тіста, що дуже тонко розкатане). Халва була ритуальною стравою і готувалася в усі поминальні дні без виключення. Ті, хто прийшов на поминання, повинні були обов'язково покуштувати халву. На 40-й день, в

річницю смерті і у свято Новруз загорнуту в тонкий лаваш або покладену в хліб халву для поминання покійника роздавали родичам і сусідам, а також несли на кладовище, де роздавали бідним або учасникам церемонії.

На третій день поминання (*хейрат*) справлялися знову. Цього разу подавалося м'ясне блюдо – найчастіше *парча бозбаш* або *кюфта бозбаш*, в західних районах *бозартма* (м'ясне блюдо) або плов. Найчастіше готувалося одне блюдо, але іноді бувало і два (плов і *бозартма*), залежно від матеріального стану сім'ї померлого. У південно-східних районах вважали за краще готувати плов. На поминання разом з м'ясними блюдами було прийнято готувати також *довгу* і *халву*. Поминання, що справляються на третій день після смерті, називалися «учу». На третій день після похоронів здійснювався ритуал «*джаралмах*». Матрац, на якому лежав покійник, прали в річці. Після цього на матрац лили чисту воду, щоб він знову став «чистим», тобто не спаплюжений тілом покійника.

На сьомий день після смерті влаштовувалися поминання «*йеддісі*» («*єдлик*»). Поминання справлялися і *щочетверга* до 40-го дня (*сита ахшамлари*).

Через сорок днів після смерті здійснювалися поминання «*гирх*». Здійснювалися ті ж обряди, як і під час попередніх поминань.

У деяких районах Азербайджану (Казахський, Закатальський) поминання влаштовують також на 52-й день після смерті. Існує переконання, що цього дня труп нібито остаточно розкладається і тканини його відділяються від кісток, і що цей процес проходить для померлого дуже болюче.

За повір'ями азербайджанців, на 3-й і 7-й день душа покійника ще є присутньою удома. Тільки після 40-го дня вона його остаточно покидає.

Під час похоронів біля узголів'я могили ставили простий, необроблений камінь для відмітки. Через шість місяців або до річниці смерті могилу остаточно оформляли і ставили прикрашений намогильний пам'ятник. Після закінчення року знову влаштовували поминання – «*Ілини вермяк*» (відзначати річницю), «*Іллик хейрат*» (річні поминання) [377, с. 8].

У чувашів «приватні поминання здійснюються над новим покійником на 3-ій і 7-ий дні, в кожен четвер до здійснення над ним великих поминань. Поминання на 3-ій день здійснюються за участю родичів. Четвергові поминання скромніші, ніж поминання на 3-ій і 7-ий дні. Великі поминання по новопомерлим здійснюються в жовтні місяці. Якщо смерть сталася після свята до осіннього пива, то великі поминання справляються після нього навесні, між семиком і паровою нивою» [59, с. 93]. Відомі чувашам і 40-денні поминання [309, с. 592].

У уйгурів поминання приходяться на 3-ій, 7-ий, 40-ий дні після похоронів. На них готують плов або просяну сильно розварену кашу. У кожен таку трапезу три випічки відкладаються убік: це – дар душі покійного; потім вони викидаються [385, с. 137].

У бельтирів – етнотериторіальної групи хакасів – поминання справлялися на третій, сьомий, 20-й, 40-й дні, потім – на півроку і рік [385, с. 137].

Тюрки-християни – гагаузи влаштовують поминання (*елю екьмяя*) на 3-ій, 9-ий, 20-ий, 40-ий дні після кончини, через 1, 2 і 3 роки.

В одній з етнічних груп бессарабських болгар, нащадків вихідців з імперії Османа – чийшийців – прийнято поминати покійників на 3-ій, 9-ий, 20-ий, 40-ий дні, через 3, 6, 9 місяців, 1, 3, 6, 9 і 12 років після смерті, після чого, як говорять чийшийці, «забувають померлого» [367, с. 514].

Цей, далеко не повний екскурс, показує, що багато поминальних днів у кримських татар співпадають з такими інших – тюркських і нетюркських, мусульманських і немусульманських народів. Але звести їх до якогось одного, загального архетипу, від якого могла б розвинути пізніша традиція у кримських татар і інших споріднених їм народів, мабуть, не вдасться. Універсаліями, мабуть, являються тільки поминання на 3-ій, 7-ий, 40-ий дні і один рік. Та й то, з поминаннями третього дня у тюрків «змагаються» поминання 9-го дня; разом з 40-им днем подекуди фігурують 20-ти або 30-тиденні поминання.

Таким чином, конкретні поминальні дні кримських татар виникли історично, в результаті, з одного боку, збереження давніх традицій, що йдуть коренями в сиву давнину, а з другого, завдяки впливу з боку інших етнічних і релігійних традицій, включенню до складу народу різних за походженням груп. Очевидно, такий локальний за походженням характер мають поминання на 37-ий і 52-ий дні (як варіанти, у інших народів – 36-ий і 51-ий дні), що стали загальнонаціональною особливістю кримських татар. Можливо, ці поминальні дні проникли і закріпилися у кримських татар досить пізно. Питання про конкретне походження цих поминальних днів, як і шляхів їх проникнення в Крим, залишається поки що відкритим.

Що стосується конкретного числового вираження, то народна самосвідомість пов'язує їх, як ми бачимо, з певними процесами, які відбуваються з померлим «на тому світі», і які відмічають або намагаються полегшити ті, хто залишився «на цьому».

Проте прийняти це як гіпотези походження поминальних днів, навіть якщо стати на світоглядну позицію традиційних народів, ми не можемо. Це пов'язано з тим, що процеси, які відбуваються з тілом і душею померлого, навряд чи можуть точно співпадати з певними відрізками «людського часу». Цей факт, мабуть, добре розуміли багато традиційних народів, про що свідчить дуже умовне ставлення до термінів поминань, відмічене у багатьох тюркських народів.

Так, за свідченням Ф. А. Фіельструпа, у киргизів Токузбулака *аш* (останні поминання) «призначається ріднею померлого, коли їм зручно – від декількох днів після смерті до одного року», киргизів-саяк: «аш робиться звичайно восени, незалежно від часу смерті людини. Багаті зазвичай витримують не менше року до аша, а якщо смерть сталася близько до осені, то через осінь»; «У колишній час аш робили навіть і через два роки після смерті»; у казахів з роду аргин-каракесек: «Ас робиться завжди після кязцма – у вересні у підрозділу нурбико. Ас справлявся і через два-три роки»; у казахів з роду аргин-тобикти: «Ас робиться в той час, коли худоба жирна.

Час дотримується не дуже точно. Буває, що по людині, що померла навесні, справляють поминання тієї ж осені» [333, с. 135-136] і т. ін.

Мабуть, розгадка закріплення конкретних чисел для проведення поминань, пов'язана з нумерологією, тобто з магічним сприйняттям цифр, наділення їх надприродними властивостями. Це відомо у безлічі народів, досить згадати повір'я, які пов'язані з цифрою 13, парними і непарними, «щасливими» і «нещасливими» цифрами.

Символіка чисел в архетипі тюркських народів проаналізована авторами «Порівняно-історичної граматики тюркських мов. Лексика». Відносно числа **три**, вони, зокрема, пишуть: «В тюркській традиції число «три» закріпилося і в значенні ритуального дня: тат. *öçen uzdyru* і башк. *үсүнд сағуруу* означають «запрошення на поминання третього дня» або башк. *үсүн уқтыу* «читання Корану на третій день поминань».

У казахів: «межа чого-небудь», наприклад, у вираженні «кожна спроба» – букв. «черга до трьох», добре побажання – «живи як три ніжки вогнища [тобто щасливо]», великий гріх, провинність – «гріх з трьох дев'яток [тобто дуже великий]» та ін.

У узбеків і киргизів число «три» утілює досить давню традицію позначення межі рахунку.

У якутів число «три» використовується в значенні «багато», «все», що знову нагадує про межу рахунку. А. Є. Кулаковський зазначив, що «якути мають якусь пристрасть до числа три, що створює в їх психіці ряд симетрій».

Чуваське *viš kun kėlli* означає «говіння», тобто три дні молитися.

Число «три» широко представлено і в монгольській традиції. «Воно лежить в основі багатьох епічних сюжетів і епізодів, триразово виконуються священні обряди, а також продовження дій впродовж трьох днів, тижнів, місяців і т. ін».

«Число «три» визначається як досконале число і в інших культурних і мовних традиціях, наприклад, в старокитайській традиції першим числом є три: воно відкриває числовий ряд і вважається досконалим числом» [309,

с. 581-582].

Узагальнюючи, можна сказати, що виняткове місце числа «три» у багатьох культурах світу, у тому числі і в тюрків, пов'язане з однією з прадавніх систем рахунку, де «три» було межею рахунку, найбільшим числом, синонімом великої кількості.

Сім: «Число «сім» в тюркських мовах за потужністю своєї символіки, мабуть, мало відрізняється від числа «три», але все таки поступається по силі числу «сім» в монгольських мовах, де воно набуває магічного характеру. Число «сім» має містичне сакральне значення при описі Нижнього світу – семи країн пекла, семи пеклів, сяйва, семи сонць, при описі обрядових дій, обряду присяги, клятвених формул, при гіперболізації дій богатирів» [309, с. 585].

У тюрків число «сім», зокрема, зустрічається в позначеннях народних звичаїв: тат. *hidesen ьtkдрь* і башк. *jetehen ьtkдрь* означають «поминання сьомого дня», у узбеків – *jetti* «четвертий траурний день (число «сім» тут складається з трьох ночей і чотирьох днів)».

Позначення релігійних уявлень різних конфесій: давн.-уйг. «сім дорогоцінних навчань, семикнижжя Мані»; у назві маніхейського обряду, пов'язаного із вживанням їжі; кбалк. *heti hahanim* «страшне пекло; гієна вогняна (досл. «сім пеклів»)»; каз. «чотири великих святих [маються на увазі чотирьох споборників пророка Мухаммеда] (досл. «сім великих святих»)»; під час чуваського обряду жертвопринесення вимовляються вірші: «на зразок семи сортів хліба сім клітей мати / благослови сім родів худоби сім хлівів утримувати».

А також – при утворенні астрономічних термінів, в прислів'ях і приказках, при позначенні великої кількості, повноти, досконалості подій [309, с. 583-584].

«...найбільш переконливе трактування акцентів на ритми, кратні 7, пов'язує їх з поширеними прийомами літочислення за такими орієнтирами, як місячний цикл Місяця: останній ділиться навпіл, а потім і на чверті по 7 діб»

[200, с. 503-504].

Мабуть, «сім» відіграло у стародавніх тюрків виняткову роль для виміру коротких періодів часу – астрономічного (місячного) тижня. Попри те, що у багатьох інших народів другі (не рахуючи похоронів) поминання закріпилися за 9-им днем (3 рази по 3?) і, попри те, що числу «дев'ять», як вираженню множинності, повноти, достатку, надається виключно велике значення і у багатьох тюркських народів (відомий тюркський рахунок предметів, наприклад, подарунків «дев'ятками»), у переважної більшості тюрків другим числом відліку поминальних днів стало саме «сім», а не «дев'ять».

Третя кримськотатарська і практично загальнотюркська цифрова універсалія – «сорок». Ймовірно, у багатьох рахункових системах означало множину і саме у зв'язку з тимчасовою протяжністю – порівняй з рос. *срок* < *сорок*, у вираженні: «сорок сороков» і т. ін.

Поминання на сороковий день відомі багатьом тюркським мусульманським і не мусульманським (чуваші, караїми) народам. Цікаво, що у багатьох з них «сороковини» означають термін в 40 днів одночасно і після смерті і після пологів (поминання): тур. *kyrky çykmaq* «минути, пройти – мова йде про сорок днів (після пологів, народження або смерті)»; турк. *qyrqy* «сороковини, сорочини (поминання по померлому на сороковий день після смерті)», *qyrqyn etmek / geçirmek* «влаштувати (проводити) сороковини»; тат. *қырууу* «сороковини», *қырууун ыткдрь* «проведення сорока [днів]»; башк. *qyrqy* «сороковини», *qyrqyn uqytyu / ыткдрдь / saqyruu* «читати [молитву], проводити, запрошувати на сороковини»; каз. *qyrqyn berdi* «влаштували (досл. дали) сороковину»; кирг. *qyrq* «сорок днів після пологів; сороковини, сорочини (поминання на сороковий день після смерті; у деяких місцях південної Киргизії справляються на двадцятий день після смерті); алт. *kyryk* «поминання на сороковий день (при рахунку вживається *turlun* «сорок»); узб. *qirq* «поминання на сороковий день», *qirq u atmoq* «влаштувати поминання (досл. «відколоти строк»); чув. *xěřěx kunxi* «поминання на сороковий день»

[377, с. 13].

А також набуває у тюркських народів значення повноти, цілісності, межі [309, с. 591].

Остання універсалія, яка хоча і розуміється тюрками іноді умовно – річні поминання, природно, пов'язані з календарною традицією – річним циклом, як символом природного циклу, повного оновлення природи, межі трауру, після якого (найбільших і урочистих поминань у кочівників) життя знову входить в звичайну колію.

Сотий день пов'язаний з десятковою системою рахунку, в цьому сенсі «сто» втілює множину, тому як день поминань він виник, ймовірно, відносно пізно.

Таким чином слід сказати, що терміни поминальних днів у кримських татар сформувалися в ході історії, під впливом традицій їх предків, знаходячи найбільшу кількість аналогій серед інших тюркських народів, у тому числі не мусульманських, а також тих народів і культурних традицій, які зробили на них безпосередній вплив. Поминальні дні кримських татар не пов'язані з мусульманською традицією, але глибоко інтегровані в іслам, оскільки їх обрядовість, багато в чому, зумовлена ідеологією і практикою.

Розділ 4

РЕЛІКТИ ДОМУСУЛЬМАНСЬКИХ ВІРУВАНЬ В КАЛЕНДАРНІЙ І СІМЕЙНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ТА КУЛЬТОВІЙ ПРАКТИЦІ

У культовій практиці кримських татар і ногайців Південної України, як і у інших тюркських народів мусульманського віросповідання, збереглися численні пережитки різних язичницьких, домусульманських вірувань, коріння яких походить з глибокої давнини. В ході поширення мусульманської релігії в цьому регіоні, а перший досвід прийняття ісламу пращурами кримських татар відноситься до IX-XI ст., коли на території Кримського півострова мешкали хазари, печеніги, половці та інші тюркські племена, їх домонотеїстичні уявлення, культури і обряди поступово тісно перепліталися з ісламським світоглядом. Остаточне зміцнення ісламської ідеології і практики на теренах Південної України в якості державної релігії відноситься до часу правління в Золотій Орді на початку XIV ст. хана Узбека. Проте, багатовікове функціонування ісламу не привело до абсолютної перемоги і вкорінення «чистого» ісламу серед цих народів. Особливо стійкими домусульманські вірування виявилися у представників субетнічної групи ногайців – нащадків кочових тюрко-монгольських груп Центральної Азії, що розселилися в степовому Криму.

Остаточне стирання цих відмінностей сталося вже в роки депортації – між 1944 р. і кінцем 1980-х – початком 1990-х років, коли етнічне ядро народу повернулося на свою історичну батьківщину. Розселення кримських татар переважно в Узбекистані і Таджикистані не враховувало їх субетнічних і територіальних відмінностей, тому опозиція кримський татарин – представник іншого центральноазіатського етносу виявилася більш стійкою, ніж традиційна неприязнь між представниками трьох основних субетнічних груп народу: степовиками-ногайцями, гірськими і південнобережними кримськими татарами. Цей процес не припинився і після повернення до Криму, коли територіальне і біологічне змішування в середині спільноти

кримських татар, які селилися, як правило, не в місцях свого проживання або проживання своїх предків, а там, де дозволяли обставини, продовжилося.

Проте мусульманські настанови не повністю увійшли в життя кримських татар (чому також сприяла атеїстична практика в радянський період), зберігається і багато домусульманських (немусульманських) культових практик, але які інтегровані в мусульманську ідеологію. Так, з основних канонів ісламу: сповідання єдинобожності, п'ятикратна молитва, піст, релігійний податок на користь бідних, паломництво, перший, хоча і признається в молитовних формулах, має для широких кіл вірян занадто абстрактний характер. П'ятикратної молитви і навіть особливо шанованого п'ятничного обіднього намазу дотримується дуже невелика кількість вірян. Більшість чоловіків намагаються не працювати під час цього намазу, що вважають гріхом. В цю годину вони відпочивають, п'ють каву, але на намаз не ходять. Це неодноразово було нами зафіксовано в Криму в години п'ятничного намазу. Громади, що становлять декілька сотень чоловік, були представлені на джума намаз зазвичай лише декількома мусульманами. Закят, який дається після Ураза-байрама, носить досить умовний характер – дається еквівалент ціни 1 кг пшениці за одного члена сім'ї. Правда зараз входить в звичай, також як за членів сім'ї, давати міру за будинок, автомобіль, офіс, голови худоби. Вагомішою є добровільна милостиня «садакья». Паломництво для переважної більшості кримських татар неможливе з матеріальних міркувань. З інших настанов ісламу варто зазначити не суворе дотримання багатьма заборони на алкоголь і, навпаки, збереження (чи, навпаки, виникнення) багатьох не схвалюваних в ісламі обрядів і звичаїв.

Дослідження релігійності кримських татар, яке проводилося на початку ХХІ ст. також засвідчує, що більша частина кримських татар погано знає основні положення ісламу і трактує деякі з них дещо спрощено, через моральні категорії на зразок: «Основи Корану – це значить обдурювати не можна, лихословити не можна» тощо. Дуже поверхове уявлення більшість

кримських татар має про Сунну і сунізм, шаріат та мазхаби: «Сунніт це у нас обрізання», «Шаріат приймаю, а джихад це у арабів» тощо [350, С. 8-9]. В сучасні часи на питання до якого напрямку ісламу відносяться кримські татари також можна отримати відповідь на зразок: «Не сунніти і не шиїти, тут таких немає. Тут тільки мусульмани. Це там, в Афганістані, Пакістані» [19, С. 5].

Таким чином, можна стверджувати, що іслам у кримських татар має синкретичний характер, в якому окрім мусульманських вірувань зберігаються домусульманські культури і уявлення, а також не суворе дотримання і недостатнє знання про настанови ісламу. Так, на питання про основні обов'язки мусульманина інформатори відповідають: «дотримуватися всіх наших святкових, весільних і інших звичаїв» (інформатор Османова Шефіка Османовна, 1952 р. н.), «бути чесним, справедливим, нікому поганого, злого не робити, добре виховувати своїх дітей» (інформатор Люманов Аким, 1928 р. н.), «виховувати дітей, ставити їх на ноги» (інформатор Юсупов Таір Абдуллажанович, 1956 р. н.), «поважати старших і батьків» (інформатор Реїзова Шадіє Джаферовна, 1923 р. р.), «розум, честь, совість» (інформатор Аджимуратова Зейнуре Аблікелямовна, 1974 р. н.) [3-21].

Ці відповіді, зокрема, свідчать про те, що кримські татари відводять головну роль у своєму житті сім'ї і вихованню дітей, шануванню своїх предків, повазі до старших, моральній поведінці в громаді, що вважається головним релігійним обов'язком. Сім'я і, в меншій мірі, громада стають для кримських татар основним об'єктом релігії, їх головною життєвою цінністю.

Слід також зазначити, що іслам, як і інші монотеїстичні релігії виник в результаті певного історичного розвитку, в якому, як слушно зауважив Ю. Г. Петраш, відбувалася консолідація великої кількості вірувань в духів і божеств в невелику кількість кумирів сильних родових груп і племен, а потім, поступово, вони знов об'єднавшись між собою утворили один культ поклоніння [269, с. 32]. Сама мусульманська система вірувань базується на

традиційних релігійних віруваннях арабських родів і племен, а також включає в себе ідеї, які схожі з християнством та іудаїзмом. Велика кількість неісламських або змінених, пристосованих під ісламську доктрину звичаїв та обрядів міститься в мусульманській календарній та сімейній обрядовості, що включає в себе різні культу об'єктів природи, небесних світил, тварин, особливе шанування духів померлих родичів, місць захоронення родових предків.

4.1. Календарна обрядовість

Календарна обрядовість кримських татар складається з двох блоків: ісламські календарні свята, які включають доісламські ритуали та уявлення, і сприймаються як ісламські, та власне народні свята, які мають лише зовнішню ісламську оболонку.

Загальноприйнятими святами у всьому мусульманському світі є: *Курбан-байрам* і *Ураза (Оразу) байрам*. Ці свята є невід'ємною складовою ісламських канонічних обрядів, таких як паломництво в Мекку, здійснення намазу, стриманість в місяці рамадан, роздача милостині. Усі ісламські свята відзначаються за мусульманським місячним календарем.

Перше свято – *Ораза-байрам* (тюрк. Ураза байрам, тур. Кючюк байрам, Рамазан байрам, араб. Ид аль-фітр, Аль-ід ас-сагир) – свято розговіння з нагоди закінчення 30-денного посту (ас-саум) в місяці рамадан (рамазан), яке приходить на 1-е число наступного місяця після рамазану – шаввал [269, с. 84]. Хоч його і називають «малим святом», але серед кримських татар це свято сприймається як велика радість, знаменуючи закінчення нелегкої стриманості впродовж місяця.

Мусульманськими богословами сам піст пояснюється тим, що впродовж місяця рамадан Аллах передавав Мухаммеду у вигляді одкровення тексти Корану. Проте, досліджена історія релігії арабів, вказує на доісламські корені посту в місяці рамадан, який припадав на літній період. В цей час життя арабів, що ведуть кочовий спосіб життя, повністю завмирало в

спекотний денний час, а ввечері, після заходу сонця, знову оживала. В цей період дня араби-кочівники переважно займалися домашньою роботою, приготуванням їжі, перекочуванням. Це традиційне для кочівників ведення господарської діяльності з появою ісламу дещо модифікувалося в один з найважливіших елементів мусульманського культу – піст, який є одним з п'яти канонів ісламу [269, с. 84].

До цього свята кожен кримський татарин готується заздалегідь. В останні дні рамадану усі члени кримськотатарської сім'ї займаються генеральним прибиранням в житлових будинках, господарських приміщеннях, установах, громадських будівлях, прибирають свої подвір'я, вулиці, фарбуються стіни будинків, огорожі. В кожному будинку господарки перуть білизну, миють підлогу, вікна, двері. Хто може, купує або шиє на замовлення новий одяг, взуття. Чоловіки ходять на кладовища, облаштовують та прибирають могили близьких родичів, читають там молитви.

Мусульмани напередодні Ораза-байрам з ще більшою увагою відносяться до чистоти свого тіла: купаються, упорядковують волосся, одягають новий і чистий одяг. Увечері перед Ораза-байрам кожна кримськотатарська господиня повинна приготувати національні страви: смажені *чибереки*, *хатлама*, *кьийгъача*. Обов'язковими стравами на це «солодке» свято, як його ще називають за велику кількість всіляких ласощів, є національне печиво – *курабье*, усілякі тістечка, фруктово-ягідні і молочні десерти, компоти і сиропи, а також солодкі фрукти, фініки, курага і ін. [266, с. 131-132]. В ці дні свята, кримські татари намагаються зібратися повною родиною, оскільки вважається, що в цей час їхні будинки відвідують душі померлих родичів.

Правовірні мусульмани, які впродовж цілого місяця дотримувалися посту, напередодні свята або в день свята роздають малозабезпеченим, самотнім літнім людям, вдовам, які не мають синів (помічника і годувальника на старості років) грошову допомогу – *фітп* (цей обов'язок

мусульман навіть закріплений в самій арабській назві цього свята – Ід аль-фітр, що також свідчить про соціально-економічні причини виникнення такого звичаю взаємодопомоги в родовому об'єднанні) чи *садака* (добровільне пожертвування). Податок з розрахунку вартості 1 кг пшениці на кожного члена сім'ї можна передати до фонду *джамі*, де ці кошти розподіляються між тими мусульманами, які потребують на матеріальну допомогу. У нинішні часи дають пожертвування за офіс, автомобіль, дачу і т. ін. [3, с. 4]. Також добровільні грошові кошти жертвують і на потреби самої мечеті. Цього дня також прийнято просити пробачення і миритися з людьми, з якими посварився [266, с. 131].

Згідно з правилами так званого ортодоксального ісламу, вірянин повинен відзвітувати за минулий піст. Якщо мусульманин його порушив, то він починав відбувати покарання: здійснював визначене або обіцяне Богові число ракатів намазу, платив фітр-садакѡ (зекят, аль-фітр), постився певне число днів для очищення від гріхів. Також мусульманин може принести в жертву барана, верблюда або іншу живність, якщо дозволяє матеріальне становище сім'ї. Таким чином зекят у кримських татар вважається «великим *саваном*» (благом) перед Аллахом [5, с. 4]. Нерідко кримські татари взагалі не дотримуються посту, але щоб зарахувати собі «*саван*», запрошують та пригощають тих людей, які «трималу Уразу» [3, с. 4].

Нелегка стриманість, яка завершуються настанням свята Ораза-байрам, у кримських татар відзначається пишно і радісно впродовж трьох днів, а починається воно обрядом «зустрічі», коли чекають появи молодого місяця [338, с. 22]. Цей звичай має походження ще з домонотеїстичної епохи, коли в умовах певної географо-кліматичної зони язичницьке населення Аравії поклонялося одному з небесних світил – божеству місяця. На честь його вшанування араби-кочівники вночі влаштовували трапези, а вдень, коли палило спекотне сонце – постили. Місяць, згідно з давніми віруваннями арабів, вважався хорошим божеством, а Сонце – навпаки, що «випалює життя» [187, с. 95-96]. Існування посту у доісламську епоху знаходить своє

підтвердження і в Корані: «Наказаний вам піст, так само як він наказаний тим, хто був до вас» [47, 2: 179].

Вранці, в день свята кримські татари вирушають в соборну мечеть на ранковий намаз. Потім дні свята продовжуються святковими трапезами, обміном подарунків, відвідуванням рідних, друзів, літніх людей, сусідів. Обов'язково за святковим столом кава, яку подають молоді дівчата, цукерки, всілякі варення. Діти розносять пригощання родичам і сусідам, відбувається взаємний обмін [266, 132]. Усі ці дії спрямовані на підтримку традиційного для кримських татар і інших тюркських, кавказьких, слов'янських народів звичаю взаємодопомоги, що виник на основі колективної господарської діяльності цих народів. Цей звичай широко представлений в усій господарсько-побутовій сфері вказаної спільноти, а особливо в системі календарної і сімейної обрядовості.

Вважається, що обов'язково потрібно нагодувати цими стравами свою собаку [266, с. 132]. Такий звичай виник на основі існуючого уявлення, згідно якого вважається, що цього дня до будинку приходять душі померлих, годування яких, ймовірно, символічно ритуалізується через годування домашніх тварин. В дні свята кримські татари вирушають на кладовище згадати померлих близьких, обов'язково відвідують старших родичів: спочатку батьків чоловіка, потім його бабусів та дідусів, далі батьків дружини, а потім всіх інших родичів. Кримські татари також намагаються спочатку відвідати тих родичів, які далеко мешкають, а потім вже візитують до тих, хто живе поруч [4, с. 3]. Дуже часто в дні цього і інших свят кримські татари відвідують азізлери і проводять там колективні моління.

Свято Ораза-байрам, яке є кульмінацією великого посту, який хоча і сягає корінням доісламських часів, проте повністю пристосувався до ісламської догматики та став невід'ємною частиною цього релігійного культу. Як стверджують ісламські богослови, піст в рамадані – не просто голодування і утримання від задоволень, він спрямований на зміцнення віри в Аллаха і інші релігійні догмати ісламу. Відомий тюрколог і ісламознавець

Д. Є. Єремеев припустив і більш практичне пояснення виникнення мусульманського посту. Він вважає, що причиною виникнення такого звичаю була необхідність тренування араба-кочівника тривалий час обмежувати себе в їжі і питві в спекотний денний час під час багатоденних переходів пустелею [187, с. 97].

Інше шановане свято у мусульман – свято жертвопринесення – *Курбан байрам* (араб. Ід аль-адха, ід аль-кабір, йаум аль-адха; тюрк. буююк байрам, що означає «велике» свято). Воно відзначається через 70 днів після закінчення посту (Ораза) з 10-го зуль хіджа (місяця хаджу), і святкується 3-4 дні. Це свято пов'язують з біблійським переказом про пророка Авраама (у мусульман – Ібрахим), який хотів принести в жертву Богові свого сина Ісаака (у мусульман – Ісмаїл), щоб довести свою відданість Всевишньому. Проте в останню мить Бог зглянувшись над Ібрахимом та Ісмаїлом, відправив до них архангела Гавриїла (мус. Джабраїла) з жертвним бараном [269, с. 84]. На згадку про цей день кожен мусульманин може принести жертву (*кьурбан*), тобто зарізати після прочитання відповідних молитов барана, корову або верблюда. На підтвердження цього обов'язку мусульманам наводиться аят Корану: «Ніколи не досягнете ви благочестя, поки не витратите те, що любите» [47, 3: 86]. Серед мусульман існує повір'я, ніби на спині тварини, принесеної в жертву, правовірний зможе прослідувати до раю, оминувши міст Сірат, який «тонкий, як волосся, гострий, як лезо меча, гарячий, як полум'я», перекинутий над пеклом. Якщо ж вірянин ухилиться від принесення жертви, то йому не вдасться здолати Сірат, і він звалиться в пекло, гесну вогняну [187, с. 110].

У цьому біблійському переказі про жертвопринесення свого сина Ібрахимом, відображена прадавня традиція, яка практикувалася як пращурами арабів-кочівників, так і іншими давніми народами – робити жертвопринесення богам, у тому числі і людські. Після появи ісламу ця давня традиція підлещування богів закланням худоби була закріплена в ісламі в магічному обряді, який став не лише найважливішим ритуалом на Курбан-

байрам, але і характерною рисою усієї мусульманської обрядовості.

В доісламські часи Мекка і її святилище – Кааба шанувалися арабськими племенами задовго до виникнення ісламу. Саме тут скотарі Аравії приносили тварин в жертву богам, молилися про збереження своїх стад та послання багатого приплоду. Навіть сам обряд поклоніння Каабі і іншим місцевим святиням має домонотеїстичний характер. В 631 р. Мухаммед вчинив обряд поклоніння Каабі та іншим місцевим святиням, тим самим канонізував колишні язичницькі обряди, включив їх в культ ісламу [187, с.104]. Язичництво настільки глибоко вкорінилося у свідомості арабів, що ідоли були не лише в кожному поселенні, але і в кожному будинку. Серед арабів було поширено ідолопоклонництво, культ предків і культ каменів, скель, дерев, тварин, зірок, а також різні забобони. Предметами культу могли слугувати різні статуї, які мали власні назви. Будь-яка людина, яка покидала свій дім та вирушала в дорогу, наостанок гладила рукою фігуру ідола. Повертаючись додому, вона також насамперед торкалася до статуї. Іноді на ідолів перетворювалися могили праведників, над якими споруджувалися храми. Вирушаючи в дорогу, язичники брали з собою чотири камені, три з яких клали під котел, а четвертому поклонялися, крутячись навколо нього. Навіть «чорний камінь з неба», що зберігається в Каабі, очевидно, метеорит, якому поклонялися араби ще до ісламу. [198, с. 15-16]. Колись Кааба була головним місцем скупчення ідолів, біля якої кожне арабське плем'я встановлювало зображення свого божества. Напередодні появи ісламу навколо Кааби накопичилося близько трьохсот шістдесяти ідолів [343, с. 30].

Зараз традиція поклоніння каменю є повністю ісламізована, в усякому разі, вона сприймається суто ісламською кримськотатарськими вірянами. В день Курбан-байрама, на початку дня, 10-го зу-ль-хіджжа паломники йдуть в долину Міна, де колись стояли язичницькі ідоли. Набравши по дорозі до Міни каменів, паломники кидають їх в ті місця, де ці ідоли знаходилися, тим самим вони символізують свою відмову від язичництва. Після цього приступають до урочистого заклання жертвних тварин [187, с. 106].

Жертвопринесення у кримських татар вважається богоугодною справою, тому жертву роблять не лише на свято Курбан-байрам, але і в дні календарних свят, а також з різних радісних сімейних приводів, наприклад, якщо хтось з домочадців хворіє або для того, щоб мати успіх в задуманій справі. Обов'язково роблять жертву під час зведення будинку і кров'ю жертвовної тварини кроплять його фундамент. Усі ці уявлення і обрядові дії є відгомонами давньотюркських вірувань, культу предків та спрямовані на підлещування духів померлих, з метою уберегти себе від їх негативного впливу або ж навпаки, щоб вони надали допомогу і захист.

Після жертвопринесення паломники стрижуть волосся і нігті (жінки при цьому відрізують у себе невеликий локон) і закопують це в землю. Цією ритуальною дією починається звільнення від стану *іхрама* («освячення») [187, с. 106].

В Криму напередодні свята Курбан-байрам починаються завчасна і ретельна підготовка. В день же свята здійснюється особливе богослужіння в мечеті, читаються проповіді, роблять такбір (вимовляють славослів'я Аллаху), у будинках готуються щедрі страви [336, с. 19]. Цього дня кожен мусульманин, який може дозволити собі купити жертвовного барана, повинен принести жертву, яку роблять, дотримуючись ряду простих ісламських настанов. Дві третини м'яса роздають сусідам і родичам, незаможним, а решта залишається на святковому столі. Багато мусульман Криму замінюють заклання великої худоби внеском в мечеть, яка іноді відповідає вартості тварини, або ріжуть дрібну живність – курей, качок, кроликів. Найбільш релігійні мусульмани постять десять днів до настання Курбан-байраму. Кримські татари на свято жертвопринесення, також як і на Ораза-байрам, дають милостиню (*садакья*) у вигляді довільної грошової суми (зазвичай 20, 50, 100 гр.) або предмети – килим-намазлик [3, с. 2]. Як і закят, її роздають сиротам і вдовам, які не мають сина, годувальника, самотнім людям похилого віку, а іноді і до фонду джамі [11, с. 3].

В дні свята прийнято проводити багато часу біля могил предків,

молитися за померлих. Також в дні свята кримські татари поклоняються гробницям місцевих «святих». Повернувшись з кладовища додому, приступають до жертвовного обряду. Вважається, що жертву можна приносити не лише за живих, але і за покійних. З очей барана готують амулет (*назарт-курбани*), що є пережитком фетишизму та тотемістичних уявлень. Наприклад, туркмени пам'ятають про звичай приносити роги гірського барана на могилу, щоб померлому «було краще на тому світі» [187, С. 212].

Шкури принесених в жертву тварин нерідко віддаються в місцеву мечеть. М'ясо варять і з'їдають за загальною трапезою, на якій іноді буває присутнім мулла. На Курбан-байрам кожен мусульманин повинен скуштувати м'ясне блюдо (*гошт, кебаб*), також господарки готують різні кримськотатарські традиційні страви. Починаючи з першого дня Курбан-байраму і впродовж 3-4 днів мусульмани здійснюють візити до друзів і родичів, дарують подарунки [266, с. 132-133].

Також кримські татари відзначають 10 мухаррама свято *Ашурай-байрам* – день пам'яті загиблих в 680 р. синів пророка Алі: Хасана і Хусейна – під час однієї з воєн з невірними. На згадку про цей скорботний день мусульмани шийти влаштовують містерії, імітуючи мученицьку смерть цих осіб. Учасники ходи, які плачуть, наносять собі побої, а в минулі часи фанатики просили себе обезголовити. Процесія проходить з вигуками *тазія* («Шах Хусейн! Вах Хусейн!»).

Кримські татари відзначають цей день згідно традиції сунізму, запалюють свічки, читають молитви, готують обрядове блюдо, яке називається «Ашир аш», п'ють чисту джерельну або колодязну воду [266, с. 133]. В день цього свята жителі с. Баштанівка готують «страву із 17 зерен» – різних компонентів із зернових і сухофруктів, які є у господаря, таких як рис, кукурудза, квасоля, пшениця, горох, киш-миш, волоський горіх та ін. Потім цим блюдом пригощають близьких і сусідів, членів 3-7 родин [6, с. 3].

4.2. Народні свята

Доісламські язичницькі вірування у кримських татар ще більш яскраво виражені в системі обрядів, пов'язаних з народним землеробським календарем. Ці свята виникли в результаті нашарування на комплекс обрядових дій, обумовлених виробничою діяльністю, ісламської ідеології і настанов. Землеробські свята, які пов'язані з приходом весни, початком оранки, збором врожаю, справлялися в осінньо-весняний період, найризикованіший період землеробських робіт, так як в ці місяці закладаються основи майбутнього врожаю, результат якого визначається не стільки зусиллями землероба, скільки примхами погоди. Тому обрядовість, яка вимагала участі в обрядах усіх членів громади, була спрямована на провокацію сил природи на потрібні дії – зміну сезону, своєчасний дощ, мороз і тепло. У ній також знайшло відображення шанування небесних світил, передусім, сонця, і багато інших архаїчних вірувань [336, с. 16]. Такі ж форми релігійних вірувань склали основу для загальної частини календарної обрядовості.

Як приклад давніх, неісламських ритуалів кримськотатарських календарних свят першим розглянемо традиції *Навреза* (*Ноуруз*, що з перс. означає «новий день»). Наврез є давнім святом Нового року у іранських та тюркських землеробів і відзначається 21 березня. Свято припадає на весняне рівнодення і означає прихід весни, початок сільськогосподарського року та землеробських робіт [266, с. 134]. Комплекс обрядів Навреза, що має народно-господарський характер (обряд прокладення борозни, сівба і оранка) зробили це свято особливо урочистим серед мусульман за радянських часів. Це свято проникло в Крим разом з тюркськими предками кримських татар. Святкування Навреза було прийнято у тюркських народів Середнього Сходу і Середньої Азії ще до вкорінення ісламу. Поступово воно увійшов до числа мусульманських свят, з ним стали пов'язувати ісламські легенди та перекази. Вважалося, що цього дня Аллах створив день і ніч, що була замішана глина, з якої Бог створив Адама, що Пророк Ной вступив на землю.

Святкування Навреза у кримських татар донедавна супроводжувалося виконанням обрядів і ритуалів, які ґрунтуються на вже відомих уявленнях. Ввечері, напередодні свята, розкладали вогнище, в ньому спалювали старі речі. Юнаки і хлопчики здійснювали ритуальні стрибки через вогнище, а потім, надівши маски, співали обрядові пісні і релігійні гімни на честь Нового року. В цей день діти збираються гуртом і ходять по будинках, виспівуючи пісні про Навруз: «Эзан-эзан! Хайрли олсун Наврезимиз! Кельген Янъи йилинъиз!» (Поздоровляємо з благословенним Наврезом, з Новим роком!). Чоловіки збираються у полі, щоб здійснити обряд прокладання першої борозни. Після цього приступають до оранки і сівби поля. Ці дії, що припадають на 21 березня (момент входження Сонця в сузір'я Овна (Къозу) [336, с. 17], свідчать про початок господарського нового року і означають, що можна починати проводити польові роботи та випасати худобу на літньому пасовищі.

В день Навреза після ранкового намазу прийнято було відвідувати кладовище і здійснювати обряд поминання предків. Потім починався ритуал прокладення першої борозни. Цього ж дня діти в костюмах зеленого кольору з пролісками (символ пробудження природи), групами ходили по будинках, з піснями, в яких бажали щасливого урожайного року. Поширеним був звичай «ашлама»: у священні дні весняного свята Навреза поважні старці йшли в гори і проводили щеплення дикорослих дерев, супроводжуючи його молитвами про пробудження природи і висловами з Корану. Про тривале існування такої традиції свідчить відома з XVI ст. назва урочища «Ашлама Сарайдик» під Бахчисараєм. Такі святкові ритуали пов'язані з давнім обожнюванням природи, що отримало новий імпульс в ісламському трактуванні її як божественного творіння [336, с. 17].

Мабуть, найяскравіше немусульманська обрядовість у святах календарного циклу зберігається в обрядовості *Хидирлеза*, що відповідає даті і обрядовості православного свята у народів Понтійського регіону: греків (*Ай-Георгі*), болгар (*Георгієвдень*), гагаузів.

Хидирлез – свято весни, яке відзначається 5-6 травня (*кьуралай*). Назва свята містить у собі два імені мусульманських святих (Хидир і Ільяс) [269, 134]. Причому Хидр – образ чисто мусульманської міфології, з арабської мови перекладається як «зелений» і, як відмічає Д. Є. Єремеев, ймовірно, вказує на зв'язок з рослинним світом. Другий компонент назви Хидирлеза, ймовірно виник під впливом балканських і слов'янських народів. Ільяс – біблейський образ, який пов'язується не лише з громом і дощем, але й з родючістю і врожаєм, що також є вказівкою на зв'язок цього свята з давніми землеробськими культурами [187, с. 222].

Щоп'ятниці перед Хидирлезом прийнято ходити на кладовище. Ходять в основному чоловіки, іноді й діти. На могилах родичів кримські татари наводять лад, поминають, читають молитви. У своїх зверненнях до Бога вони просять доброго врожаю, примноження стада. Напередодні свята господині прибирають оселю, оскільки, за повір'ям, брудну хату Хидирлез не відвідує. Вважається, що якщо вагітна жінка порушить цю традицію, то пологи будуть складними [266, с. 135]. Дівчата за два дні до Навреза гадають, в основному про заміжжя. Ввечері кожна господиня випікає без дріжджовий круглий хліб – *халакай* (*кьалакьай*). У селах поряд з мечеттю молодь розпалює вогнище та стрибає через нього, вимовляючи: «Агьирлигьї явургьа, енгиллиги озюме» («Труднощі іновірцеві, а благополуччя мені») [336, с. 17].

Серед кримських татар існує низка повір'їв, які виконують функцію захисту від пристріту і злих сил. Наприклад, існують забобони, згідно яких задля того, щоби позбавити дітей від нічних жахів, потрібно намастити їх часником. А для того, щоби вберегти домашню худобу від пристріту, жінки обкурюють її димом та розсипають по підвіконню жменю пшениці. Існують також деякі магичні практики в обрядових діях яких відображені елементи культур землеробів і скотарів та які спрямовані на отримання багатого врожаю і приплоду. Наприклад, в день Хидирлезу, господині доять корів, овець, кіз і окропляють молоком вхід в хлів. Також на Хидирлез кожна родина повинна посадити дерево, квіти [266, с. 135].

Традиційно це свято відзначалося на природі, за селом, де збиралися всі односельці чи навіть мешканці усіх сіл певного району. Головною подією цього свята є обряд кочення короваю з гори. Так, на святі із запропонованих кримськотатарськими господарями, обирається найкращий коровай, який потім котять з гори, розташованої якомога ближче до кладовища, що свідчить про стійке збереження культу предків. Залежно від того, як впаде коровай, передбачають врожай. Якщо хліб впаде лицьовою стороною вгору, то рік буде урожайним, а якщо навпаки – врожаю не буде. За іншою версією, якщо хліб впаде лицьовою стороною, то тоді на тому місці встановлювали кумган (*кьумань*) з метою зробити прогноз на те, яким буде врожай. Якщо зернові вирости висотою з цю посудину – врожай буде хорошим, якщо нижче – тоді потрібно готуватися до важкого, голодного року. Потім на громадських гуляннях цей хліб з'їдають. На цьому святі вперше за рік ріжуть ягнят – данина давнім тюрксько-кочовим традиціям, і готують з нього шашлик, варять шурпу, здійснюючи колективну трапезу [6, с. 3; 21, с. 3]. Всі ці обрядові дії та практики спрямовані на те, щоб задобрити духів предків та сили природи і свідчать про стійку збереженість цих язичницьких культів в кримськотатарській релігійній системі.

Перекликається своєю обрядовістю і значенням з Хидирлезом ще одне свято, яке відоме під назвою *Тепреш* («трястися», «коливатися») та розповсюджене серед кримських татар Румунії і Туреччини [336, с. 17-18].

Немусульманський характер має також старовинне кримськотатарське свято *Дервіза*, яке відзначається зазвичай 22 вересня (день осіннього рівнодення) та проходить у формі зібрань односельців або міжсільських зібрань на нефіксовану дату, – восени (частіше, після збирання врожаю) або весною. Свято відповідає діям, характерним для *Зборів* болгар і гагаузів, грецькому *Панаіру*, воно включає скачки (*кошу*), змагання з національною боротьби (*куреш*), колективну трапезу.

Це свято також відзначається на природі і його обрядовість дещо перекликається ритуалами та звичаями з магічними практиками свята

Хидирлез. Наприклад, жінки з галявинок котять сито (елек), частіше «къалакъай» (чи «комеч») (ритуальний круглий хлібець, випечений з простого тіста), і по тому, як він впаде, визначають врожай. Молоді хлопці змагаються в киданні каменів, примовляючи: «Къара кунълер таш къайтип кельмеген кібі кельмесин» (Як кинутий камінь летить і не повертається, так само і чорні дні нехай підуть без повернення). В кінці свята люди стають в коло і, обхопивши один одного за плечі, танцюють загальний танець, який символічно означає братання членів громади (къоран; къоран тепелер) [338, с. 279].

Обряди і звичаї свята *Йил геджеси* – давнє свято початку зими, яке відзначається 22 грудня, також немає ісламського походження. За традицією, цього вечора діти ходять по сусідніх будинках і на ганку кожного будинку співають обрядові куплети (*къапикъапидан юріп, йирлайлар*). Дівчата співають, прославляють свято. Сни, побачені в цю ніч, вважаються віщими, тому лягають спати з бажанням побачити сон. Після цього дня з 25 грудня починається «Буюк къиш чіллесі» і триває до 5 лютого – сорокаденна (період найсуворіших холодів) [338, с. 282].

Підводячи підсумок, відмітимо, що свята кримськотатарського народного календаря є комплексом традиційних народних звичаїв, які перекликаються або навіть поєднують в собі балкано-грецькі релігійні вірування та іранські звичаї та датування. На язичницькі елементи цього свята накладаються мусульманські, наприклад, назва свята Хидирлез, яке включає імена двох мусульманських святих – Хидира (Хидра) – пророка, що знайшов, за мусульманськими переказами, джерело святої води і Ільяса – одного з біблейських пророків.

4.3. Обряди життєвого циклу

Релікти доісламських уявлень значною мірою збереглися в комплексі обрядів і вірувань, пов'язаних з традиційною сімейною обрядовістю кримських татар. Їх побутування в цій області духовної культури, багато в

чому забезпечив іслам, який в свою чергу також запозичив комплекс ідей, вірувань і культової практики з релігійних уявлень і обрядів домонотеїстичної епохи.

У *пологовій обрядовості* деякі домонотеїстичні вірування збереглися в звичаях, пов'язаних з охоронною магією від злих духів і пристріту майбутньої матері, табуванням жінки і дитини в післяпологовий період, використанням фетишів безпосередньо під час пологів, застосуванням різних методик для захисту і відведення пристріту від дитини.

Принципове значення в духовному житті кримських татар, втім як і в житті інших народів, мають обряди, які пов'язані з народженням дитини. Весь обрядовий комплекс з *підготовки до пологів* спрямований на збереження життя і здоров'я матері та малюка і має пряме відношення до охоронної магії. Тому вагітну жінку родичі і її близькі оточують всілякою увагою та турботою, намагаються її не хвилювати, допомагають їй в роботі, задовольняють її харчові та інші побажання. На початку вагітності, про становище жінки знають лише найближчі родичі, а коли цей факт вже не можливо приховати, то вагітна намагається якомога менше з'являтися на людях, щоби її та майбутню дитину випадково не зурочили. Раніше вважалося, що чим менше людей знають про майбутні пологи, тим легшими вони будуть [266, с. 136]. Зараз ці звичаї мало ким з кримських татарок дотримуються.

Також в середовищі кримських татар, так само як і серед слов'янських народів, панує багато вірувань і забобонів, пов'язаних з ідеями симпатичної магії, таких як віра в те, що вагітним не можна знаходитися вночі на вулиці, дивитися на людей з фізичними вадами, бути присутньою на похованні, приховувати на собі що-небудь [266, с. 136-137]. Збереглося у кримських татар і повір'я в те, що у дитини буває родима пляма на тому місці, де мати приховала якусь річ. Не рекомендується також заздалегідь купувати, шити або в'язати для майбутньої дитини. Необхідне придане для новонародженого повинна приготувати її матір і подарувати тільки після появи малюка на світ.

Ідеї катартичної магії ми можемо зустріти у такій дії, як пологи. Раніше процес пологів проходив для жінки у колі повитухи та близької родички, матері, сестри чи свекрухи. Після появи на світ малюка, поширеним звичаєм було купати перший раз дитину в солоній воді з вимовлянням особливих молитов [266, с. 137]. Навіть Г. Л. де Боплан ще у середньовічні часи так описував цей звичай: «Коли діти ще маленькі, їхні матері турботливо купають їх щодня у воді, де розчинено сіль, аби їхня шкіра загрубіла і вони стали менш чутливі до холоду, коли їм доведеться перепливати ріки в зимову пору» [29, с. 52-53]. Зараз же, коли пологи проходять в колі медичного персоналу і у стінах пологового будинку, мати і дитина може провести не один тиждень, але після повернення додому, все одно купають малюка в солоній воді з читанням молитов. Серед кримських татар панує віра в те, що за допомогою такого дійства, дитина буде рости загартованою і здоровою. [266, с. 137]. Як відомо, сіль здавна символізувала життєву енергію і відвертала нещастя, а в поєднанні з водою, припускаємо, що ця практика була ще й спрямована не тільки на оздоровлення тіла, але й на внутрішнє очищення та духовну силу. Жінка обов'язково сама намагається вигодувати свою дитину, в минулі часи за рідкісним винятком наймали годувальницю [266, 137]. Вважається, що годування материнським молоком не лише дає здоров'я і міцність малюкові, але у такий спосіб між ними встановлюється нерозривний контакт. Також це пов'язано з тим, що між дітьми, вигодуваними однією жінкою-годувальницею, встановлюється молочна спорідненість і вони у майбутньому не мають права одружитися один з одним.

Крім того, під подушку породіллі кладуть залізні речі-обереги – ножиці, серп, ключ. Ці дії пов'язані із захисною силою металу і є давнім пережитком культу металу, який був значно поширеним в родильній та весільній обрядовості кавказьких та тюркських народів. До засобів захисту від «злих духів» під час пологів також використовувалися різні фетиші, такі як: хліб, ремінь батька, ніж і т. ін.

На дітей і на породіллю було передбачено вдягати ряд амулетів від пристріту, наносили плями на чоло, використовуючи чорну сажу [5, с. 7]. Цей звичай зустрічається і у слов'янських народів. Робилося це з метою «зіпсувати» красу дитини, відвернути від неї недобрий погляд і тим самим вберегти від пристріту. Сажа в даному випадку семантично пов'язана з охоронною, очисною силою вогню. Звичай цей також є яскравим прикладом катартичної магії. Усі породіллі, боячись пристріту, прив'язують до руки дитини спеціальний амулет – синю або блакитну намистинку («назар боюнджагы»), або з насіння гармали (стосем'яник) («юзерлик», «адиросман») – рослини, що застосовується для ритуального обкурювання і проти пристріту, вірячи в те, що силу лихого ока поглине ця намистинка (зерно). Іноді з цього насіння роблять намиста і надівають на шию дитині.

Табування. Відразу ж після пологів, так само як і у християнських народів, у кримських татар чинності набували всілякі забобони та магичні дії. Перші сорок днів, які в народі називають «чилле» (40-денка) на жінку накладалася система заборон. Табу післяпологового періоду включало заборону впродовж 40 днів приймати гостей і самій ходити у гості, виходити на двір, ходити на похорони [266, с. 137]. Окрім того, існування такого звичаю мало і важливе практичне значення. Таким чином, жінка і дитина не лише уникали сторонніх поглядів, щоб уберегтися від пристріту, але і щоб дитина зміцніла і не захворіла. Магією числа сорок пронизані усі обрядові дії, які охоплюють різні сфери життєдіяльності кримських татар. Сороковини у тюркських народів є символом межі, повноти і завершеності.

У сучасний період цих правил практично не дотримуються. Після пологів молода сім'я з малюком відвідують своїх родичів, спочатку відвідують матір дружини, дарують їй подарунок і отримують її благословення. Влаштовується дува з прочитанням молитов з нагоди народження дитини («дернек дуvasи» у степовиків, «локса дуvasи» у гірських і південнобережних кримських татар). На урочистість запрошують муллу, родичів і гостей, з якими знайомлять малюка. Гості із словами: «Алла

багъишласин!» («Хай благословить Аллах!») чи «Алла узакъ омюр берсин!» («Нехай Аллах дарує довге життя!») дарують новонародженому подарунки і гроші. Батьки з нагоди народження дитини приносять в жертву баранчика, готують національні блюда, пригощають гостей. Малюка одягають в кращий одяг і вішають оберег від пристрїту. Якщо дитина капризує, плаче і виникає припущення, що його зурочили, тоді його умивають, дотримуючись наступної послїдовності: лївою рукою, змоченою в потоковїй водї, умивають три рази вїд пїдборїддя до лоба, а пїсля в тому ж порядку витирають виворїтною стороною заднього подолу сукнї [266, с. 138].

Використовували кримськї татари і прийоми контагїозної магїї, пов'язанї з рїзними ритуальними дїями, що пов'язанї з волоссям першої стрижки дитини, з видаленими першими нїгтями, з першим зубом, який випав. Так, значне мїсце у кримськїх татар займає обряд першого зїстригання волосся, який здїйснюється з виповненням дитинї року і обов'язково наголо, це волосся потїм зберїгають. Уперше нїгтики зїстригають пїсля того, як немовля зможе узяти в жменю дрїбнї монети. Є повїр'я, що чим бїльше дитина вхопить монет, тим доля її буде щасливїшою та вдалою в матерїальному планї. Той, хто побачив першї зубки дитини, повинен зробити їй подарунок. Молочнї зубки, якї випали, потрїбно закидати на дах будинку, попросивши при цьому про здоровї мїцнї зуби: «Мина санъа кемик тиш, бер манъа алтин тиш» («Ось тобї простї зуби, дай менї золотї»). Вїдзначалося і свято «першого кроку» дитини [266, с. 138].

Обряд им'янарїкання. У першї 3-10 днїв пїсля народження дитини проводять обряд, пїд час якого дитинї дають ім'я та який виконується згїдно з мусульманськими нормами. Для цього запрошується мулла, який і нарїкає дитину, вибраним батьками ім'ям. Мулла читає необхїдну з такого приводу молитву і бере дитину спочатку на лїву руку і обернувшись у бїк Мекки, читає вголос на праве вухо дитини «езан» – спецїальну молитву, вимовляє ім'я матерї і ім'я, яким його нарїкають. Приблизно так: «Маму твою звать Алїме, а твоє ім'я Айше». Це повторюється три рази. Потїм переклавши

дитину на праву руку, також вголос (тепер вже в ліве вухо) читає «*камет*» – ту ж молитву, але із спеціальним доповненням («*камет кетіре*»). Потім також на ліве вухо вголос вимовляють ім'я матері і ім'я, яким нарікають дитину (як і на праве вухо). Це і є нареченим ім'ям дитини, тобто «Езан ади». Після цього мулла поздоровляє батьків, бажає, щоб дитина росла здоровою, розумною, красивою, готовою служити своєму народу, і із словами: «Адинен кьарт олсун!» («Нехай постаріє з ім'ям своїм!») повертає батькам дитину. Потім слідувало пригощання присутніх [266, с. 137-138].

Особливості духовної культури і релігійних уявлень знаходять своє відображення в кримськотатарській антропонімії, яка не завжди має мусульманський характер. В якості джерел для вивчення цієї сторони духовної культури нами, окрім опублікованих робіт з цієї тематики, використовувалися погосподарські книги і матеріали польових етнографічних досліджень, зібрані у кримських татар гірського району Криму.

Оскільки уся духовна культура кримських татар ґрунтована на ісламі, то і в виборі імені вони повинні керуватися саме мусульманськими нормами. А в ісламі, як і в інших монотеїстичних релігіях, особливе значення надається вибору особистого імені. Мусульманські богослови відмічають, що пророкові Мухаммеду доводилося міняти імена деяким своїм друзям, які здавалися йому нещасливими, принизливими або потворними, на приємніші і благозвучніші. З іншого боку, пророк не схвалював такі імена, як «Добросердний», «Прекрасний» і ін., які явно або побічно натякають на наявність у людини якихось моральних або фізичних характеристик, якими він може і не володіти.

Мусульманськими можуть вважатися такі імена, в яких в першу частину особистого імені входить слово *Абдул*, – «раб», а друга частина містить один із 99 епітетів Аллаха, наприклад, *Абдул Рахман* – «раб Милостивого», *Абдул Карім* – «раб Великодушного». А також імена канонізованих пророків і праведників, наприклад, *Мухаммад*, *Алі*, *Ібрагім* (Аврам), *Сулейман*

(Соломон). Дівчаткам найчастіше дають імена жінок з сім'ї пророка: *Айша*, *Фатіма*, *Хатіджа*, *Рукайя*, *Зайнаб* та ін. [245, с. 243-244]

Проаналізувавши кримськотатарську антропонімію ми дійшли висновку, що більшість імен за своїм походженням є арабо-перськими. При цьому саме арабських мусульманських імен є трохи більше половини кримськотатарського іменника. Інші ж є домусульманськими благопожажальними іменами, наприклад, *Фікрет* – «ідея», *Емір* – «правитель», *Салім* – «цілий, неушкоджений, здоровий» [363, с. 202]. Це побічно може свідчити про недостатню вкоріненість ісламу серед кримських татар.

Обов'язковим релігійним обрядом для кримських татар, як і для усіх мусульман, є обряд **обрізання** – «суне» (від араб. «суннат» – обрізання). Хоча цей обряд і здійснюється відповідно до суворих настанов шаріату, проте в Корані немає ні слова про його необхідність. Відомий ісламознавець Ю. Г. Петраш вказує, що цей звичай виник задовго до ісламу і практикувався у багатьох народів. Обрізання було відоме не лише серед арабів первісної Аравії, але й у євреїв, стародавніх єгиптян, ефіопів, коптів, у африканських племен, які були незнайомі з ісламом; ця практика мала суто гігієнічне значення [269, с. 81-83]. Таким чином, цей звичай, пройшовши етап переосмислення, та набувши ісламського релігійного смислу, зберігся до нашого часу. Також походження цього ритуалу слід пов'язувати з давніми язичницькими ритуалами ініціації, які знаменують перехід хлопчика до рядів дорослих членів мусульманської спільноти.

Кримські татари здійснюють обряд суне в непарні роки народження хлопчика, зазвичай з 3 до 7 років [266, с. 138], іноді цей вік коливається до 15 років [15, с. 5; 9, с. 2], але в ісламі це точно не визначено. Обрізанню також передують стрижка волосся, перевірка знання основних молитов. Свято обрізання відзначається у кримських татар в урочистій обстановці. Хлопчика наряджають в новий гарний одяг, батьки і гості дарують йому подарунки. Обов'язковим цього дня є читання особливої молитви (*сюннетчі дува*). В

окремих випадках із цього приводу влаштовуються веселощі – *сюннет-той*. Раніше обрізання робилося спеціальною людиною в будинку, в наші дні цю операцію роблять в медичних установах, а самі урочистості з цього приводу влаштовуються через декілька днів [266, с. 138-139].

Багатовікове панування ісламу на Кримському півострові значною мірою відбилося *в обрядах одруження* кримських татар. Ісламські традиції, хоч і займають головне місце в усьому комплексі весільної обрядовості, проте, немусульманські вірування і практики досі, незважаючи на спрощення весільного обряду, знаходять своє стійке відображення в церемоніальних актах і весільних атрибутах цієї сімейної урочистості.

Передусім, серед немусульманських рис весільної обрядовості виділяються звичаї суворої і послідовно вираженої спорідненої екзогамії, територіальні обмеження, звичаї левірата і сорората, заборона одружуватися при молочній спорідненості, при побратимстві і посестримстві, який носить характер особистої спорідненості, тобто шлюб не допускається тільки між тими, які персонально поріднилися [410, с. 9]. Так, згідно ісламської традиції шлюб дозволяється при другому ступені спорідненості. Проте у кримських татар аж до останнього часу дуже суворо дотримуються традицій та перевіряються усі родинні зв'язки молодих, які хочуть одружитися, аж до сьомого коліна [18, с. 11]. Деякі дослідники відмічають, що одруження не дозволяється родичам до 5 коліна з боку матері, до 7-го коліна з боку батька [266, с.139]. Як правило, наречену або зятя вважали за найкраще вибирати зі свого села, округи. Південнобережні, горці, степовики один з одним раніше практично не одружувалися.

Передвесільне спілкування значною мірою регламентується ісламськими морально-етичними нормами, проте, раніше кримськотатарським дівчатам дозволялися вільні стосунки з хлопцями в дні народних свят і гулянь [131, с. 108]. Інколи через певний час після такого спілкування молоді одружувалися. Франц Домбровский у своїй замітці «Дуа», опублікованій в Одеському віснику в 1847 р., вказує, що за словами

жителів татарського села Бурнак недалеко від Євпаторії, в ніч проведення обряду дуа (служіння дервішів, які крутяться) «в лощині, де розташувався ярмарок, траплялися події, які б згодилися і для роману, як викрадення дівиць, затишні побачення, після яких влаштовувалися весілля» [179; 180, с. 174]. Проте, інший дослідник кримськотатарської весільної обрядовості Г. А. Бонч-Осмоловський стверджує, що у кримських татар, незважаючи на давній час існування весільної обрядовості, в такій буквальній формі вільні стосунки все ж таки були не відомі. Молодий чоловік, який був засватаний з нареченою, мав право приходити до неї ночами, тоді як вдень їм бачитися і розмовляти один з одним було заборонено. Відвідування ці відбувалися з відома матері, в деяких приморських селищах і з відома батька, проте на очі батькам наречений намагався не потрапляти. Нічні відвідування юнака кримськотатарської дівчини були досить узаконеними звичаями, проте, при цьому молоді обмежувалися певною близькістю. Найбільш повне і більш красномовне підтвердження описаних форм вільних стосунків містяться в татарських піснях *такмак* і *мані*, зібраних А. Олесницьким [180, с. 106-108]. У деяких селищах Бахчисарайського району побачення та ночівлі в кімнаті нареченої категорично заборонялися. Нареченому дозволялося лише таємно приходити до вікна нареченої і розмовляти з нею (*пенджерере-вар*). Ці поведінкові норми дошлюбного спілкування, які зустрічаються і в інших тюркських народів, є давніми пережитками первісних форм стосунків між жінкою і чоловіком, спрямовані на стимулювання демографічного приросту родової общини. Ця архаїчна традиція лише підкреслює самотність кримськотатарської духовної культури, її стійкість до впливу ісламу і норм шариату.

Після заручин (*сез кесім*) хлопець, маючи статус нареченого, вже мав право приходити у будинок нареченої. Раніше цей звичай називався «*Пенджерере бармакь*», тобто наречений отримував право інколи, крадькома, бачитися з нареченою, щоб ніхто із старших не бачив. Наречений приходив до віконця нареченої, де вона ненадовго з'являлася, а він дарував їй

подарунок. Цей візит означав те, що молоді люди можуть зустрічатися вже як наречений і наречена [131, с. 106].

Кримським татарам відомі різні форми укладення шлюбу: відведенням (відходом) – за взаємною згодою молодих, але проти волі батьків, умиканням – викрадення дівчини без згоди батьків, але найпоширенішою формою союзу є шлюб за змовою. Давні, архаїчні риси має звичай втечі нареченої, виплати матері нареченої «молочних грошей» (*сют акъи*). Подібні звичаї зустрічаються і в інших тюркських народів і вважаються залишковим явищем закріпленої у минулому традиції виплати за наречену викупу [410, с. 9].

Свататися зазвичай приходили в четвер або в п'ятницю. На вибір кримськими татарами саме цих днів для заручин, ймовірно, вплинуло уявлення про те, що саме в четвер або в ніч з четверга на п'ятницю, будинок сім'ї відвідують душі померлих родичів, які також повинні прийняти участь в цій змові та якимось благотворно посприяти у життєво важливій справі (культ предків). В такі дні, кримські татари намагаються також відвідувати *зіярати* (могили святих) і *мезарлики* (кладовища). Чоловікам-сватам через плече пов'язували хустку блакитного, зеленого або червоного кольору – обов'язковий символ сватання. Роль сватів довіряли шанованим і ні в якому разі не розлученим людям, в чому також ми можемо спостерігати ідеї та елементи симпатичної магії. За звичай, в ролі сватів були родичі нареченого.

Ще одним відгомонам культу предків у весільній обрядовості кримських татар є традиція незадовго до весілля у будинках нареченого і нареченої обов'язково проводити обряд жертвопринесення і колективний молебень (дува) за родичами, що померли. Після виконання цього звичаю, молоді отримували своєрідне благословення і підтримку від духів предків в майбутньому весіллі та житті.

На усіх етапах весільної обрядовості центральне місце займають звичаї викупу і обміну подарунками та їх всенародна демонстрація. Ці звичаї спрямовані на те, щоби громада села визнала їх шлюб дійсним та прийняла в

соціальну групу одружених людей.

Серед кримських татар стійко зберігалися відгомони культу їжі, злаків, хліба. Вони проявляються в звичаї обсипання нареченої матір'ю нареченого пшеницею, солодошами, горіхами, абрикосовими кісточками, а також наряджання спеціального «весільного дерева», обвішаного солодошами, горіхами, яйцями, фруктами. Також «весільне деревце» символізує древожиття та пов'язується з культом предків, культом дерев, яким предки кримських татар молилися і приносили жертви. Всі ці дії, які мають відношення до катартичної магії, спрямовані на те, щоб у молодій сімейній парі не було проблем з дітонародженням. Також існувало повір'я, що під час заручення, яке собі життя наречена попросить у Бога, що загадає, то і виконається. Для цього їй давали два шматки хліби, які вона клала попід пахви, і дзеркало. Наречена заходила в кут, обгороджений фіранкою, сідала там і дивлячись в дзеркало, загадувала свою долю як би вона хотіла жити, скільки мати дітей. Потім вона віддавала один шматок хліба нареченому, а інший з'їдала сама [420; 131, с. 118].

Як і у інших народів світу, в обрядах сімейного циклу збереглися пережитки культу металу. Вони містяться в таких діях весільної обрядовості, як надягання на поперек нареченої срібного поясу [131, с. 119], її батьком або братом. Також в день весілля наречена була прикрашена великою кількістю металевих прикрас, особливо на грудях і поясі, з метою захисту нареченої від негативного впливу духів і недобрих поглядів.

Особливе смислове навантаження несуть передвесільні обряди фарбування нареченої («хна геджесі», означає «ніч хни») і гоління нареченого, які символізують зміну соціального статусу за допомогою нанесення спеціальних знаків-символів на тілі у жінок або зміни зачіски. Цей обряд зустрічається і в інших народів, що свідчить про універсальність цих обрядів [410, с. 10].

Неісламські уявлення у весільній церемонії збереглися в низці релігійних і магичних процедур. До них відноситься звичай, під час

відправлення весільного потягу з будинку батьків нареченої до будинку нареченого, стріляти в повітря, щоб захистити себе від недоброзичливців і злих духів. За принципом викликати «подібним подібне», у кримських татар існує звичай годувати наречену біля входу у будинок батьків нареченого медом, варенням або чимось солодким. Це робиться для того, щоб життя молодих було солодким, щоб невістка в майбутньому була поступливою, м'якою та лагідною.

Яскравим прикладом симпатичної магії є звичай стелити ліжко молодим. Цей обов'язок виконували дві тітки (з боку нареченого і нареченої). Побоюючись псування, під матрац клали хліб. Потім запрошували стару жінку років 70-80, яка брала на руки маленького хлопчика і валяла його по ліжку, примовляючи при цьому різні добрі побажання молодим. Цією дією бажали забезпечити молодим дружнє, довге, багатодітне життя. Потім цього хлопчика і стару жінку обдаровували подарунками. Подібний звичай існує і в туркмен. Там майбутню свекруху разом з дитиною, садять в центр нової тканій ковдри та родички нареченого починають катати їх з одного боку в інший. У казанських татар на коліна невістки садовили немовля чоловічої статі, символізуючи тим самим бажане майбутнє потомство. Ці звичаї, як і традиція – саджати у весільний екіпаж хлопчика з Кораном, ймовірно, покликані забезпечити появу на світ дитини чоловічої статі.

Нарешті, ще один елемент, який майже завжди присутній на всіх весільних церемоніях кримських татар – алкогольні напої, які за ісламським законом, категорично заборонені. Горілка присутня на всіх етапах весілля в таких обрядах і ритуалах, як завантаження приданого нареченої на гарби і мажари [131, с. 112], під час проведення «хна геджесі» – викуп нареченим хни, також під час обряду фарбування хною долоні нареченого «подається сини (сене) з солодощами і горілкою, присутні п'ють горілку з однієї чарки», при викупі схованих черевичок нареченим за пригощання горілкою [131, с. 120], також відкупаються горілкою або грошима в тому разі, коли перед приїхавшими закриті ворота будинку нареченої і багато ін. Практично

завжди горілка та інші алкогольні напої знаходяться на бенкетному столі під час весілля. Але гості на весіллі можуть самі сісти за той стіл, який сервірований згідно мусульманських канонів [16, с. 4].

Таким чином, ми бачимо, що попри те, що духовна культура кримських татар, яка загалом хоч і ґрунтується на ісламській догматиці, проте зберігає в ритуалах і практиках обрядовості сімейного циклу певну кількість неісламських, язичницьких вірувань, таких як культ предків, культ вогню, культ металу, фетишизм та різноманітні магичні дії.

4.4. Культіві практики: дуваїзм, азізізм, ворожіння та інші вірування й уявлення

Серед кримських татар стійко укорінилися специфічні культіві практики та повір'я, серед яких особливо відзначимо самотню, своєрідну форму народного ісламу, яку пропонуємо позначити як «*дуваїзм*». За умов практично повної відсутності досліджень цього феномену як у кримських татар, так і у інших тюркських народів мусульманського віросповідання, складно однозначно стверджувати про те, чи має походження цього релігійного культу кримськотатарські корені або воно пов'язане з середньоазіатським впливом. Ймовірно, ця специфічна релігійна практика характерна тільки кримським татарам, хоча, повторимо, упевнено стверджувати це неможливо зважаючи на відсутність досліджень цього явища у інших тюркських народів, які прийняли іслам.

Суть цієї специфічної форми дотримання ісламських настанов полягає в тому, що вказана етнічна спільність хоч і ідентифікує себе мусульманами, проте, практично не дотримується правил догматичного ісламу, у тому числі не практикує один з основних канонів ісламу – *намаз (ас-салат)*. Замість цього, з різних значних приводів та подій в житті людини та сім'ї, влаштовуються колективні молебні з громадським пригощанням – *дува*. Розпорядниками і ведучими цього ритуалу, як правило, є члени територіальної громади, ті представники старшого покоління, які мають

особливий авторитет в селі і знають традиції цього обряду. Насправді дува хоч і молитовне звернення до божества і не суперечить канонам ісламу, проте воно, природно, не може підмінити, як це має місце у кримських татар, обов'язкової молитви і дотримання інших настанов ісламу. У зв'язку з цим, дуваїзм, який займає ключову позицію в усій кримськотатарській традиційній обрядовості, необхідно вважати особливим феноменом, формою народного (побутового) ісламу.

Слово дува (араб. дуа – молитва) в кримськотатарській культурі має декілька значень, смислів, функцій: 1) неформальне молитовне звернення до Аллаха (на відміну від регламентованого намазу); 2) відповідна молитва, яка може бути на арабській або на кримськотатарській мові; 3) амулет, із зашитою в нього молитвою, який носять на шії і який повинен оберігати власника від пристріту та інших злих сил; 4) колективна дія, спрямована на магічну мету, обов'язковими складовими яких є читання молитов і пригощання.

Серед молитов-дува (друге значення; втім, це значення дува часто співпадає з четвертим) розрізняють: *козайдин дуvasи* (радісна дува, з хорошого приводу, де *козь* «око» та *айдинь* «ясний, світлий»), *темель дуvasи* (грунтовна), *таубез техвар дува* (щоб пробачили гріхи), *ветін дувалари каплаган дува* (коли чекають якої-небудь допомоги), *адакъ дуvasи* (коли пообіцяв собі, задумав щось), *нійет дуvasи* (коли маєш намір щось зробити), коли виходиш з будинку, в дорогу (*Рабі есир веляту асир, /Раби темим биль хайр!*), *дженазе дуvasи* (дува для померлих, вона потрібна, оскільки померлі живляться молитвами!), *душман дуvasи* (від ворогів), *назар дуvasи* (від пристріту), *хазахата дуvasи* (щоб не було аварії, для автомобілістів), *халіфе дуvasи* (щоб бути шанованим перед високим начальством), перед сном (*Бісмільях!* – необхідно повторити 21 раз), коли розмовляєш з жорстокою людиною (зулум) (*Бисмільях!* – необхідно повторити про себе 50 разів, рахуючи кількість повторів по пальцях, тоді бажання, мета бесіди виконається, а жорстока людина буде знешкоджена) і ін.

папір від продуктів. Потім цю молитву поміщають в сап'яновий трикутний чохол [338, с. 280] чи частіше зашивають в ганчірочку, бажано льняну, оскільки льон не намокає від поту. На одному із куточків дува виготовляється петелька і прив'язується на правій стороні у жінок, в районі плечового поясу або вішається на шию чоловікам і вважаються традиційним оберегом від усіляких хвороб та нещасть: «Мені Алла сакълар, устюмде дувам бар»! (Мені буде захищати Аллах, тому що на мені є «дува»). Іноді дува може мати прямокутну форму та бути прикрашеним орнаментом, який вишитий золотими нитками і інкрустований коштовними каменями [338, с. 280].

Головна дія амулета-дува – оберігати людину від пристріту (зурочення) – (*назар*), який взагалі вважається основною магичною хворобою серед кримських татар. У них є ряд уявлень, пов'язаних з пристрітом, наприклад, вважається, що пристріт можна зробити як навмисно, так і ненавмисно. Із цього приводу у кримських татар навіть існує вислів, що через любов «мати 7 разів на день піддає пристріту своє дитя». Також завдати шкоди у вигляді пристріту можуть люди не навмисно, коли кимось або чимось захоплюються, а можуть нашкодити і від злості – псування. Серед гірських кримських татар вважається, що пристріту завдають люди з чорним кольором очей, а серед ногайців навпаки – люди з блакитними очима. Пристріту піддаються не лише люди, але й тварини і рослини (квіти). Кримські татари говорять, що пристріту піддаються частіше добрі люди, вважається, що злих людей пристріт не бере. Загальні симптоми пристріту: людина позіхає, потім починає боліти голова, обличчя червоніє, підвищується температура, погіршується загальний стан здоров'я. Існування пристріту вважається підтвердженим, коли під час проведення обряду відчитування від нього, у того хто вичитує, з очей виступають сльози. Існує повір'я, згідно якого, для того, щоб уникнути пристріту необхідно 7 разів читати «*Кульвала ехат*». Інша, коротка дува від пристріту: «*Машалла, субханалла. Назар тіміз іншалла!*» [3, с. 5].

Також серед кримських татар існує віра в те, що дотик до амулета дува здатен позбавити мусульманина від хвороб або полегшити стан хворого. Так, нерідко кримські татари протягом певного часу (тиждень, місяць, а то і рік) прикладають або чіпляють до хворого місця молитву дува. Також загальною традицією кримськотатарських водіїв є практика чіпляти в салоні автомобіля різноманітні талісмани з написом «*Акъ йол!*», «*Огъурли йоллар!*». Вони вірять, що таким чином вони себе і автомобіль захистять від пристріту та аварій. Великі амулети з молитвою підвішують і в будинку, щоб уберегти його мешканців від всіляких нещасть і хвороб [338, с. 280].

Читання дува з різних приводів і в різних форматах фактично є головною молитовною практикою у кримських татар, а дува як колективна дія (4-е значення), яке призначається окказіонально та яке проводиться у будинку ініціатора, багато в чому замінює намаз в мечеті. Так, багато жінок ніколи (!) не практикують намаз, але обов'язково беруть участь у громадських дува.

Дува організовують найчастіше з різних сімейних приводів: коли народжується дитина, коли дитині дають ім'я, на свято, яке влаштовується, коли новонародженому виконується 40 днів (*дернек дуваси*), коли одружуються (*нішан дуваси*, *той дуваси*). Розрізняють дува в день поховань (*ольген куню дува*, *тевбе дуваси*; *амме сурсеі дува*), коли на ніч залишають у будинку покійника. Існують численні дува в поминальні дні: 3 (*уч кун дуваси*), 7 (*йєді кун дуваси*), 37 (*отуз єдиса кун дуваси*, цього дня люди, які зібралися разом багаторазово повторюють: *Ля Ілляха іль Аллах!*), 40 (*къиркъ кун дуваси*), 52-а ніч (*елле екендже гедже дуваси*), 100 днів (*йуз кун дуваси*), 6 місяців (*йарим йил дуваси*), 1 рік (*бир йил дуваси*). Роблять дува на честь радісної події в житті сім'ї (*козайдин дуваси*), наприклад, коли заселяються в новий будинок, проводжають або зустрічають з армії сина. Дува також практикують, якщо хтось хворіє (*хаденур дуваси*), якщо молиться сам хворий, то дува має назву *хаста дуваси*. Навіть якщо кримський татарин побачить уві сні когось з померлих, коли людина задумає якусь справу і т. ін., тоді також

збираються на дува.

На дува зазвичай запрошуюються близькі люди – родичі, друзі, сусіди, а також мулла або той, хто вмiє читати молитви арабською мовою (зазвичай – літні люди). Молитви дува може читати одна або декілька людей. На колективне моління може бути запрошена будь-яка кількість людей – залежно від спроможності того, хто дува організовує. Обов'язковим на колективному дува є пригощання для гостей, потрібно і особливо віддячити читців дува – їм зазвичай платять гроші, але це не обов'язково. Для пригощання запрошених на дува людей готують будь-які кримськотатарські страви – обов'язкових немає, також обов'язково пригощають кавою з солодощами. Але інформатори відзначають, що нині, в умовах скрутної економічної ситуації, деякі кримські татари не мають фінансових можливостей дотримуватися в повному обсязі цієї традиції, тому збори обмежуються читанням дува, пригощанням кавою запрошених та бесідою.

Ось уривок із повідомлення про дува одного з інформаторів: «Робити дува запрошуюють того, з ким живеш поруч (по сусідству). Не запрошують на *дженазе дуваси*. Хто і скільки чоловік прийшло – стільки і буде. На *нійет*- і *козайдинь дуваси*, навпаки, запрошують тільки того, кого хочуть бачити. Роблять дува тільки у своєму домі. Обов'язково готують першу і другу страву. Спочатку подаються другі страви, зазвичай *манти*, *чебиреки*, *сарма*, потім перші страви: *шурпа*, *томалакь шорбасы* (бульйон з м'ясних фрикадельок, які роблять без цибулі) або *лакьша шорбасы* (суп з локшиною). Обов'язковим на столі є *ошаф* (компот із сухофруктів). Незалежно від мети дува страви готуються однакові. Не буває багатого і бідного столу – що є, то є! Що можуть, то і ставлять на стіл, але зараз буває по-різному. Дува можна робити у будь-який день, у будь-який час, не можна робити тільки під час джума намазу. На Ураза-байрам дува робиться увечері» [3, с. 2-3].

Звичай проведення дува виник в результаті релігійного синкретизму. Очевидним є те, що на формування цього культу вплинули: власне іслам (дува читається на арабській мові, тому зміст не завжди зрозумілий для

кримських татар), доісламські шаманські вірування (віра в потойбічні сили, які можуть вплинути на хід подій в реальному житті, здійснення символічного жертвопринесення для того, щоб «задобрити» ці сили, використання посередників між силами цього та «іншого» світу), культ предків (основний зміст молитви дува по суті є поминанням предків, які померли та до яких звертаються і просять захисту, допомоги та благословення), суфізм (під час проведення дува вимовляють *зікр*, тобто підчас зібрання люди, які зібралися на молитву, багаторазово повторюють короткі молитовні формули з ім'ям Аллаха, наприклад читають *тахліль* – «Ля іляха ілль Аллах!» (араб. لا إله إلا الله); та й сама суфійська ритуальна практика також, по суті, є результатом синтезу ісламських і шаманських традицій).

Інший вкорінений культ, який багато в чому визначає світогляд кримських татар та північнопричорноморських ногайців, є культ азізів (*азіз* або *азіз-баба*). Це особливе явище в традиційній релігійній культурі мусульманських народів південної України ми пропонуємо позначити терміном «азізізм». Дослідниками народного ісламу було виявлено, що мусульманський культ святих у тюркських та інших мусульманських народів є накладенням мусульманської ідеології на домусульманські вірування – культ предків-прародителів і шаманістичних уявлень про особливих людей – шаманів, які можуть виступати посередниками для здійснення ряду утилітарних або сакральних завдань між людьми і силами інших світів [102]. Таким чином, під ісламською оболонкою культу мусульманських святих (крим.-тат. *азіз-баба*, букв. «святий отець») перераховуються давні язичницькі вірування кочівників.

Цей культ також тісно поєднався з культом об'єктів природи, оскільки об'єктом поклоніння є одночасно сам святий, його могила (*мазар*) і місце, де розташована та могила, що має містичну силу. Як правило, з могилою пов'язаний який-небудь природний об'єкт, який, в комплексі зі святим, володіє силою зцілення і надання іншої допомоги людині. Часто це водні об'єкти – джерела, колодязі, річки, струмки, іноді гори, перевали, дерева, ліси

або навіть штучні споруди (наприклад, насип з каменів – *обо*).

Про одне з таких явищ у буджакських ногайців докладно розповідає Евлія Челебі. Наведемо цей яскравий уривок. Його розповідь свідчить: «Татари називають це місце Міяк-гечіт. Це – страшна переправа на березі Дністра, тому що річка тут подібна – морю... І [якраз тут] знаходиться місце поклоніння під назвою Міяк-Баба-султан. У перекладі з татарської мови це означає – «Масляний Баба». [Говорять, що] одного разу населення [тутешніх] областей попросило одного святого [вчинити] диво. І тоді він сказав: «У мене нічого немає, і я подібний до порожньої торби. Адже для святих показати диво так само важко, як жінкам показати що-небудь сокровенне або кому-небудь перенестися в загробний світ. Ступайте, агніці, – попросив він, – нічого дивовижного у мене немає».

Врешті-решт, не зумівши позбавитися від них, він в той же момент звернувся до Дністра і промовив: «О велика ріка! За велінням всевишнього Аллаха нехай тече тут чиста жовта олія і сало». І в ту ж мить по волі Аллаха по Дністру почала текти жовта олія. Три дні і три ночі текла олія, і поверхня Чорного моря вкрилася олією, і вона досягла меж Середземного моря. Населення Бендер, що знаходилося на березі моря, зібрало стільки олії, що неможливо ні описати, ні розповісти. І коли усі дізналися про це диво, святий був вже мертвий. Його поховали на цьому самому місці.

Згодом тут же хани побудували над кам'яною будівлею високий купол, який і понині зберігся там. Поруч поховано багато тисяч мучеників і праведників» [74, с. 197].

Таким чином, бачимо, що місцем і одночасно об'єктом поклоніння були: річка Дністер, точніше, певне місце біля шанованої («велика ріка») ріки (вірніше біля «страшної» переправи через неї), могила (мазар) і сам святий – Міяк-баба-султан, а також споруда над або біля могили (кам'яна будова і пізніше зведений над нею високий купол) – *тюрге*. Немає сумнівів, що до цього місця приїжджали паломники, які просили одужання або заступництва у відомого святого, тим більше, що це місце знаходилося біля переправи, на

жвавій дорозі, що веде з Буджаку в Північне Причорномор'я. Ймовірно, що обряди біля цього місця здійснювалися усіма ногайцями, які проїздили тут (прив'язували на дереві або на кущах смужки тканини, робили символічну жертву спиртними напоями і їжею, молитва). Іншим символом для сакралізації цього місця була небезпека при переїзді через річку (як бачимо з контексту, моста через річку у той час не було). Тому ті, які проїздили тут, молилися, без сумнівів, турбуючись про своє життя і здоров'я при переправі. На жаль, розташування цього культового місця мусульманського населення Буджаку зараз залишається невідомим.

Цей культ святих у ногайців знаходить несподіване відображення в сучасній топонімії Одеської області. Можна припустити, що сучасна назва селища біля моста через Дністер, де він впадає в Дністровський лиман – Маяки походить від імені (прізвиська) цього святого – *Міак-баба* або *Маяк-баба*, а воно, у свою чергу, до тюркського *майак* /*міяк* «олія (тварина)» і *баба* «батько». На щастя, наявність слов'янського слова маяк, співпадаюче за своїм звучанням з тюркським словом, але з іншим значенням, дозволило зберегти до нашого часу пам'ять про цього святого.

Без сумніву, на території південної материкової частини України існували й інші подібні місця для поклоніння. Ймовірно, деякі з них мали загальне значення, інші були відомі у межах однієї або декількох родових груп. Так, ще про дві могили святих Евлія Челебі говорить у іншому місці: «Перед будинком яничарського аги [у Бендерах] знаходяться могили двох шехидів, і багато разів бачили, що в кожну Ніч визначення (27-а ніч рамазану, 9-го місяця арабського місячного року), згідно з мусульманськими віруваннями, в цю ніч Аллах почав диктувати Мухаммеду Коран) на них сходить світло» [74, с. 44]. Дійсно, світіння на могилах вночі вважається ознакою святості в народному ісламі.

Поклоніння святим місцям є невід'ємним явищем традиційної культури і у кримських татар. У Криму налічується більше ста азізів. Азізами («святими») називають тих людей, які прославилися своєю боротьбою за

віру, мусульманських праведників. Є згадка про те, що азизи – це люди, які здійснили хадж, але нині це уявлення, здається втраченим. Вважається, що ці люди, завдяки своїй набожності, стають посередниками між людьми і Аллахом і здатні вплинути на життя мусульман.

Нерідко азизи у кримських татар взагалі не мають поховань ісламського діяча, або ж переказ про нього не дійшов до наших днів. Згідно з уявленнями кримських татар, на святість місця може вказувати який-небудь природний знак, наприклад джерело або дерево. Також існує повір'я, згідно за яким водний об'єкт цілющої властивості завжди виникає на місці смерті або поховання мусульманського праведника, тим самим підтверджуючи його боголюбивість і благочестя. Часто кримським татарам відомі азизи через їх цілющу силу, вони взагалі не прив'язують ці місця поклоніння з ім'ям якогось праведника. Поява таких природних місць поклоніння ґрунтується на давніх уявленнях, пов'язаних з шануванням об'єктів природи: культ води, дерев, гір, печер.

Азизи, як правило, знаходяться біля об'єктів природи: місця біля джерел, старих дерев, біля яких, за переказами, поховані святі люди. Є згадки про те, що азизи – це люди, які здійснили хадж, але нині це уявлення, здається, загублено. Ці сакральні зони є місцями паломництва, здійснення жертвопринесення і дува. У них зціляються хворі, а здорові набувають удачі і духовної сили. Є згадки про те, що ознакою могили святого є зелене сяйво, яке з'являється на могилі після поховання такої людини і перетворює її на азіз [17, с. 4].

Ось, наприклад, відомості, повідомлені одним з інформаторів: «Азіз – це місце, де поховані божі, безгрішні люди. Коли їх поховали, поруч виникло джерело («пішла вода»). Один з азизів є в *Карли*. Ми вклоняємося перед цими безневинними, богослухняними, дуже добрими, мудрими, людьми, які все прощавають. На свята тут ріжуть баранів, готують, потім роздають людям їжу. Сюди (у Карли) приїжджають не лише місцеві мешканці, але й паломники з усіх місць Криму» [8, с. 6-7; 15, с. 6-7, 10].

Іноді азізи пов'язані з легендою про відсічену голову воїна за віру. Про азіз в Коккозах розповідають: «Одній людині у битві відрубали голову, але він не впав, а продовжував їхати на коні. Приблизно через 2 км він впав з коня і на тому місці, де його поховали – влаштували азіз. Ця людина – азіз (святий). Біля нього є дерево, на якому зав'язують клаптики тканини, на знак того, що це – азіз. Іноді біля азіза є джерело, але на Коккозському азізі джерела немає» [17, с. 2].

Дуже часто на азізлер не залишається могили (чи її там і не було?), проте в цьому місці, як правило, знаходиться якесь джерело води. Поруч на деревах (чи на одному – дуже старому і особливо шанованому дереві) люди прив'язують стрічечки матерії, загадуючи бажання і залишаючи свої біди і надії. Прив'язуючи хусточку до дерева, кримські татари подумки звертаються до своїх предків і Аллаха.

Кримські татари свято вірять, що побувавши і помолившись на азізлер, можна зцілитися від різних хвороб. Допомога одних азізів вважалася більш дієвою в певних випадках. Так, наприклад, у жителів Бельбекської долини існує уявлення про те, що люди, у яких хворі ноги, можуть зцілитися в *Карли-азізлер* біля с. Новоульянівка Бахчисарайського району. Жінки, які не можуть завагітніти, приїжджають на азіз біля *Качі-Кальйона*. Зробивши омовіння водою з джерела святої Анастасії, за повір'ями кримських татар, жінка обов'язково зможе завагітніти. Остання назва вказує на те, що такими святими місцями користувалися не лише кримські татари-мусульмани, але і ті, які мешкали тут у минулому – християни-греки. Про це ж свідчить, наприклад, християнський хрест, вирізаний в скелі біля джерела в Качі-Кальйоні, судячи з усього, не пізніше кінця XVIII ст. (а, ймовірно, і набагато раніше), коли греки були виселені з Криму.

Кримські татари, навіть після депортації зберегли пам'ять про такі святі місця і передали її своїм дітям і онукам. Повернувшись в Крим молоде покоління шанує і дбайливо піклується про такі місця, доглядає за могилами святих, а на свята організовує збори жителів села, читають колективне дува

на могилі, роблять жертвопринесення. У районі азівів не можна ходити в туалет, пити горілку, смітити [21, с. 4].

Що ж до елементів шаманізму, про які згадувалося вище, які проникли в іслам в синкретичному культі святих, то вони полягають в тому, що шаманізм, на відміну від ортодоксального ісламу, визнає можливість прямого спілкування з потойбічним світом не для кожної людини, а тільки для «обранців духів» – шаманів, які коли є обраними, переживають шаманську хворобу, – ритуальну смерть і переродження в новій якості. Тільки після цього, знайшовши духів помічників, шаман може здійснювати подорожі в інші світи і вирішувати там (життєві) проблеми життєвого існування [103, с. 106-142, 229-278].

В ісламі ж, як відомо, немає духовенства, немає посередників між Богом і людиною. Лише сама людина, виконуючи заповіді і приписи ісламу, ввіряючи себе волі Аллаха, може розраховувати на кращу долю після смерті, як вдячність за праведне життя. Роль, подібну до ролі шаманів, виконували такі «святі», які, ймовірно, за життя займалися магичною лікувальною практикою, прогнозами і тому подібним, проте особливу роль і особливу силу знаходили вже після своєї смерті, так що навіть місце їх поховання володіло здатністю зціляти людей. Як відомо, іслам впродовж усієї своєї історії безуспішно боровся з культом святих, навіть могила пророка Мухаммеда не вважається об'єктом поклоніння в ісламі, проте, народні культу витримали цей натиск ортодоксального ісламу в євразійському степу й інших районах поширення ісламу.

Також релікти шаманізму в ісламі найяскравіше виражені у світогляді і культі суфіїв. Цей містичний напрям, який покликаний наблизити суфія до Аллаха, допомогти йому пізнати істину, що містить в своїй обрядовій практиці спеціальні ритуальні дії – *зікр*, які іноді проходять під бій барабанів і музику, і нагадують камлання шаманів. Під час зікру його учасники доводять себе до екстазу танцем і багатократним повторенням сакральних формул ісламу: «Немає бога, окрім Аллаха», «Аллах великий», «Слава

Аллаху» і т. п. і таким чином встановлюють зв'язок із Богом.

Збереглися серед кримських татар та ногайців і *різноманітні ворожіння, забобони і інші неісламські уявлення*. Серед тюрків Південної України були люди, які спеціально займалися магичною практикою. Повідомлення про них містяться у Є. Шевельова. Звичайно, вони не були такими шаманами, яких ми знаємо з культури народів Сибіру і Середньої Азії, але окремі риси шаманських практик, пережитки шаманської традиції вгадуються в цих повідомленнях.

Так, магичні знання носили таємний, прихований характер. Описуючи ворожіння на баранячій лопатці, Є. Шевельов відзначає: «Щоб опанувати мистецтво бачити майбутні події по лопатці, як запевняють пастухи, необхідно мати великий досвід, і тому дуже рідко хто знає цю справу в повному обсязі: крім того, навіть знаючи, тримають його в сокровенній таємниці і, коли передають іншим, то з клятвою, нікому не відкривати. Я витратив багато зусиль, щоб дізнатися лише деякі деталі цього ворожіння, і одна лише довіра, яку я зміг отримати від цих степових авгурів, розв'язала їм язика для пояснення знаків, за якими вони складають свої пророцтва» [310, с. 237].

У іншому місці він згадує «чаклунів», які «відводять дощ» (викликання дощу під час посухи – один з основних «професійних» обов'язків монгольських і тюркських шаманів) за допомогою магичних дій (ріжуть хвости півням) [310, с. 235]. Елементи обряду для лікування «різних хвороб» мають прямі паралелі в шаманській практиці. Татари для цього: «беруть півня або курку, зв'язують їй ноги, б'ють нею хворого кілька разів по спині, а потім відправляють для продажу на ринок, де віддають за ту ціну, яку пропонує покупець» [310, с. 235]. Середньоазіатські шамани також били частинами тварин хворого, щоб переселити в них хвороботворний дух з людини, тільки потім цю тварину приносили в жертву [103, с. 147].

Лікування від пристриту також носило шаманський характер, співпадаючи в деталях з практикою тих народів, у яких зберігався

ісламізований варіант шаманізму. Проте з повідомлень залишається неясним, хто проводив такий обряд – спеціальна людина або хто завгодно: «Татари також вірять в те, що є такі люди, які якщо уважно на що-небудь подивляться, то можуть своїм поглядом зашкодити, особливо малолітнім дітям, красивим жінкам, також сильним і спритним чоловікам, навіть коням і худобі. Для цього вони не лише носять різні підвіски, які складаються із зашитої в трикутний мішечок молитви дува, але і, у випадку якщо хтось захворіє від пристріту, беруть ніж з чорним руків'ям і, торкаючись клинком його до лоба, плечей, грудей і потилиці хворого, дмуть в обличчя йому, потім злизують язиком, кожного разу спльовуючи на підлогу і роблячи різні кривляння, причому шепочуть таку молитву: «Заради ім'я Милостивого Бога. Я звертаюсь до мого Бога уранці, щоб звільнив мене від знегод, якими оточений, від створених ним тварин, від напастей, які відбуваються вночі, і від заздрісного, коли він розохотить». Це роблять впродовж трьох днів постійно, уранці і увечері і запевняють, що самий злісний пристріт від цього проходить» [310, с. 238].

У кримських татар і нині стійко зберігається віра в лихе око («*ярамай/ яман козь*»). Існує навіть вираз: «*Коз нек яман!*» («Око небезпечне!») чи «*Онинь козю ярамай!*» («Його очі небезпечні!»), а також оповідання про те, що хтось помирає або хворіє від чийогось погляду. Існує також легенда про людину («*дегірмен таш*») від погляду якої міг потріскатися камінь і т. ін. В народі також існує повір'я згідно якого, щоб уникнути лихого ока, про себе потрібно вимовити: «*Елям терефіш, яман козюньє – шииш*». Є у кримських татар і жінки («*назардан чикъара*»), які спеціально займаються зняттям пристріту, застосовуючи для цього різні техніки. Перший спосіб полягає в тому, що над головою людини, яку зурочили, тримають миску з водою і в неї повільно наливають розтоплений віск. За конфігурацією застиглої воску вона визначає, був чи не був пристріт, що вона його зняла. Другий обряд проходить таким чином: жінка, яка знімає пристріт, наливає в тарілку трохи води і опускає туди голку, притиснувши її двома пальцями, читає молитву.

Періодично, після кожної спеціальної молитви, дме в обличчя, тій людині, на якій є пристріт і вимовляє «Шуф-ф-ф!», «Шуф-ф-ф!». Через деякий час жінка закінчує читання молитов і піднімає пальці до яких прикріпилася голка, яка не падає. Цим жінка показує, що дійсно був пристріт і вона його зняла [338, с. 248-249].

Кримські татари уникають пильних поглядів незнайомих людей, вважаючи що таким чином їх можуть зурочити, а також остерігаються емоційних окриків, навіть від самих близьких родичів, наприклад таких: «Ой, яка гарна дитина!» («Вай не де гюзель бу бала!») і т. ін. Вважається, що разом з похвалою можна не нароком зурочити людину. У кримських татар навіть є приказка: «Мати сім раз на день своє дитя зурочує». А щоб захистити дитину від пристріту, їй на руку вішають намистинку (*назар боюнджагъи*) синього або блакитного кольору, що нагадує око. Більш надійним засобом захисту від пристріту у кримських татар вважають такий вираз: «*Машалла, Субхан Алла!*», який потрібно вимовляти після того, як подивився на дитину або когось іншого, щоб ненароком не зурочити [338, с. 249].

Якщо дитину зурочили, мати зазвичай вимовляє «Балагъа назар тїйдї, они козь назариндан чикъармакъ керек» («дитину зурочили, потрібно з неї зняти пристріт») і шукає людини, яка може це зробити [338, с. 184]. У гірських кримських татар зберігається віра в те, що зурочити людину здатні люди з чорними очима, у степових – з блакитними [8, с. 7].

Населення також застосовувало очисну силу солі, попелу, сажі, вуглинок. Тут ми маємо справу з прикладами катартичної магії. Нерідко населення вдавалось і до прийомів імітативної магії. Ряд обрядів були підпорядковані імітації смерті дитини і її похованню або її умовного продажу – в тих випадках, коли малюк ріс нездоровим, кволим, довго не одужував та ін. Один із таких випадків описали автори «Етикету кримських татар». Вони описують наступний обряд від пристріту, зафіксований в м. Сімферополі в грудні 1999 р. За словами інформатора «в дитинстві вона була дуже тямущою

і фізично розвиненою дитиною, поки її не зурочили. І вона сильно захворіла. За порадою одного хафіза, її мати викопала посеред кімнати неглибоку яму, імітуючи могилу. Підібравши до зросту доньки гілку, жінка поклала її до ями і «поховала», при цьому говорила вголос: «Аліє ольді, Къуртбіке догъди» («Аліє померла, а Куртбіке народилася»). Після цього обряду дівчина більше ніколи не піддавалася пристриту і не хворіла» [338, с. 249]. Такі магічно-релігійні дії, за допомогою імітації поховання і закріплення чужого імені, спрямовані захистити дитину від злих духів шляхом їх обману. Також, щобвилікувати тяжкохвору дитину, ходять по будинках і від сорока сімей, які перебувають в першому шлюбі, беруть по одному клаптику тканини і з цих сорока клаптиків шиють сорочку («40 евден алингъан 40 парчадан тікільген кольмек»), надівають на неї і хвороба проходить [338, с. 255].

Існують у кримських татар уявлення, що на сили природи, на людей можна впливати спеціальними магічними ритуалами і заклинаннями. Вірять, що людей можна зціляти, застосовуючи добре чаклунство («етнені чезелер»), або наводити на них хвороби злим чаклунством («етне япалар»). Також вірять в те, що є чаклунство, на яке ніякі таємничі прийоми не впливають («чезіледжек етне дегіль»), наприклад, якщо хочуть чиєїсь смерті, то беруть мило і, вимовляючи спеціальні заклинання, нашпиговують його голками і підкладають його близько до тієї людини. Людина, нібито, помирає того дня, коли голки проржавіють повністю. «Добрим» чаклунством виводять переляк («къоркъу»), треба лише три рази повторити заклинання «Оп-оп, къоркъуликъ, къайдан кірдинъ, андан чікъ» («Оп-оп, переляк, звідки ти прийшов, туди і піди») [338, с. 252-253].

Також у кримських татар і ногайців збереглися різні повір'я, забобони, ворожіння – залишки давніх культів і уявлень, що не схвалюються ісламом. Наприклад, існувало повір'я в те, що людина, яка страждає клишоногістю, приносить нещастя у будинок. Є. Шевельов пише: «Людей, у яких клишоногість, вважають супутниками всяких нещасть в тому будинку, куди вони прийдуть жити» [310, с. 236].

Існують серед кримських татар і *повір'я на дні тижня*. Сали куню (вівторок) – вважається, що цього дня велике благо (*бююк саван*) відвідати трьох хворих. Але в далеку дорогу цього дня не можна вирушати: «сали куню – *узах кетмек олмай!*». Велику роботу, велику справу також не можна планувати на цей день, у вівторок робота вперед не просувається: «сали куню *ішин огена кетмі!*», «сали куню *йаратилгъан*» («вівторок – день, що коливається»). Кримські татари вважають, що цього дня народилося життя, уся природа, тому цього дня не можна прати, планувати на цей день роботу, інакше – «покарання від Аллаха!» [3, с. 4].

Існує гіпотеза, згідно якої уявлення про те, що вівторок є самим нещасливим днем тижня, виникло у зв'язку з тим, що у вівторок, 29 травня 1453 р. турками був узятий Константинополь. Таким чином, вівторок виявився нещасливим днем для греків-візантійців. Поступово це уявлення перейшло до турків-стамбульців, а потім поширилося і далі [158, с. 38]. Втім, ця гіпотеза вимагає додаткової аргументації.

Джума куну (п'ятниця) – поминальний день. Цього дня не можна прати, білити, прасувати і ін. – тільки готувати їжу і читати дува. Цього дня існує особливо сувора заборона на роботу, працювати з 12 до 15 години – «навіть вода в цей час зупиняється і не тече!» – вважають інформатори [3, с. 4].

Характерною для ногайців і кримських татар була *практика ворожіння*. Так у цих народів був відомий феноменальний спосіб ворожіння на баранячій лопатці. Ця дія, яка є дуже близькою до шаманістичних практик, характерна для тюрко-монгольських народів в різні історичні періоди і пов'язана з архетипом кочової культури [371].

У кримських татар та ногайців практика ворожіння по баранячій лопатці збереглася швидше у вигляді пережитку, оскільки не лише забувалися традиційні способи ворожіння (за допомогою вогню), але і мав місце наліт таємничості, воно стало прихованим, а судячи з повідомлень Є. Шевельова, мало хто володів ним в достатній мірі. Він також повідомляв: «Пастухи татарські по баранячій лопатці роблять різні прогнози. По ній вони

дізнаються не лише про прийдешні зміни погоди, про втрати і приріст отари, але також дізнаються про якості хазяїна отари, щастя і горе, які можуть статися в його родині. Готуючись до ворожіння, вони вибирають і ріжуть барана, варять м'ясо і потім лопатку, яку витягують та очищають, тримають навпроти сонця і таким чином розглядають [310, с. 237-238]. Наприклад, у казахів, туркмен, каракалпаків улюбленим оберегом була бараняча лопатка. З появою ісламу у цих народів цей давній звичай набув ісламське тлумачення, згідно з яким ця кістка має схожість із зображенням слова Магомет, отже, повинна приносити щастя [105, с. 36]. Збереження цієї ворожильної практики у різних народів кочового степу свідчить про культурно-генетичний зв'язок кримських татар і ногайців з Центральною Азією. В той же час, ця практика у них піддавалась значній трансформації, що вказує на редукцію архетипічних рис культури, які збереглися швидше як релікти кочової традиції. Зараз існування цього способу ворожіння практично не фіксується.

У сучасний час у кримських татар також збереглося декілька способів ворожіння, які переслідуються в ісламі. Поширеним є ворожіння на кавовій гущі. Для цього спеціально звертаються до людини, яка уміє гадати. Той, кому гадають, повинен випити чашку завареної кави, замислюючи питання ворожіння, після цього перевертають чашку на блюдечко і по візерунку, що утворюється на стінках і дні чашки, гадають. Різні комбінації візерунка означають наступні складові: дороги, здоров'я, фінансовий стан і особисте життя. Нині це ворожіння збереглося як стійка звичка і перетворилося на народну забаву [6, с. 4].

Раніше гадали на квасолі (*бакъла*). Зафіксований наступний варіант: в жменю береться приблизно 15 зерен квасолі, що означає сімейний стан, сіль (*туз*), яка означає «каструлю» (ймовірно, матеріальне благополуччя), маленький шматочок хліба, що означає вдачу (*къисмет*) і камінчик, – «поріг» (*басагъа*) – погане. Усе це трясуть в руках, а потім на долоні дивляться і по розташуванню предметів передбачають майбутнє [6, с. 4]. Ймовірно, це ворожіння – відгомін давньотюркського ворожіння на каменях.

Серед кримських татар існують й інші ворожіння: на чорних каменях («*къара фал ташларинен фал бакъмакъ*»), на хлібі, солі і кільці («*отъмек, туз ве юзюкнен фал бакъмакъ*»), на воску («*балавуз фали*»), на кістці птаха («*къуш кемігінен фал бакъмакъ*»), на священній книзі («*кітап ачмакъ*»), на дзеркалах («*кузьгю фали*»). Поширеними є ворожіння дівчатами на судженого, наприклад, в Новорічну ніч дівчина, залишившись одна, перед сном клала під подушку дзеркало, двері залишали незачиненими і зі словами: «*Къисметім тюшюмде сельсін!*» («Кому суджено стати моїм супутником життя, нехай прийде до мене уві сні!») – лягала спати [338, с. 247].

Велике значення тюркські народи надавали різним талісманам і амулетам, які «оберігали» їх власників. В ісламі головним оберегом став Коран. Кожен мусульманський вірянин, який навіть не знає арабської мови, прагне обов'язково мати примірник цієї книги, яка, на його думку, володіє властивістю охороняти будинок від горя і нещастя. Аркуш паперу, шматок тканини або шкіри з висловами з Корану – кращий талісман, супутник успіху.

У кримських татар збереглася пам'ять про *12-річні тваринні календарі*, щасливі і нещасливі роки [375, с. 309-313]. Як відомо, у мусульман є свій місячний календар і своя хронологія, що відраховує роки «за хіджрою» – часом переселення пророка Мухаммеда з Мекки в Медину. Тому існування у мусульман 12-річного тваринного календаря є пережитком доісламських вірувань і уявлень.

Наявність у ногайців і кримських татар 12-річного тваринного циклу може вважатися встановленою, виходячи з повідомлення Тунманна про те, що «вони вважають кожен тринадцятий рік нещасливим», а також стійким збереженням цього циклу у кримських татар у кінці XIX – на початку XX ст. [223, с. 276; 333, с. 203]. До того ж цей цикл був записаний у гірських кримських татар А. В. Шабашовим [375] у 2007 р. у мешканця гірської частини Криму.

12-річний тваринний цикл (кирг. *мучів*, туркм. *йил хизабі* «рахунок

років», тур. *чобан хесабі* «рахунок пастухів») був міцно вкорінений в побуті кочівників. Його використання зафіксоване в різних середньовічних джерелах і в етнографічних спостереженнях практично серед усіх тюрко-монгольських народів. Згідно з тваринним циклом, кожен рік символізується якоюсь однією твариною (між окремими етнічними групами є деякі відмінності в їх номінації): 1. мишею; 2. коровою (биком або загальною назвою для рогатої худоби); 3. барсом (тигром, левом, білим гнойовим черв'яком); 4. зайцем; 5. драконом (водяним жуком, рибою, павуком, комахою чорного кольору або левом); 6. змією; 7. конем; 8. вівцею; 9. мавпою («сонечком»); 10. куркою; 11. собакою; 12. свинею; має певні характеристики, частіше, просто є вдалими, щасливими або, навпаки, нещасливими, важкими.

Цей календар, як вважає сучасний кримсько-татарський дослідник, ймовірно, був створений центральноазіатськими тюркськими кочівниками, а потім був запозичений у них давніми китайцями. З Китаю цей календар (модифікований на китайській основі, зокрема їм належить об'єднання 12-річного циклу з 5-річним і формування 60-річного циклу, введення в цикл китайських персонажів (дракон) та ін.) поширився в інші регіони Далекого Сходу, Південно-Східної Азії, а потім і далі – на захід [375, с. 310]. Цей календар, з одного боку, служив практичним цілям. Так вже під час перепису населення Російської імперії 1897 р. переписувачі, спрямовані в Туркменію, за інструкцією знайомилися з цим циклом, оскільки туркмени могли назвати в якості дати свого народження лише назву тварини, в рік якого вони народилися, і кількість прожитих циклів. Дійсно, підкреслюється, що рахунок років за 12-річним циклом дуже практичний (в усякому разі, на такі короткі періоди часу, як тривалість життя людини). З другого боку, він служив своєрідним способом прогнозу майбутнього, формою ворожіння. Як було сказано, тюрки вірили в те, що кожен рік циклу має певну рису, а явища природи і життя людини повторюються, тобто мають циклічний характер. Але оскільки люди народжуються в різні роки і володіють рисами вдачі

«своєї тварини», то окрім загальної спрямованості, для кожної людини кожному року притаманні і специфічні, особливі риси. Ясно, що ці уявлення не лише не мають жодного стосунку до ісламу, але й суперечать духу і букві цієї релігійної системи.

Нині вважається, що 12-річний календар за тваринним циклом вийшов із вжитку і давно забутий серед кримських татар [326, с. 307-308]. Проте в 2007 р. в гірському кримсько-татарському селі Соколине (Коккоз) Бахчисарайського району була зафіксована інформація від уродженця цього села про 12-річний календар за тваринним циклом у кримських татар. Інформатором було названо 11 назв років: *сичан* «миша», *огуз* «бик», *арслан* «лев», *тавшан* «заєць», *балик* «риба», *йилан* «земля», *ат* «кінь», *кой* «вівця», *маймун* «мавпа», *корас* «півень», *домуз* «свиня». Крім того, інформатор добре знав, що рік його народження (1929 р.) був роком змії.

Значення кожного з названих років інформатором були визначені таким чином: рік миші – непоганий, але хижий, голодний рік, необхідно бути обережним з хлібом; роки бика, коня і свині – урожайні; риби – теж дуже хороший рік, розмноження риб дуже швидко йде; лева – військовий рік, потрібно побоюватися; зайця – хитрий рік, увесь час в побігеньках; змії – середній рік, і хороше, і погане в ньому буває, в цей рік добре подорожувати, йти в дорогу, але не завжди в цей рік буде супроводжувати людину вдача; вівці – добрий рік; мавпи – смішний рік, кому як повезе; півня – веселий рік [375, с. 311].

Напевно, з часом у різних тюркських народів зміст прикмет для кожного року змінювався, хоча зберігалися і загальні для усіх риси. Так, у більшості тюркських народів перший рік циклу – рік миші вважається невдалим, голодним [375, с. 12] (окрім чувашів, які, правда за недостатньо перевіреними відомостями, вважали рік миші щасливим [368, с. 88]). Оскільки перший рік нового циклу 13-й, якщо включати в рахунок 12 років попереднього циклу, повідомлення Тунманна про те, що татари вважають кожен 13-й рік нещасливим, можна трактувати так, що ногайці і кримські

татари, як і інші тюркські народи, вважали невдалим рік миші. Вислів 13-й рік, ймовірно, ногайцями і кримськими татарами не міг вживатися, і тут помітно контамінацію з уявленнями європейців про невдале число – «13», що знайшло відображення в цій формулі невідомого спостерігача-європейця, який зафіксував цю прикмету у ногайців і кримських татар, із слів якого цей факт навів Тунманн (який, як відомо не бував серед тюрків Південної України).

Підводячи підсумки, можна констатувати, що в релігійних уявленнях південнопричорноморських ногайців та кримських татар має місце не лише «погане» дотримання догматів ісламу, але й збереження у них стародавніх, домусульманських вірувань кочівників, які складним чином переплелися з мусульманськими уявленнями і віруваннями. Так, в календарному та сімейному комплексі обрядів кримських татар міститься значна частина відгомонів традиційних релігійних світоглядів арабського населення домонотеїстичних часів, суміш культів шанування об'єктів природи, каменів, джерел, вогню, заліза, померлих предків, тварин і т. ін. Особливе місце в побутовому житті цих народів займають обряди колективного дува та поклоніння святим місцям, які хоч і мають ісламську оболонку та сприймається самими кримськими татарами як невід'ємна складова ісламу, але походження їх пов'язано з давньотюркською язичницькою традицією.

ВИСНОВКИ

Проблема вивчення доісламських вірувань у тюркських народів є добре розробленим і досить перспективним напрямом в зарубіжній етнології. Проте в Україні, де іслам має складну багатовікову історію, а його вплив сягає усіх сфер культури та побуту населення, яке його сповідує, ця проблема й досі залишається маловивченою. Одним із завдань даного дисертаційного дослідження було визначення ступеню вивченості релігійних вірувань у кримських татар і ногайців. Проведений історіографічний аналіз показав, що в Україні дотепер не було проведено повного і всебічного дослідження з цієї проблематики. Історіографічний огляд літератури з теми дослідження свідчить про недостатню вивченість релігійних вірувань у кримських татар. Роботи авторів XIX – XX ст., хоча і присвячені традиційній кримськотатарській культурі, часто мають описовий характер, а проблема, яка цікавить нас, висвітлювалася лише фрагментарно. Сучасна ж історіографія представлена переважно дослідженнями історичного і соціологічного характеру, тоді як з етнологічної позиції ця тема залишається маловивченою.

Що ж до вивчення ногайців, то ногаєзнавча література хоч і має тривалу й багату вітчизняну та зарубіжну традицію, проте вона висвітлює в основному історію Великої Ногайської Орди, земель в сучасному Західному Казахстані і низьках Волги, тоді як історія цього народу на теренах України лише іноді привертала увагу дослідників. Недостатньо дослідженими є походження причорноморських ногайців, етапи формування цього етносу, терени його проживання, «внутрішня історія», побут, а тим більше такі сторони їх культури, як релігійне життя, які ніколи не були предметом наукового вивчення. Заявлена А. Д. Бачинським та А. О. Добролюбським ще в 60-і – 80-і роки минулого століття необхідність для більш повного розкриття історії цього етнічного об'єднання кочівників синтезу не тільки власне історичних (писемних) і археологічних, але й топонімічних і антропологічних даних з метою повнішого й достовірнішого вивчення

означених проблем, була здійснена лише в цьому дисертаційному дослідженні.

Джерелознавча база дослідження має комплексний характер. Були використані писемні джерела, зокрема, арабські та давньоруські хроніки, які застосовувалися для визначення часу появи ісламу на теренах України. Також широко використовувались різноманітні записки іноземних мандрівників, нариси місцевих краєзнавців, археологічні дані (передусім могильники, котрі відносять до цих народів), польові матеріали, які були зібрані під час етнографічних експедицій до Криму в 2007-2009 рр. Етнографічна робота проводилася методом інтерв'ювання і безпосереднього включеного спостереження. Певну роль в дослідженні зіграли лінгвістичні джерела (антропонімія ногайців та кримських татар, яка вказує на ступінь релігійності цих народів через розповсюдження у них мусульманських імен), а також дані картографії, котрі свідчать про динаміку проникнення в Північне Причорномор'я турок і ногайців, а, отже, і ісламу.

Враховуючи значну кількість та різноплановість наявних писемних джерел, передусім це нариси кінця XV – початку XIX ст. іноземних мандрівників, російських або місцевих краєзнавців, виникла необхідність визначити ступінь їх інформативності та достовірності. Це завдання було обумовлено тим, що аналізуючи нариси іноземних мандрівників впадає у вічі той факт, що дуже часто в них містяться досить суперечливі свідчення про мусульманські народи, які мешкали на цих територіях. В результаті аналізу цих повідомлень до найбільш достовірних джерел ми віднесли твори тих авторів, які досить тривалий час перебували на території України. Також надійність інформації в записках мандрівників передбачала і безпосереднє знання ними мов місцевих етнічних спільнот. Серед авторів, твори яких заслуговують довіри, назовемо Йосафата Барбаро, Д'Артелі Д'Асколлі, Жана де Люка, які добре знали тюркські мови і побут кочівників. Серед досліджень минулих століть чільне місце посідають численні праці організаторів і учасників спеціальних археолого-етнографічних експедицій –

У. А. Боданинського та В. Х. Кондораки, які присвячені різним аспектам культури кримських татар.

Для більш чіткого виокремлення доісламських вірувань в релігійній системі кримських татар і ногайців ми передусім звернулися до такої групи наративних джерел, як арабські та давньоруські хроніки, які є достатньо достовірними, і уточнили час проникнення та особливості поширення ісламу серед кочового населення на українських теренах. Перші згадки про прийняття ісламу відносяться до часу перебування на цих територіях печенігів і половців. Порівнявши письмові згадки про прийняття ісламу з археологічними даними, які передусім стосуються поховань кочівників, ми дійшли висновку, що іслам на землі України почав проникати на рубежі X – XI ст., але масового поширення серед населення ця релігія тоді не отримала. Більш сприятливі умови для поширення ісламу на українських теренах склалися за часів Золотої Орди, коли він стає офіційною релігією (1312 р.). Цій події передувало прийняття ісламу одним з ханів Золотої Орди – Берке (1257-1266/7 рр.). Саме хан Берке підготував ґрунт для вкорінення ісламу і його сприйняття широкими масами населення. Остаточне ж затвердження ісламу як офіційної релігії припадає на роки правління хана Узбека (1312-1341 рр.). Проте прийняття ісламу кримськими татарами і північнопричорноморськими ногайцями не змінило миттєво, одномоментним актом їх світогляд та релігійні вірування. Іслам, поступово вкорінюючись у цих етнічних спільнот, набув своєрідних форм, які характеризуються, зокрема, наступним: 1) наявністю релігійного синкретизму, у тому числі збереженням елементів християнства; 2) наявністю до теперішнього часу давньотюркських домусульманських вірувань.

У дисертаційній роботі нами вперше в кримськотатарській етнології здійснена спроба комплексно дослідити проблему формування системи харчування тюрків-кочівників України. Аналіз писемних джерел, які стосувалися харчових традицій кримських татар і ногайців дозволив виявити дві моделі харчування, які значно відрізнялися між собою та були обумовлені

певними історичними умовами, господарською діяльністю та їх релігійною приналежністю. Одна з цих моделей існувала у кочового населення степового Криму і ногайців Північного Причорномор'я і Приазов'я, друга – у осілого землеробського населення гірського і півднобережного Криму. Проте під впливом низки історичних подій (російської політики вилучання земельних ділянок у кримських татар) практично повністю відбулося стирання харчових особливостей і злиття цих двох моделей.

Оскільки ногайці і кримські татари є мусульманами, то ми особливу увагу приділили вивченню питання дотримання ісламських харчових настанов, що дозволило нам визначити ступінь їх релігійності. Долучений власний польовий матеріал надав нам можливість простежити основні особливості еволюції системи харчування у різних груп кримських татар і в новітній час. Більшість середньовічних авторів відмічали, що кримські татари і особливо ногайці нерідко вживали ряд заборонених ісламом продуктів, проте всі без виключення сучасники стверджували, що вони ніколи не вживали м'яса свині. Причому «погане» дотримання мусульманських харчових приписів, яке було характерним для ногайців Криму, Північного Причорномор'я та Приазов'я, часто зустрічається серед кочівників центральноазійського регіону – це явище отримало назву «кочового ісламу». Ця специфічна форма дотримання ісламських настанов ногайцями була обумовлена особливостями кочового господарства та більш стійким збереженням давніх культурних традицій. Крім того, в цих двох моделях харчування ми також можемо спостерігати опозицію неісламської тюркської кочової культури до ісламізованої осіло-землеробської.

Для комплексного дослідження неісламських рис в обряді поховання у тюрків-кочівників України нами, окрім інших матеріалів, були залучені археологічні джерела. Вони дозволили нам доповнити та інтерпретувати наявні в писемних джерелах відомості про релігійне життя ногайців та кримських татар, виявити неісламські елементи в обряді поховання. Проаналізувавши усе різноманіття деталей поховального обряду у тюрків

кочівників України, ми вперше виділили декілька етапів розвитку тюркського поховального обряду, визначили його основні риси. До них треба відносити: трупокладення на спині, орієнтація покійника головою на схід, південь, або, хоч і нечасто, на захід, підкурғанне поховання, часто наявність надмогильних пам'ятників (особливо за даними писемних та етнографічних джерел), здійснення заупокійної трапези, що символізує годування покійника і поховання разом з покійним (чи встановлення біля могили) частини або навіть цілих позбавлених життя тварин, покладення в могилу померлого більш-менш багатого інвентарю (зброя, знаряддя праці, прикраси, посуд, предмети побуту). Таким чином, є очевидним, що практично усі основні особливості тюрксько-кочового доісламського поховального обряду не відповідають ісламським настановам.

Поховальний обряд пізніх кочівників також не повністю відповідав канонам ісламу і містив значну кількість доісламських звичаїв і уявлень, зокрема, язичницькі уявлення про «верхній світ», куди вирушає душа померлого після смерті. В зредукованій, реліктовій формі ці уявлення знайшли відображення в поховальному обряді та інших ритуальних діях, таких як «вивішування» кінської голови. Також були поширені уявлення про загробне життя, згідно з якими родичі померлого повинні потурбуватися про покійника і забезпечити його усім необхідним в побуті в потойбічному житті, підгодовувати його впродовж певного часу. Аналізуючи дані археологічних розкопок і писемних повідомлень, ми дійшли висновку, що починаючи з пізньозолотоординського часу, неісламські уявлення і риси поховального обряду у ногайців і кримських татар були витіснені не відразу після прийняття ісламу, а стійко зберігалися і частково продукуються в сучасному обряді поховання у кримських татар.

Проаналізувавши опубліковані матеріали про сучасні традиції поховально-поминальної обрядовості кримських татар, власні польові матеріали, та порівнявши ці дані з правилами шаріату, нами було виявлено значну кількість домусульманських звичаїв, повір'їв та релігійних уявлень:

закривання простирадлами дзеркал у будинку покійника, залишення включеним світла або запаленої свічки упродовж сорока днів, покладення покійному на груди ножиців або ножа, накриття різнокольоровими тканинами, повір'я, пов'язані з «пригощанням» мертвих траурною ритуальною їжею. Немусульманські риси має і звичай облаштування та прикрашання могил, а саме: встановлення на них дерев'яних антропоморфних надгробних пам'ятників – «баш тахтаси» і «аяк тахтаси», кам'яних стел із зображенням померлого, облаштування навколо могили металевої огорожі, висадження квітів. Ці уявлення та обрядові дії є пережитками давніх домусульманських вірувань, таких як культ предків, культ металу, культ вогню та ін. Поминальні дні у кримських татар, що сформувалися в процесі історії та під впливом культурних контактів з іншими народами, також не пов'язані з мусульманською традицією. Проте вони глибоко інтегровані в іслам, оскільки їх обрядовість багато в чому зумовлена ідеологією і практикою ісламу.

У календарній та сімейній обрядовості та культовій практиці кримських татар і ногайців, водночас з мусульманським віросповіданням, зберігалися різні стародавні язичницькі, домусульманські вірування й уявлення та обряди, які іноді найхимернішим чином перепліталися з мусульманською ідеологією. Так, разом із загальноприйнятими ісламськими святами Курбан-байрам та Ораза-байрам, обрядовість яких також має домонотеїстичний характер, шанованими залишаються свята Навруз і Хидирлез, в яких чітко простежуються елементи давніх культур землеробів і скотарів.

Релікти доісламських уявлень значною мірою збереглися в комплексі традиційних сімейних обрядів кримських татар. В них широко застосовуються прийоми симпатичної, катартичної, контагіозної, імітативної магії та всілякі забобони. Так в обрядовості, пов'язаній з народженням дитини збереглися домонотеїстичні вірування, що пов'язані з охоронною магією від пристриту та злих духів майбутньої матері, табуванням жінки і дитини в післяпологовий період, використанням фетишів під час пологів,

застосуванням різних методик для захисту та відведення пристріту від дитини. Обов'язковим релігійним обрядом для кримських татар, як і для всіх мусульман, є обряд обрізання (*сунет*). Але хоча цей обряд і здійснюється відповідно до суворих настанов шаріату, проте в Корані немає ні слова про його необхідність. Доісламські вірування знаходять своє стійке відображення і в весільних церемоніальних актах та їх атрибутах, які пов'язані з захисною силою металу, очисною силою вогню, попелу, сажі, солі. Немусульманський характер має заборона одружуватися на родичах до сьомого коліна по батьковій лінії спорідненості та при молочній спорідненості. Крім того, під час проведення різних етапів весільного циклу часто вживаються алкогольні напої, що сприймається більшістю кримських татар як національний звичай.

У кримських татар існує народна форма релігійності, яка проявляється в тому, що здебільшого мусульманське населення не виконує повною мірою основних приписів ортодоксального ісламу і навіть іноді не знає про них. Так, практично не здійснюється намаз, по п'ятницях рідко відвідується мечеть. Але, віддаючи данину святковій молитві, в цю годину люди сидять, не працюють, не займаються ніякими справами. Не завжди кримські татари дотримуються посту. Але, при цьому, значну увагу приділяють колективному читанню дува – особистих молитовних прохань, які складаються з вдячності Богові за зроблене благодіяння або надії на очікуване благодіяння (наприклад, народження дитини, успішна здача іспитів, одужання від важкої хвороби і т. ін.). У кримських татар навіть розрізняють декілька видів дува залежно від цілей та обставин, які читаються не лише в дні календарних та сімейних свят, але й під час різних життєвих подій і побутових дій. Формування цієї форми народного ісламу відбулося в результаті релігійного синтезу ісламу та різних доісламських вірувань, а саме шаманізму (віра в потойбічні сили, які можуть вплинути на хід подій в реальному житті, здійснення символічного жертвопринесення для того, щоб «задобрити» ці сили, використання посередників між силами цього та «іншого» світу), культа предків (основний зміст молитви дува по суті є поминанням предків,

які померли та до яких звертаються і просять захисту, допомоги та благословення), суфізм (який також є результатом синтезу ісламських і шаманських традицій).

Найважливішим культом серед сучасних кримських татар є культ мусульманських святих (*азіз баба*) – явище, яке виникло в євразійському степу в результаті поєднання мусульманської ідеології і давньотюркських вірувань – Ця форма народного ісламу поєднує в собі культ об'єктів природи, культ предків і шаманізм (віра в особливе посередництво між людським та «іншим» світом людей, наділених особливим даром – шаманів). Цей культ полягає в здійсненні певних обрядів у визначеному місці, що поєднує значимий об'єкт природи (частіше – водний) і могилу святого, який виконував функції, колись властиві предкам (захист тих, які нині живуть, від «того» світу) і шаманам (теж, але з «цього» світу в «інший» світ шаман переміщався лише на якийсь час, в обряді камлання). На території Кримського півострова відомі об'єкти, які мають культове значення не лише для мусульман, але і для представників інших етноконфесійних спільнот. В процесі поширення ісламу місце, яке вже раніше мало сакральне значення, проголошувалося мусульманською святинею, оскільки народна пам'ять і традиція шанування цього місця зберігалися. Відвідування цих «святих» місць не є паломництвом, проте сприяє задоволенню духовних потреб мусульман. Таким чином, під ісламською оболонкою культу мусульманських святих приховуються домусульманські вірування.

Тією чи іншою мірою у кримських татар і ногайців зберігалися й інші вірування, добре відомі у давніх тюрків, такі як елементи тотемізму, культ сонця, місяця, побоювання пристриту та інших «магічних» хвороб, а також чаклунські (шаманські) способи боротьби з ними: обряд викликання дощу і характерне для кочівників ворожіння на баранячій лопатці, віра в щасливі і нещасливі роки, згідно з тюркським 12-річним календарем за тваринним циклом та ін. Доісламською є практика ворожіння, яка поширена серед кримськотатарського населення. Нині основним способом пророцтва

майбутнього є ворожіння на кавовій гущі. Деякими інформаторами були згадані й інші: ворожіння на квасолі, а також на хлібі з камінчиками, проте їх можна вважати забутими, оскільки відтворити їх зміст вже не уявляється можливим.

Таким чином, для мусульманських народів півдня України, як і для всіх євразійських кочівників, що прийняли іслам, характерне досить стійке збереження давніх доісламських вірувань і уявлень, які спричинили досить значний вплив на формування духовної культури та побуту цих народів. Проте ці вірування не зберігалися в незмінному вигляді. Під впливом ісламу та інших чинників розвитку суспільства, одна частина з давніх культів поступово відмирала і зникала з побуту, інша – редукувалася, зберігалася як традиція у формі пережитків, третя – складним чином перепліталася з мусульманськими уявленнями і на цій основі виникали нові явища, які не є характерні як для «чистого», канонічного ісламу, так і для домусульманських суспільств.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

І. НЕОПУБЛІКОВАНІ ДЖЕРЕЛА

1. Рукописний фонд при кафедрі етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (далі – РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка) – Ф. 39 «Релігійні вірування кримських татар». – П. 1. – Од. / зб. 1. Опис надмогильних пам'ятників кладовища с. Баштанівка, Бахчисарайського району АР Крим, 2008 р. – 13 арк.
2. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 2. Опис надмогильних пам'ятників кладовища с. Танкове, Куйбишівського району АР Крим, 2009 р. – 10 арк.
3. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 3. Про дува та кримськотатарські свята. Аджимуратова Зейнуре Аблякеямовна, 1974 р. н. – 5 арк.
4. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 4. Про релігійну культуру та кримськотатарські свята. Алядінова Судабіє Халіловна, 1956 р. н. – 4 арк.
5. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 5. Про депортацію та поховальний обряд. Аметов Айдер, 1938 р. н. – 9 арк.
6. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 6. Про ворожіння та кримськотатарські свята. Асанова Нелле Ібрагімовна, 1935 р. н. – 5 арк.
7. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 7. Про міжкультурні відносини між кримськими татарами та іншими народами. Віктор Феліксович, 1955 р. н. – 2 арк.
8. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 8. Про релігійну культуру та азізім. Ганієв Арсен Серверович, 1975 р. н. – 10 арк.
9. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 9. Про побут кримських татар. Зіябді Юсуф Ніязович, 1954 р. н. – 2 арк.

10. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 10. Про побут та терміни спорідненості. Куртаджиєва Ерван Кудусовна, 1955 р. н. – 3 арк.

11. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 11. Про релігійну культуру. Люманов Акім, 1928 р. н. – 6 арк.

12. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 12. Про побут кримських татар. Мінанов Ахтем Абліятович, 1952 р. н. – 2 арк.

13. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 13. Про релігійну культуру. Османова Шефіка Османовна, 1952 р. н. – 4 арк.

14. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 14. Про міжкультурні зв'язки. Рашевич Тетяна Миколаївна, 1954 р. н. – 3 арк.

15. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 15. Про релігійну культуру та азізізм. Реїзова Шадіє Джаферівна, 1923 р. н. – 11 арк.

16. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 16. Про побут та весільний обряд. Сейтаблаєв Ельдар Таїрович, 1974 р. н. – 4 арк.

17. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 17. Про побут, терміни спорідненості, азізізм та тваринний календар. Сулейманов Сейтмеєт, 1928 р. н. – 5 арк.

18. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 18. Про релігійну культуру, дуваїзм та поховальну обрядовість. Емірова Зейнеб Якубкизи, 1937 р. н. – 12 арк.

19. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 19. Про побут, кулінарію та терміни спорідненості. Емірова Неджибе Османовна, 1956 р. н. – 6 арк.

20. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 20. Про релігійну культуру. Юсупов Таір Абдулжанович, 1956 р. н. – 5 арк.

21. РФКЕК КНУ ім. Т. Шевченка. – Ф. 39. – П. 1. – Од. / зб. 21. Яг'яєв Про релігійну культуру, побут та поховальну обрядовість. Рефат Аблямітович, 1960 р. н. – 8 арк.

22. Carte de la Moldavie pour servir a L'Historie militaire de la guerre entre

les Ruses et les Turcs levye par L'Etat Major sous la direction de F. G. Bawr (1768-1774).

23. [Жан Вале] Carte Générale de la Turquie d'Europe, et de la Hongrie. – d'Angers, 1767. // Приватна колекція зразків європейський карт IV-XIX ст., німецького болгарина Семена Сімова.

24. Gias Cantelli da Vignola. Corso del Danubio da Belgrado fino al Mar Nero – 1684. // Приватна колекція зразків європейський карт IV-XIX ст. німецького болгарина Семена Сімова.

25. N. de Fer. La Hongrie, la Transilvanie, la Valaquie, la Moldavie. – Paris, 1717. // Приватна колекція зразків європейський карт IV-XIX ст. німецького болгарина Семена Сімова.

II. ОПУБЛІКОВАНІ ДЖЕРЕЛА

26. Барбаро и Контарини о России [Текст] : К истории итальяно-русских связей в XV в. / И. Барбаро, А. Контарини / Вступ. статьи, подгот. текста, пер. и коммент. Е. Ч. Скржинской АН СССР. Ин-т истории СССР. Ленингр. отд-ние. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1971. – 273 с.

27. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н. Я. Бичурин / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. 1, ч. 1 : Центральная Азия и Южная Сибирь. Общий взгляд на Монголию в связи с прочими среднеазиатскими странами – Т. 1. – М.-Л: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – 382 с.

28. Большаков О. Г. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153) / О. Г. Большаков, А. Л. Монгайт. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. – 134 с.

29. Боплан Гийом Левассер де. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн / Г. Л. Д. Боплан. – К.: Наукова думка, 1990. – 254 с.

30. [Броневский М.] Описание Крыма (Tartariae Descriptio), Мартина

Броневского / М. Броневский // ЗООИД. – 1867. – Т. 6. – Отд. 2. – С. 333-367.

31. Бруно Кверфуртский. Письмо к Генриху II / Бруно Кверфуртский // Древняя Русь в свете зарубежных источников: [Учеб. пособие для вузов] / Под ред. Е. А. Мельникова, А. В. Подосинова, М. В. Бибикина – М.: Логос, 2003. – 606 с. – С. 314-315.

32. Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии / С. Герберштейн / Отв. ред. В. Л. Янин. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 429 с.

33. Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов / И. Г. Георги – Ч. II. О народах татарского племени. – СПб.: тип. К. В. Миллера, 1776. – 188 с.

34. Гончарук Т. Г. Исторія Хажибєя (Одеси) 1415-1795 рр. в документах / Т. Г. Гончарук – Одеса: Астропринт, 2000. – 372 с.

35. Губоглу М. Турецкий источник 1740 г. о Валахии, Молдавии и Украине / М. Губоглу // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1964. – С. 131-161.

36. [Д'Асколи] Описание Черного моря и Татарии, составил доминиканец Эмиддио Дортелли Д'Асколи, префект Каффы, Татарии и проч. 1634 / Д. Д'Асколи // ЗООИД. – 1902. – Т. 24. – С. 89-180.

37. Дженкинсон А. Путешествия в Среднюю Азию. 1558–1560 гг. / А. Дженкинсон // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. / Ред. Л. Н. Рубинштейн, пер. с англ. Ю. В. Готье – Л.: Соцэкгиз, 1937. – С. 167-192.

38. Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии / Нематулла Ибрагимов. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. – 126 с.

39. Ипатьевская летопись // ПСРЛ – Т. 2. – Изд. 2-е. – СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1908. – 573 с.

40. Какаш и Тектандер. Путешествие в Персию через Московию 1602-1603 гг. Перевел с немецкого Алексей Станкевич / Какаш и Тектандер //

Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Кн. 2. – Отд. III. – М.: Императорское общество истории и древностей Российских, 1896. – 62 с.

41. Кантемир Димитрий. Описание Молдавии / Д. Кантемир. – Кишинев: Карта молдовяняскэ, 1973. – 329 с.

42. Клееман. Путешествие из Вены в Белград и Новую Килию, также в земли буджакских и ногайских татар и во весь Крым в 1768, 1769 и 1770 годах / Клееман. – СПб.: Государственная военная коллегия, 1783. – 250 с.

43. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. / А. П. Ковалевский. – Харьков: Изд-во Харьковского гос. университета им. А. М. Горького, 1956. – 345 с.

44. Колли Л. Из «Путешествия по южной России» о. Минаса Медици / Л. Колли // ИТУАК – 1910. – № 44. – С. 30-38.

45. Константин Багрянородный. Об управлении империей / Константин Багрянородный / Под. ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. Греческий текст, перевод, комментарии. – Изд. 2-е, исправл. – М.: Наука, 1991. – 496 с. – (Древнейшие источники по истории народов СССР).

46. Коран. Пер. с араб. Г. С. Саблукова. – 3-е изд. – Казань: Центральная типография, 1907. – 438 с.

47. Коран. Пер. и комент. Крачковского И. Ю. – 2-е изд. – М.: Наука, 1990. – 727 с.

48. Куник Л. Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах / Л. Куник, В. Розен // Записки императорской Академии Наук. – Т. XXXII. – Ч. 1. – Приложение № 2. – СПб., 1878. – 201 с.

49. Лафитт-Клаве. Описание пути от Константинополя до Очакова / Лафитт-Клаве // Сапожников И. В. Описание Одессы и Северного Причерноморья 1780-х годов (к 210 годовщине штурма Хаджибейского замка). – Ильичевск, «Элтон-2» – «Гратек», 1999. – С. 43-56.

50. Летопись по Воскресенскому списку // ПСРЛ. – Т. 7. VII. – СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1856. – 355 с.

51. Литвин Михалон. О нравах татар, литовцев и москвитян / М. Литвин / Пер. В. И. Матузовой. Отв. ред. А. Л. Хорошкевич. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 152 с.

52. Літопис руський за Іпатіївським списком / Передмова, примітки, іменно-особовий та географічно-археологічно-етнографічний показники, генеалогічні таблиці, карти і плани Л. Є. Махновець. Відп. ред. О. В. Мишанич – К.: Дніпро 1989. – 614 с.

53. [де-Люк Жан]. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, Жана де-Люка, монаха Доминиканского ордена (1625) / Ж. Д. Лукка // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / Авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 334-342.

54. Марков Е. Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, истории и природы / Е. Л. Марков / Общ. ред., предислов., биограф. Е. Л. Маркова и коммент. П. В. Конькова. – К.: Издательский дом «Стилос», 2009. – 512 с.

55. Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях. Сокровенное сказание монголов / М. Меховский. – Рязань: Александрия, 2009. – 512 с. – (Серия: Источники истории).

56. Монтадон Ш. Путеводитель путешественника по Крыму, украшенный картами, планами, видами и виньетами и предваренный введением о разных способах переезда из Одессы в Крым / Ш. Монтадон / Пер. с франц. – К.: Издательский дом «Стилос», 2011. – 416 с.

57. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда: этнографические очерки и материалы / В. А. Мошков / Сост.: С. С. Булгар, С. С. Курогло; Переизд., публ. с сокр. – Кишинев: [б. и.], 2004. – 493 с.

58. Мухаммад Бин Джамиль Зину. Достоинства пророка. О высоких нравственных и этических нормах ислама. – М.: Рос. фонд Ибрагим ибн Абдулазиз аль Ибрагим, 1999. – 180 с. – (Сборник хадисов).

59. Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш // Н. В. Никольский. Собрание сочинений. – Т. 1. Труды по этнографии и фольклору

чувацкого народа / Сост., коммент., примеч. Г.Б. Матвеева – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – 526 с.

60. Никоновская летопись // ПСРЛ. – Т. 9. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскую летописью. – СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1862. – 256 с.

61. Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию / А. Олеарий / Пер. с нем. А. М. Ловягина – Смоленск: Русич, 2003. – 482 с. – (Библиотека историка).

62. Описание калмыцких народов, а особливо из них Торгаутского и поступок их ханов и владельцев, сочиненное статским советником Васильем Бакуниным, 1761 года / Ввод. статья В. Разумовской // Красный архив. Исторический журнал. – Т. 3 (94). – М.: Соцэкгиз, 1939. – С. 189-254.

63. Описание калмыцких народов, а особливо из них Торгаутского и поступок их ханов и владельцев сочиненное статским советником Васильем Бакуниным, 1761 года // Красный архив. Исторический журнал. – Т. 5 (96). – М.: Соцэкгиз, 1939. – С. 196-220.

64. Паллас П. С. Наблюдения, сделанные во время путешествия по южным наместничествам Русского государства в 1793-1794 годах / П. С. Паллас – М.: Наука, 1999. – 246 с.

65. Паллас П. С. Общие замечания о территории Крыма / П. С. Паллас // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: издательство «ДОЛЯ», 2005. – С. 343-363.

66. Петрова Э. Б. Крымские путешествия: Шарль Жильбер Ромм. «Путешествие в Крым в 1789 году» / Э. Б. Петрова, Т. А. Прохорова / Под ред. Э. Б. Петровой. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2011. – 168 с.

67. Путешествия в восточные страны / Дж. дель Плано Карпини, Г. де Рубрук, Марко Поло / Пер. А. И. Маленина; Вступит. статья и коммент. М. Б. Горнунга – М.: Мысль, 1997. – 461 с.

68. Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой, или Буджака, с приложением генерального плана сего края, составленное при гражданской съемке Бессарабии, производившейся по высочайшему повелению размежевания земель оной на участки, с 1822 по 1828 гг. – Аккерман: Типография И. М. Гринштейна, 1899. – 527 с.

69. Сумароков П. И. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году / П. И. Сумароков / Предисл. и комм. Т. М. Фадеевой – Симферополь: Бизнес-Информ, 2012. – 208 с.

70. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / В. Г. Тизенгаузен. – Т. 1. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1884. – 579 с.

71. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / В. Г. Тизенгаузен. – Т. 2. – М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941. – 308 с.

72. Тунманн. Крымское ханство / Печат. по изд. Тунманн. Крымское ханство. – Симферополь, 1936 г. / Пер с нем. изд. 1784 г. – Симферополь: Таврия, 1991. – 96 с.

73. Ферран. Путешествия из Крыма в Черкесию через земли ногайских татар в 1709 г. / Ферран // Русский вестник. – 1842. – Т. 6. – Кн. 2. – Отд. 2. – С. 41-56.

74. Эвлия Челеби. Книга путешествия: Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века / Перевод и комментарии. – Вып. 1.: Земли Молдавии и Украины / Институт народов Азии АН СССР. – М.: Изд-во вост. лит-ра, 1961. – 240 с. – (Памятники литературы народов Востока. Переводы. VI).

75. Die Landschaft Bessarabien [1789] // Schmidt Ute. Bessarabien. Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer. – Potsdam, 2008. – S. 54.

III. ЛІТЕРАТУРА

76. Абдульваап Н. Суфизм и начальный этап активного распространения

ислама в Крыму / Н. Абдульваап // Qasevet. – 2008. – № 34. – С. 12-23.

77. Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму / Н. Абдульвапов // Ученые записки ТНУ: Серия «Филология» – 2005. – Т. 18 (57). – № 3– С. 179-192.

78. Абдульвапов Н. Крымские азизы / Н. Абдульвапов // Голос Крыма, 2003. – 25 июля.

79. Абдульвапов Н. Р. История Симферопольского Азиза Салгир баба / Н. Р. Абдульвапов, А. В. Ефимов, Л. Н. Гуменюк // КЛИО: науч.-попул. ист. журнал для детей, юношества и педагогов. – № 1-4. – Симферополь, 1996. – С. 20-22.

80. Абдураимов В. Э. «Исламский фактор» и «новый мировой порядок» / В. Э. Абдураимов // Материалы науч.-практич. конф. «Проблемы политической истории Крыма: итоги и перспективы». – Симферополь, 1996. – С. 3-6.

81. Абдураимов В. Э. Межконфессиональный диалог: цивилизационные аспекты / В. Э. Абдураимов // Материалы межконфессиональных чтений «Межконфессиональный диалог как условие для достижения подлинной религиозной свободы в полиэтничном Крыму». – Симферополь, 2001. – С. 47-49.

82. Айбабин А. И. Проблемы этнической истории средневекового Крыма / А. И. Айбабин // Исторический опыт межнационального и межконфессионального согласия в Крыму. Сборник научных трудов по материалам конференции: Симферополь, 4-5 октября 1999 г. – Симферополь, 1999. – С. 3-10.

83. Акальн Ш. Х. Следите на Саръ Салтук в Румелия и светата обител на Свети Наум /Саръ Салтук в Охрид / Ш. Х. Акальн // Ислям и култура. Изследвания. – София: Imir, 1999. – С. 26-50.

84. Акъярлы Э. Азизы Крыма / Э Акъярлы // Qasevet. – 1994. – № 23. – С. 40-42.

85. Али-заде Айдын Ариф оглы. Исламский энциклопедический словарь:

[Текст] / А. Али-заде. – М.: Издательский дом «Ансар», 2007. – 400 с.

86. Аль-Аскалани Ибн Хаджар. Булуг аль-марам. Достижение цели в уяснении священных текстов, на которые опирается мусульманское право / Аль-Аскалани Ибн Хаджар / Книга 2. Намаз. Книга 3. Похороны / Пер. с арабского Э. Кулиева. – М.: Умма, 2007. – 896 с.

87. Анохин В. В. Позднекочевнический некрополь у Евпатории / В.В. Анохин // «Проблемы истории Крыма». – Т. 1. – Симферополь, 1991. – С. 6-8.

88. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности / Н. А. Аристов // Живая старина – Вып. 3-4. – СПб., 1896. – С. 277-456.

89. Аркас М. М. Історія України-Русі / М. М. Аркас / Авт. вступ. ст. і комент. В. Г. Сарбей – К.; Вища школа, 1991. – 395 с.

90. Асанова Д. Обряд похорон – дженазе // Очерки истории и культуры крымских татар / Д. Асанова, З. Эмирусейнова / Под ред. Э. Чубарова. – Симферополь: Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2005. – С. 142-144.

91. Ахинжанов С. М. Из истории взаимоотношений кыпчаков и Хорезма в XII – начале XIII в. / С. М. Ахинжанов // Археологические исследования в Казахстане. – Алма-Ата, 1973. – С. 58-62.

92. Ачкинази И. В. Погребальный обряд крымчаков / И. В. Ачкинази // МАИЭТ. – Вып. 3. – Симферополь: Таврия, 1993. – С. 193-198.

93. Ачкинази И. В. Погребальный обряд как источник по этнической истории крымчаков / И. В. Ачкинази // Проблемы истории Крыма. Тезисы докладов научной конференции. – Вып. 1. – Симферополь, 1991. – С. 10-11.

94. Багaley Д. И. Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства / Д. И. Багaley – М.: Университет, 1887. – 614 с.

95. Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и России: лекции читанные в университете и в Ленинградском институте живых восточных языков / В. В. Бартольд / 2-е изд. – Л.: Наука, 1925. – 326 с.

96. Бартольд В. В. Ислам на Чёрном море / В. В. Бартольд // Сочинения [В 9-ти т.] – Т. 4. Работы по истории ислама и Арабского халифата – М.: Наука 1966. – С. 659-667.

97. Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов / В. В. Бартольд // Сочинения [В 9-ти т.]. – Т. 4. Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии – М.: Наука, 1966. – С. 377-396.

98. Бартольд В. В. Образование империи Чингиз-хана / В. В. Бартольд // Сочинения [В 9-ти т.]. – Т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов – М.: Наука, 1968. – С. 253-265.

99. Бартольд В. В. Ислам / В. В. Бартольд // Сочинения [В 9-ти т.]. – Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – М.: Наука. ГРВЛ, 1968. – С. 81-137.

100. Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве / В. В. Бартольд // Сочинения [В 9-ти т.]. – Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата – М.: Наука. ГРВЛ, 1968. – С. 303-319.

101. Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира / В. В. Бартольд // Альманах «Арабские истории» / Сост и подг. А. И. Куркчи – Т. 1. – Вып. 5-6. «Каспийский транзит» – М.: Изд-во «Ди-Дик», 1996. – С. 257-392.

102. Башилов В. Н. Культ святых в исламе / В. Н. Башилов – М.: «Мысль», 1970. – 144 с.

103. Башилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана / В. Н. Башилов / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая – М.: Наука, 1992. – 328 с.

104. Башилов В. Н. Народная культура в исламе и задачи ее исследования / В. Н. Башилов // Ислам и народная культура / Отв. ред. В. Н. Башилов, Б.-Р. Логашова. – М., 1998. – С 7-16.

105. Башилов В. Н. Ислам у казахов (до 1917 г.) / В. Н. Башилов, Дж. Х. Кармышева. – М., 1997. – 161 с.

106. Баскаков Н. А. Ногайский язык и его диалекты. Грамматика, тексты и словарь / Н. А. Баскаков. – М.-Л.: Ак. Н. СССР, Ин-т языка и письменности, 1940. – 270 с.
107. Баскаков Н. А. Тюркские языки / Н. А. Баскаков. – М.: Изд. вост. лит, 1960. – 242 с.
108. Баскаков Н. А. Родо-племенные названия кыпчаков в топонимии Южной Молдавии / Н. А. Баскаков // Топонимика Востока. Новые исследования. – М., 1964. – С. 46-51.
109. Баскаков Н. А. Введение в изучение тюркских языков / Н. А. Баскаков. – М.: «Высшая школа», 1969. – 332 с.
110. Бахревский Е. Ислам в Крыму: история, современность, перспективы / Е. Бахревский, А. Ефимов, Д. Золотарев // Россия и мусульманский мир. – 2000. – № 5. – С. 60-66.
111. Бачинська О. Українське населення придунайських земель XVIII – початок XX ст. (Заселення й економічне освоєння) / О. Бачинська. – Одеса: «Астропринт», 2002. – 328 с.
112. Бачинська О. Українці придунайського регіону в мультиетнічному оточенні кінця XVIII – початку XIX ст. (на прикладі міста-фортеці Ізмаїл) / О. Бачинська // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Одеса, 26 жовтня 2007 р.). – Одеса: «ВМВ», 2007. – С. 9-15.
113. Бачинський А. Д. Адміністративно-політичне управління Буджацьким степом та пониззям Дунаю. XVIII – початок XIX ст. / А. Д. Бачинський // Архіви України. – 1966. – № 5. – С. 17-23.
114. Бачинський А. Д. Економічний стан українських придунайських земель у XVIII – на початку XIX ст. / А. Д. Бачинський // Історія народного господарства та економічної думки УРСР. – Вип. 6. – К., 1971.
115. Бачинский А. Д. Едисанские ногаи в степях Нижнего Побужья / А. Д. Бачинский // XV наукова конференція інституту археології АН УРСР, присвячена 50-річчя утворення СРСР. – Одеса, 1972. – С. 413-416.

116. Бачинский А. Д. Буджакская орда в XVI–XVII вв. (историко-археологический очерк) / А. Д. Бачинский, А. О. Добролюбский // Социально-экономическая и политическая история Молдавии периода феодализма. – Кишинев: Штиинца, 1988. – С. 82-94.

117. Бачинский А. Д. Конец Буджакской Орды: (По монетным находкам в погребальном инвентаре могильника у с. Бурсучень) / А. Д. Бачинский, А. О. Добролюбский // Нумизматические исследования по истории Юго-Восточной Европы. – Кишинев: Штиинца, 1990. – С. 208-222.

118. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов / Т. Д. Баялиева / Под ред. д-ра ист. наук С. М. Абрамзона. – Фрунзе, «Илим», 1972. – 170 с.

119. Бердыев М. С. Мусульманское бракосочетание как показатель религиозности / М. С. Бердыев // Ислам и народная культура / Отв. ред. В. Н. Басилов, Б.-Р. Логашова. – М., 1998. – С. 101-104.

120. Бердыев М. С. Ислам – проводник иранизмов в тюркскую кочевую культуру / М. С. Бердыев // Ислам и народная культура / Отв. ред. В. Н. Басилов, Б.-Р. Логашова. – М., 1998. – С. 1148-156.

121. Бернштам А. Н. Жилище крымского предгорья / А. Н. Бернштам // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 23-40.

122. Бикбулатов Н. В. Семейный быт башкир: XIX-XX вв. / Н. В. Бикбулатов, Ф. Ф. Фатыхова. – М.: Наука 1991. – 189 с.

123. Билял М. Къырымтатар емеклери / М. Билял. – Ташкент: Мехнат, 1990. – 392 с.

124. Бисембаев А. А. К вопросу о исламизации средневекового населения Западного Казахстана (археологический аспект) / А. А. Бисембаев // Материалы международной научной конференции «Арало-каспийский регион в истории и культуре Евразии» 25-27 мая 2006 года. – Ч. 1. – Актобе: «ПринтА», 2006. – С. 54-56.

125. Боас Ф. Ум первобытного человека / Франц Боас / Пер. с англ. А. М. Водена. – М.-Л.: Гос. изд-во, 1926. – 153 с.
126. Бобровников В. Родовые святилища рутульцев: гибридная религиозность у мусульман Дагестана / В. Бобровников // Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 236-253.
127. Боданинский У. А. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму / У. А. Боданинский // Реконструкция народного хозяйства в Крыму. – Симферополь, 1930. – Вып. 2. – 58 с. // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 52-75.
128. Бозкойлы М. Къырымлы – значит крымский / М. Бозкойлы // Авдет. – 1991. – № 19 (30). – С. 3
129. Бойцова Е. Е. Роль ислама в этногенезе крымских татар / Е. Е. Бойцова // КНП. – № 7. – 1999. – С. 73-76.
130. Бойцова Е. Е. Ислам в Крымском ханстве / Е. Е. Бойцова. – Севастополь: НПЦ «ЭКОСИ-Гидрофизика», 2004. – 160 с.
131. Бонч-Осмоловский Г. Крымские татары: Этнографический очерк / Г. Бонч-Осмоловский // Путеводитель по Крыму. Симферополь: Крымгосиздат, 1925. // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 82-123.
132. Бонч-Осмоловский Г. А. Брачные обряды татар горного Крыма / Г. А. /Бонч-Осмоловский / Известия ГРГО. – 1926. – Т. LVIII (58). – Вып. 1. – С. 21-62.
133. Брилев Д. В. Суфизм в Украине: история и современность / Д. В. Брилев // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Вып. 3. – Одесса: Издательский дом «Паллада», 2009. – С. 192-201.
134. Бушаков В. А. Этноним татары во времени и пространстве / В. А.

Бушаков // Qasevet. – 1994. – № 1 (23). – С. 24-29.

135. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы / С. И. Вайнштейн. – М.: Изд-во восточной лит-ры, 1961. – 218 с.

136. Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии / С. И. Вайнштейн. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1991. – 294 с.

137. Варнеке О. До соціально-економічної історії таврійських ногайців / О. Варнеке // Східний світ. – 1929. – № 3(9). – С. 137-146.

138. Варнеке О. Класова боротьба серед ногайців на початку ХІХ ст. / О. Варнеке // Східний світ. – 1994. – № 1-2. – С. 161-164.

139. Васильев Д. В. О «веротерпимости» в Золотой Орде в годы становления государства / Д. В. Васильев // Развитие и взаимодействие национальных культур как фактор стабильности межэтнических отношений в полиэтническом регионе: материалы Всероссийской научно-практической конференции 21-22 ноября 2000 года. – Астрахань, 2000. – С. 87-89.

140. Васильев Д. В. Ислам в Золотой Орде (историко-археологическое исследование) / Д. В. Васильев. – Астрахань, Издательский дом «Астраханский университет», 2007. – 170 с.

141. Васильев Д. В. Мусульманский погребальный обряд в Золотой Орде / Д. В. Васильев. – Астрахань: Астраханский университет, 2007. – 201 с.

142. Васильевский В. Византия и печенеги (1048-1094 гг.) / В. Г. Васильевский // Труды В. Г. Васильевского в 4-х томах. – Т. 1. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1908. – 403 с.

143. Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о Касимовских царях и царевичах / В. В. Вельяминов-Зернов – Ч. 1. – СПб., 1863 – 558 с.; Ч. 2. – СПб., 1864. – 498 с.

144. Викторин В. М. Доисламский («языческий») субстрат как интегрирующий фактор в культуре поликонфессиональных народов Среднего Кавказа (осетины и кабардинцы) / В. М. Викторин // Ислам и народная культура / Отв. ред. В. Н. Басилов, Б.-Р. Логашова. – М., 1998. – С. 213-216.

145. Викторин В. М. Тукли-Баба Шашлы-Адже – святое место астраханских мусульман / В. М. Викторин // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 2. – С. 50-61.
146. Войтович Л. В. Формування кримськотатарського народу: вступ до етногенезу / Л. В. Войтович. – Біла Церква: Вид. Пшонківський О. В., 2009. – 218 с.
147. Возгрин В. Е. Исторические судьбы крымских татар / В. Е. Возгрин. – М.: Мысль, 1992. – 246 с.
148. Возгрин, В. История крымских татар [Текст] : очерки этнич. истории коренного населения Крыма: в 4 т. / В. Е. Возгрин. – 2-е изд., стер. – Симферополь: Крымучпедгиз, 2013. – 870 с.
149. Габриелян О. А. Политические процессы в Крыму (последнее десятилетие XX века) / О. А. Габриелян. – Симферополь: Таврия, 2000. – 160 с.
150. Габриелян О. А. Проблемное поле межэтнической напряженности / О. А. Габриелян // К. В. Коростелина, О. А. Габриелян, А. Д. Шоркин. Межэтническое согласие в Крыму: пути достижения. – Симферополь: ДОЛЯ, 2002. – С. 213-247.
151. Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. / С. Ш. Гаджиева. – М.: Наука, 1976. – 227 с.
152. Гаджиева С. Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев XIX – начала XX в. / С. Ш. Гаджиева. – М.: Наука, 1979. – 173 с.
153. Гайворонский О. Страна Крым. Крымское ханство в лицах и событиях / Гайворонский Олекса. – Симферополь: «Доля», 2004.
154. Галяутдин И. Обряды погребения в Исламе. 200 вопросов-ответов / И. Галяутдин. – Набережные Челны, 2012. – 40 с.
155. Ганкевич В. Ю. Очерки истории крымскотатарского образования (XIX – начало XX вв.) / В. Ю. Ганкевич. – Симферополь: Таврия, 1997. – 163 с.
156. Г-й. И. (Гаспринский И.) Крымские Азизы / И. Гаспринский //

Восточный сборник общества ориенталистов. – Кн. 1. – СПб., 1913. – С. 214-217.

157. Гафуров А. Имя и история: Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь / Алим Гафуров. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – 221 с.

158. Георгиев М. Г. Влияние ислама на традиционный календарь турок / М. Г. Георгиев // Одиссос. Актуальні проблеми історії, археології та етнології. – Одеса: А.С. Фридман, 2010. – Вип 3. – 2011 . – С. 38-40.

159. Герасимова М. М. Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы / М. М. Герасимова, Н. М. Рудь, Л. Т. Яблонский. – М.: «Наука», – 1987. – 251 с.

160. Глухов А. «Тайэлга» / А. Глухов // Материалы по этнографии. – Т. 3. – Вып. 1. – Л.: Издание государственного русского музея, 1926. – С. 95-100.

161. Голден П. Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии / П. Б. Голден // Степи Європи в епоху середньовіччя. – Вип. 6: Золотоординское время. – Донецьк: ДонНУ, 2008. – С. 309-340.

162. Голубовский П. Печенегы, торки, половцы до нашествия татар / П. Голубовский. – К.: Университет, 1884. – 254 с.

163. Гольдциер И. Культ святых в исламе / И. Гольдциер. – М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1938. – 180 с.

164. Гордлевский В. А. Государство Сельджукидов Малой Азии / В. А. Гордлевский // Избранные сочинения. – Т. 1. – М.: Изд-во вост. лит-ра, 1960. – 551 с.

165. Греков Б. Д. Ю. Золотая Орда и её падение / Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. – М.: «Богородский печатник», 1998. – 368 с.

166. Григорьянц В. Исламский фактор в Крыму. О некоторых особенностях процесса «возрождения ислама» (1989-1999 гг.) / В. Григорьянц // Крымская правда. – 2000. – 14 декабря.

167. Григорьянц В. К вопросу об этноконфессиональных аспектах

процесса интеграции крымскотатарских репатриантов в украинский социум / В. К. Григорьянц // Этнография Крыма XIX-XX вв. и современные этнокультурные процессы. Материалы исследований. – Симферополь, 2002. – С. 29-35.

168. Гримич М. В. Матеріали наукової експедиції для вивчення етнічної історії та етнокультури населення Криму / М. В. Гримич // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка : Історія. – 2003. – Вип. 67. – С. 27–49.

169. Грушевський М. Історія України-Русі: В 11 т., 12 кн. / М. Грушевський. – Т. 4. – К.: Наукова думка, 1993 – 535 с.; Т. 7. – К.: Наукова думка, 1995. – 624 с.

170. Гудзий Н. Мотив усеченной головы в татарской легенде об Азисе / Н. Гудзий // Известия Таврической ученой архивной комиссии. – 1919. – № 56. – С. 98-108.

171. Дашкевич Я. Р. Українська Бопланіана // Боплан Гийом Левассер де. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воен. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 209-232.

172. Демидов С. М. Туркменские овляды / С. М. Демидов. – Ашхабад, «БІЛЫМ», 1976. – 196 с.

173. Демидов С. М. Суфизм в Туркмении (эволюция и прежитки) / С. М. Демидов. – Ашхабад, «БІЛЫМ», 1978. – 176 с.

174. Джангужин Р. Ислам в политической жизни Украины / Р. Джангужин // Центральная Азия и Кавказ. – 2001. – № 2 (14). – С. 163-168.

175. Дмитриевский М. Картина Крыма или краткое описание татар и других народов в Таври живущих... / М. Дмитриевский // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 140-152.

176. Добролюбский А. О. Могильники средневековых кочевников в междуречье Днестра и Дуная / А. О. Добролюбский // Памятники древней

истории Северо-Западного Причерноморья. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 85-92.

177. Добролюбский А. О. Кочевники Северо-Западного Причерноморья в эпоху средневековья / А. О. Добролюбский. – К.: Наукова думка, 1986. – 140 с.

178. Добролюбский А. О. Погребальные памятники Буджакской Орды / А. О. Добролюбский, Л. В. Субботин, С. П. Сегеда // Средневековые памятники Днестровско-Прутского междуречья. – Кишинев: Штиинца, 1988. – С. 131–144

179. Домбровский Фр. Дуа / Франц Домбровский // Одесский вестник. – 1847. – № 51. – 25 июня.

180. Домбровский Ф. Очерк хозяйственного быта татар степной полосы Крыма / Франц Домбровский // ЗОСХЮР на 1850-й г. Одесса, 1850. – Июль. – № 7, август. – № 8 // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 159-170.

181. Дорошенко Д. Нариси історії України / Д. Дорошенко. – Т. 1. – К.: Глобус, 1991. – 231 с.

182. Думбровский М. И. Жилища крымских горных татар / М. И. Думбровский // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С.175-186.

183. Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар / П. Дьяченко // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 187-201.

184. Дьячкова Г. С. Традиции и инновации в питании чукчей-оленоводов в XX веке / Г. С. Дьячкова // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. / Отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. – М.: «Наука», 2001. – С. 262-270.

185. Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII-XIV вв. / В. Л. Егоров. – М.: Наука, 1985. – 245 с.
186. Егоров В. Л. Основные направления развития культуры Золотой Орды / В. Л. Егоров // Поволжье и сопредельные территории в средние века. Труды ГИМ. – Вып. 135. – М.: «Тиссо-Полиграф», 2002. – С. 79-84.
187. Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления / Д. Е. Еремеев. – М.: Политиздат, 1990. – 288 с.
188. Ефимов А. В. Опыт реконструкции погребального обряда крымских татар (по материалам полевых этнографических исследований) / А. В. Ефимов // МАИЭТ. – Вып. 3. – Симферополь: Таврия, 1993. – С. 198-201.
189. Житецкий И. А. Астраханские калмыки (наблюдения и заметки) / И. А. Житецкий. – Астрахань: Тип. «Астраханского листка», 1892. – 214 с.
190. Жуковская Н. Л. Центральная Азия / Н. Л. Жуковская // Этнография питания стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1981. – с. 120-139.
191. Засодимский П. В. Татары-ногаи Ставропольской губернии / П. В. Засодимский // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. – М.-СПб.: Издание поставщиков Его Императорского Величества, 1899. – Том. VII. – Ч. II – С. 58-92.
192. Засыпкин Б. Н. Памятники архитектуры крымских татар / Б. Н. Засыпкин // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 210-232.
193. Захарова И. В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии. Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана / И. В. Захарова // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Каз. ССР. – Т. 8. – Алма-Ата, 1960. – С. 32-65
194. Иванов В. А., Кригер В. А. Курганы кыпчакского времени на

Южном Урале / В. А. Иванов, В. А. Книгер. – М.: «Наука», 1988. – 89 с.

195. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.

196. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов / [Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайрединова З. З.]. – Симферополь: Элиньо, 2009. – 432 с.

197. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. – Т. 1. – М.: Вост. лит., 2006. – 655 с.

198. Исламоведение: Пособие для преподавателя / [Э. Р. Кулиев, М. Ф. Муртазин, Р. М. Мухаметшин и др.]; Общ. ред. М. Ф. Муртазин. – М.: Изд-во Моск. исламского ун-та, 2008. – 416 с.

199. Исламская идентичность в Украине / [А. В. Богомолов, С. И. Данилов, И. Н. Семиволос, Г. М. Яворская] / Пер. с укр. – Изд. 2-е, доп. – К.: ИД «Стилос», 2006. – 200 с.

200. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. – М.: «Наука», 1986. – 572 с.

201. Казанский К. К. Определение составных частей бузы и положение ее в ряду спиртных напитков. Диссертация на степень доктора медицины / К. К. Казанский. – СПб., 1890. – 60 с.

202. Казахи. Историко-этнографическое исследование. / Редак. Г. Е. Тайжанова; Ред. коллегия: М. К. Козыбаев, Кх. А. Аргынбаев, М. С. Муқанов. – Алматы: Казахстан, 1995. – 350 с.

203. Калмыков И. Х. Ногайцы: Историко-этнографический очерк / И. Х. Калмыков, Р. Х. Керейтов, А. И.-М. Сикалиев. – Черкесск: Ставропольское книжное издание, 1988. – 233 с.

204. Карамзин Н. М. История государства Российского: В 3 кн. / Н. М. Карамзин. – Кн. 2. – Т. 5-6. – М.: Книга. – 1989. – 616 с.

205. Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе / Ю Кардави / Пер. М. Саляхетдинова. – М.: Андалус, 2004. – 335 с.

206. Кедрин И. Хозяйственные очерки Крыма. Отузская долина / И. Кедрин // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, «Доля», 2005. – С. 240-249.

207. Керейтов Р. Х. К вопросу о близости родоплеменного состава ногайцев и родственных им народов / Р. Х. Кедрин // ЭО. – 1999. – № 6. – С. 41-52.

208. Керейтов Р. Х. Реликты древних обычаев в этикете ногайцев и некоторые их аналогии у других народов / Р. Х. Кедрин // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (Тезисы 1-й общекавказской конференции). – Пятигорск, 1997. – С. 79-80.

209. Керейтов Р. Х. Пережитки обрядов вызывания дождя у ногайцев / Р. Х. Кедрин // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований. 1978-1979 гг. Тезисы докладов – Уфа, 1980. – С. 158-159.

210. Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность / Г. М. Керимов. – М.: Наука. –1978. – 223 с.

211. Кёппен П. И. Описание Туакской пещеры в Крыму / П. И. Кёппен // Труды высочайше утвержденного Вольного общества любителей российской словесности. – 1821. – Ч. 14. – С. 220-249.

212. Кирюшко М. І. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу / М. І. Кирюшко, О. Є. Бойцова. – К.: Світогляд, 2005. – 300 с.

213. Кирюшко М. Іслам у контексті політичної історії Криму / М. Кирюшко // ІПЕНД. – Наукові записки. – Вип. 6. – К., 1999. – С. 120-129.

214. Кирюшко М. Етнозберігаюча роль ісламу в житті тюркомовних народів України / М. Кирюшко. // Наукові записки ІПЕНД НАН України. – 1999. – № 8. – С. 138 – 148.

215. Книга аль-Джаназа ва-ль-Истифада мин хаза (Книга о джаназа) / Сост. и пер. с араб. А. Муслимов; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. – Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. – 208 с.

216. Кляшторный С. Г. Степные империи: рождение, триумф, гибель // Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. – С. 7-180.
217. Кобищанов Ю. М. Империя Джучидов / Ю. М. Кобищанов // Очерки распространения исламской цивилизации. – Т. 2. Эпоха великих мусульманских империй и Каирского Аббасидского халифата (середина XIII – середина XVI вв.). – М.: «Росспэн», 2002. – С. 13-130.
218. Коваленко И. М. Священная природа Крыма: Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма / И. М. Коваленко / Под ред. В. Е. Борейко; Киев. эколого-культ. центр, Симферопол. гор. молодеж. обществ. орг. «О-во геоэкологов». – К., 2001. – 96 с.
219. Кон Ф. За пятьдесят лет / Ф. Я. Кон // Собр. соч; Всесоюз. о-во политкаторжан и ссыльно-поселенцев –Т 3. – Экспедиция в Сойотию – М.: Изд-во Всесоюз. о-ва политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. – 296 с.
220. Кондараки В. Х. Обычаи крымских татар / В. Х. Кондараки // Одесский вестник. – 1858. – № 68, 69 (апрель).
221. Кондараки В. Х. Обряды крымских татар. Погребение / В. Х. Кондараки // Николаевский вестник. – 1865. – №72.
222. Кондараки В. Х. Подробное описание Южного берега Крыма / В. Х. Кондараки. – Николаев, 1867. – 143 с.
223. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма / В. Х. Кондараки. – СПб., 1875. // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «ДОЛЯ», 2005. – С. 250-279.
224. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма: Исторические картины Крыма. Этнография Тавриды / В. Х. Кондараки. – М.: Типогр. им. В. И. Чичерина, 1883.– 282 с.
225. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского / А. Н. Кононов. – М. – Л: Изд. АН СССР, 1958. – 193 с.
226. Корнис. Краткий обзор положения ногайских татар, водворенных в

Мелитопольском уезде Таврической губернии / Корнис // Телескоп, журнал современного просвещения, издаваемый Н. Надеждиным. – Ч. XXXIII. – М.: тип. Н. Степанова, 1836. – С. 3-23, 210-230, 269-297.

227. Кочекаев Б.-А. Б. Ногайские отношения в XV-XVIII вв. / Б.-А. Б. Кочекаев. – Алма-Ата, Наука, 1988. – 272 с.

228. Крюкова Н. Мусульманські святині Криму як об'єкт релігійного поклоніння / Н. Крюкова // Філософські обрії. – Науково-теоретичний журнал. – 2007. – № 18. – С. 212-227.

229. Кудряшов К. В. Половецкая степь / К. В. Кудряшов. – М.: ОГИЗ-Географгиз, 1948. – 170 с. – (Записки Всесоюзного географического общества. Новая серия. Т. 2).

230. Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX-XI вв / Б. Е. Кумеков. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 156 с.

231. Куртаметова Ф. Н. Обряды жизненного цикла крымских татар / Ф. Н. Куртаметова // Материалы научно-практической конференции традиционной национальной культуры Кубани: состав, отношения, проблемы. – Краснодар, 1991. – С. 95-99.

232. Куртаметова Ф. Н. Состав свадебной обрядности крымских татар (конец XIX – начало XX вв.) / Ф. Н. Куртаметова // Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани. – Белореченск, 1994. – С. 33-42.

233. Куртаметова Ф. Н. Похоронно-поминальная обрядность крымских татар (по материалам полевых этнографических исследований) / Ф. Н. Куртаметова // Фольклорно-этнографические исследования этнических культур Краснодарского края. – Краснодар, 1995. – С. 45-55.

234. Куртиев Р. Крымские татары: этническая история и традиционная культура / Рефат Куртиев. – Симферополь: Б. и, 1998. – 152 с.

235. Куртиев Р. И. Календарные праздники и обряды крымских татар / Р. И. Куртиев // Крымский музей. – № 1 – Симферополь, 1994. – С. 89-94.

236. Куртиев Р. И. Календарные обряды крымских татар. [Текст] /

Р. И. Куртиев – Симферополь: Крым. учеб.-пед. гос. изд., 1996. – 64 с.

237. Куфтин Б. А. Южнобережные татары Крыма / Б. А. Куфтин // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / Авт.- сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: «Доля», 2005. – С. 280-324.

238. Кушнир В. Г. Письменные сведения о скотоводстве ногайцев Северного Причерноморья / В. Г. Кушнир // Тезисы второй областной историко-краеведческой научно-практической конференции, посвященной 200-летию основания Одессы и 25-летию создания украинского общества охраны памятников истории и культуры. – Одесса, 1991. – С. 114-115.

239. Кушнир В. Г. Етнографічні записки Евлії Челебі про Північне Причорномор'я / В. Г. Кушнір // Евлія Челебі. Книга подорожі. Північне Причорномор'я. – Одеса: Гермес, 1997. – С. 3-5.

240. Лебедева Э. И. Кулинарное искусство народов Крыма. [Текст]: подароч. изд. / Э. И. Лебедева – Симферополь: [б. и.], 2004. – 484 с.

241. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

242. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с. (Серия «Психология без границ»).

243. Лезина И. Н. Словарь-справочник тюркских-родоплеменных названий / И. Н. Лезина, А. В. Суперанская / Науч. ред. Б. Х. Кармышева; РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Центр русских исследований, 1994. – 466 с. – (Б-ка российского этнографа).

244. Люшкевич Ф. Д. Этнографическая группа ирони / Ф. Д. Люшкевич // Занятия и быт народов Средней Азии. – Л. Наука. Ленингр. отд-ние, 1971. С. 36–71

245. Максуд Р. Ислам / Максуд Рукайя / Пер. с англ. В. Новикова – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. – 302 с.

246. Малиновский Б. Научная теория культуры. Scientific Theory of

Culture / Бронислав Малиновский / Пер. И. В. Утехин. – 2-е изд. испр. – М.: ОГИ (Объединенное Гуманитарное Издательство), 2005. – 184 с.

247. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия / Бронислав Малиновский / Пер. с англ. Magic, Science, and Religion. Вступ. статьи Р. Редфилда и др. – М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.

248. Малов Н. М. Религия в Золотой Орде / Н. М. Малов, А. Б. Малышева, А. И. Ракушин. – Саратов: изд-во Саратов. ун-та, 1998. – 128 с.

249. Малышева Н. В. Погребальный обряд / Н. В. Малышева, Н. Н. Волощук // Крым. Соцветие национальных культур. Традиции, обычаи, праздники, обряды. – Симферополь: Бизнес-информ, 2003. – С. 380-383.

250. Манкеев А. О различном употреблении ногайцами молока в пищу / А. О. Манкеев // Земледельческая газета. – 1852. – №104.

251. Маркс Н. Азис (бахчисарайская легенда) / Н. Маркс // ИТУАК. – 1918. – № 54. – С. 260-264.

252. Меметов А. М. Крымские татары: историко-лингвистический очерк / А. М. Меметов. – Симферополь: Ана юрт, 1997. – 54 с.

253. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма: (С древнейших времен по XVIII в.) / Т. М. Михайлов. – Новосибирск, Наука. Сиб. отд., 1980. – 320 с.

254. Монастырлы Х. (Н.) А. Азизы у татар / Х. А. Монастырлы // Третья учебная экспедиция Симферопольской мужской гимназии: Симферополь и его окрестности / Sost F. Ф. Лашков. – Симферополь, 1890. – С. 66-68.

255. Муратова Э. С. Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения / Э. С. Муратова. – Симферополь: ЧП «Элиньо», 2008. – 240 с.

256. Муратова Э. С. Крымские мусульмане: взгляд изнутри (результаты социологического исследования) / Э. С. Муратова. – Симферополь: Элиньо, 2009. – 52 с.

257. Муратова Э. Возрождение ислама в Крыму (Политологический анализ процесса) / Э. Муратова // Ислам і Україна: Роботи учасників Першого

Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського. – К.: Ансар Фаундейшн, 2005. – С. 175-214.

258. Мусійко Н. Історичні передумови та особливості поширення ісламу в Україні / Н. Мусійко // Іслам і Україна: Роботи учасників Першого Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського. – К.: Ансар Фаундейшн, 2005. – С. 215-227.

259. Мухамедьяров Ш. Ф. Іслам в Криму «Боги Тавриды» / Ш. Ф. Мухамедьяров // Очерки истории религий народов Крыма. – Севастополь, 1996. – С. 172-190.

260. Новосельский А. А. Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. / А. А. Новосельский. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – 447 с.

261. Новосельский А. А. Совместная борьба русского и украинского народов против турецко-татарских захватчиков / А. А. Новосельский // Доклады и сообщения Института истории АН СССР. Вып. 2. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – С. 14-25.

262. Новосьолова Ю. Традиційне харчування кримських татар / Ю. Новосьолова // Матеріали 64-ї звітної студентської наукової конференції історичного факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. – Одеса, 2008. – С. 33-37.

263. Огудин В. Л. Мумия святого в Макшеватской пещере / В. Л. Огудин // Ислам и народная культура / Отв. ред. В. Н. Басилов, Б.-Р. Логашова. – М., 1998. – С. 190-202.

264. Огудин В. Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования / В. Л. Огудин // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 63-79.

265. Озенбашлы Э. Крымцы / Э. Озенбашлы // Сборник работ по истории, этнографии, языку крымских татар. – Симферополь: Озенбаш, 1997. – 62 с.

266. Очерки истории и культуры крымских татар / Под ред. Э. Чубарова.

– Симферополь: Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2005. – 208 с.

267. Паламарчук С. В. Забытая земля: историческая область Бессарабия / С. В. Паламарчук. – Одесса: «Астропринт», 2008. – 288 с.

268. Перетякович Г. Поволжье в XV-XVI вв. Очерки из истории края и его колонизации / Г. Перетякович. – М.: Грачев, 1877. – 331 с.

269. Петраш Ю. Г. Ислам: происхождение, вероучение, современность (Философско-культурологический взгляд) / Ю. Г. Петраш. – М.: Республика, 2005. – 350 с.

270. Петрунь Ф. О. Нове про татарську старовину Бозько-Дністрянського степу / Ф. О. Петрунь / З зауваженнями проф. С. Дложевського // Східний світ. – 1928. – № 6. – С. 155-175.

271. Петрунь Ф. О. Ханські ярлики на українській землі. До питання про татарську Україну / Ф. О. Петрунь // Східний світ. – 1928. – № 2. – С. 170-185.

272. Петрунь Ф. О. Степове Побужжя в господарським та військовим укладі українського пограниччя / Ф. О. Петрунь // Журнал науково-дослідних кафедр м. Одеси. – Т. 2. – № 2. – Одеса, 1925.

273. Плетнева С. А. Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях / С. А. Плетнева // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1958. – № 62. – с. 151-226.

274. Плетнева С. А. Печенеги, торки, половцы / С. А. Плетнева // Степи Евразии в эпоху средневековья / Археология СССР. Отв. ред. тома С. А. Плетнева – М.: Наука, 1981. – С. 213-222.

275. Плетнева С. А. Половецкие каменные изваяния / С. А. Плетнева. – М.: Наука, 1974. – 200 с.

276. Плетнева С. А. Половцы / С. А. Плетнева. – М.: Наука, 1990. – 204 с.

277. Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. – М.: Вост. лит., 2003. –

336 с.

278. Полканова А. Ю., Полканов Ю. А. Реликтовые особенности этнокультуры крымских караимов / А. Ю. Полканова, Ю. А. Полканов // Крымские караимы. Историческая территория. Этнокультура. – Симферополь: Издательство «Доля», 2005.

279. Поляков С. П. Этническая история Северо-Западной Туркмении / С. П. Поляков. – М., Изд-во Моск. ун-та, 1973. – 197 с.

280. Потапов Л. П. Пища алтайцев (этнографический очерк) / Л. П. Пища алтайцев // Сборник Музея археологии и этнографии. – Вып. 14. – М.-Л.: Наука, 1953. С. 37-71.

281. Пропп М. В. Исторические корни волшебной сказки / М. В. Пропп / Научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. – М.: Издательство «Лабиринт», 2000. – 336 с.

282. Радде Г. Крымские татары / Г. Радде / Вступительная статья, общая редакция и комментарии Г. Бекировой. – К.: ИД «Стилос», 2008. – 112 с.

283. Расовский Д. А. Половцы / Д. А. Расовский // *Seminarium Kondakovianum*. – Т. 7-8. – Praha, 1935-1938. – С. 1-23, 161-184.

284. Розинка Н. О. Поховальна обрядовість кримських татар (за матеріалами етнографічної експедиції) / Н. О. Розинка // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. Етнокультура сучасного Криму. – Вип. 67. – К., 2003. – С. 54-60.

285. Рославцева Л. И. Крымские татары : историко-этнографическое исследование / Л. И. Рославцева. – М. : МАКС Пресс, 2008. – 334 с.

286. Руденко С. И. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза / С. И. Руденко // Казаки. Антропологические очерки под ред. С. И. Руденко. – Л.: Изд-во Л. АН СССР, 1927. – С. 7-32.

287. Савинов Д. Г. Древнетюркские племена в зеркале археологии / Д. Г. Савинов // Степные империи древней Евразии / С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. – С. 181-342.

288. Салмин А. Народная обрядность у чувашей / А. К. Салмин. –

Чебоксары: ЧГИГН, 1994. – 339 с.

289. Самойлович А. Н. Об изменениях в 12-летнем животном цикле у некоторых турецких племен / А. Н. Самойловича // ИТУАК. – 1913. – № 49. – С. 133-138.

290. Сафаргалиев М. Г. Ногайская Орда во второй половине XVI века / М. Г. Сафаргалиев // Сб. науч. работ Мордовского пединститута / Отв. ред. Я. Д. Бетяев. – Саранск, 1949. – С. 32-56.

291. Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды / М. Г. Сафаргалиев // Ученые записки Мордовского гос. университета. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1960. – Вып. 11. – 276 с.

292. Сейтмететова Ш. Изысканная крымскотатарская кухня / Ш. Сейтмететова. – Бахчисарай, 2008. – 59 с.

293. Селезнев А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева, И. В. Белич. – М.: Изд. дом Марджани, 2009. – 216 с.

294. Сергеев А. А. Ногайцы на Молочных водах (1790-1832). Исторический очерк / А. А. Сергеев // ИТУАК. – № 48. – Симферополь, 1912. – С. 1-144.

295. Сергеев А. Уход таврических ногайцев в Турцию в 1860 году / А. Сергеев // ИТУАК. – № 49. – Симферополь, 1913. – С. 178-222.

296. Скальковский А. А. Хронологическое обозрение истории Новороссийского края. 1730-1823 / А. А. Скальковский. – Ч. 2. – С. 1796-го по 1823-й год. – Одесса: Городская типография, 1838. – 349 с.

297. Скальковский. А. А. О ногайских татарах, живущих в Таврической губернии / А. А. Скальковский // ЖМНП. – Санкт Петербург, 1843. – Ч. 40 – От. 2. – С. 105-190.

298. Скальковский А. А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Статистический очерк / А. А. Скальковский. – Одесса: Тип. Т. Неймана и Ко, 1848. – 156 с.

299. Скальковский А. А. Опыт статистического описания

Новороссийского края/ А. А. Скальковский. – Ч. 1. География, этнография и народоисчисление Новороссийского края. – Одесса: тип. Л. Нитче, 1850. – 366 с.

300. Скальковский А. А. О ногайских колониях Таврической губернии / А. А. Скальковский // Памятная книга Таврической губернии. – Вып. 1. – Симферополь, 1867. – С. 358-412.

301. Скальковский А. О. Історія Нової Січі, або останнього коша запорозького / А. О. Скальковський. – Дніпропетровськ: Січ, 1994. – 678 с.

302. Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века / В. Д. Смирнов. – СПб.: Университетская типография, 1887. – 824 с.

303. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Глеб Павлович Снесарев. – М: Наука, 1969. – 336 с.

304. Соболева О. В. Звичаї місцевого паломництва в традиційній культурі кримських татар / О. В. Соболева // Наукові записки КУТЕП. – Серія «Філософські науки». – Вип. 7. – 2010. – С. 104-114.

305. Соболева О. Мусульманські святині Криму: походження та складові культу поклоніння / О. Соболева // Краєзнавство. – № 3. – 2012. – С. 33-41.

306. Соболева О. В. Весілля кримських татар: традиційні форми та трансформації / Олена Соболева. – Біла Церква: Вид. Пшонківський О. В., 20015. – 360 с.

307. Соболева О. Колективні молитви «дуа»: до проблеми відтворення сучасного «побутового» ісламу кримських татар / О. Соболева // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів, 2015. – С.159–171.

308. Советская историческая энциклопедия. В 16 томах. – Т. 14. – Танах – Фелео / Гл. ред. Е. М. Жуков. – М.: Советская энциклопедия, 1973. – 524 с.

309. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика: 2-е изд., доп. / Отв. ред. Э. Р. Тенишев. – М.: «Наука», 2001. – 822 с.

310. Степанов В. Єгор Шевельов. Народні татарські вірування / В. Степанов, А. Шабашов // Неопалима купина. – 1995. – № 5-6. – С. 233–242.

311. Степи Евразии в эпоху средневековья // Археология СССР / Отв. ред. тома С. А. Плетнева. – Т. 18. – М.: Наука, 1981. – 305 с. – (Серия «Археология СССР с древнейших времён до средневековья»).
312. Субботин Л. В. Археологические древности Буджака. Курганы у сел Вишневое и Белолесье / Л. В. Субботин, А. Н. Дзиговский, А. С. Островерхов. – Одесса, 1998. – 173 с.
313. Субботін Л. В. Археологічні пам'ятки у верхів'ях рік Великий та Малий Катлабух / Л. В. Субботін, А. В. Шабашов, О. В. Кореняко // ЗІФ. – Вип. 15. – 2004. – С. 47-63.
314. Сызранов А. В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае / А. В. Сызранов // ЭО. – 2006. – № 2. – С. 127-143.
315. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
316. Татищев В. Н. Избранные произведения / В. Н. Татищев. – Л.: Наука, 1979. – 467 с.
317. Татищев В. Н. История Российская: в 7 т. / В. Н. Татищев. – Т. 3, 4. – М.-Л., 1964; Т. 5. – М.-Л.: Изд. Акад. наук СССР, 1965. – 343 с.
318. Токарев С. А. Религия и история народов мира / С. А. Токарев. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
319. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
320. Традиционная пища как выражение этнического самосознания / Рос. АН., Ин-т этнологии, антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2001. – 293 с.
321. Трепавлов В. В. История Ногайской Орды / В. В. Трепавлов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. – 752 с.
322. Трепавлов В. В. «Орда самовольная»: кочевая империя ногаев XV-XVII вв. / В. В. Трепавлов. – М.: Квадрига, 2013. – 224 с.
323. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Дж. С. Тримингэм / Пер. с англ. А. А. Ставинской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. –

М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. – 480 с.

324. Тугутов И. Е. Пища южных бурят / И. Е. Тугутов // СЭ. – 1957. – № 3. – С. 77-87.

325. Туймова Г. Р. Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи : дис. ... канд. иск. : 17.00.02 / Г. Р. Туймова – Москва, 2008. – 209 с.

326. Тюркские народы Крыма. Караимы. Крымские татары. Крымчаки / Отв. ред. С. Я. Козлов, Л. В. Чижова. – М.: «Наука», 2003. – 459 с.

327. Уразманова Р. К. «Мусульманские» обряды в быту татар / Р. К. Уразманова // ЭО. – 2009. – № 1. – С. 13-26.

328. Усманов М. А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII-XVI веков / М. А. Усманов // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма / Г. Ким, Г. Гирс, Е. Давидович (ред.) – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. – С 177-185.

329. Фёдоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники / Г. А. Фёдоров-Давыдов. – М.: Изд-во МГУ, 1966. – 274 с.

330. Фёдоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды / Г. А. Фёдоров-Давыдов. – М.: Изд-во МГУ, 1973. – 177 с.

331. Фёдоров-Давыдов Г. А. Статистические методы в археологии / Г. А. Фёдоров-Давыдов. – М.: «Высшая школа», 1987. – 216 с.

332. Фиельструп Ф. А. Молочные продукты питания турков-кочевников Ф. А. Фиельструп // Казаки. Сб. статей антропологического отряда казахстанской экспедиции Акад. Наук СССР. Исслед. 1927 г. / Ред. С. И. Руденко. – Л.: Академия Наук СССР, 1930. – с. 263-302 – (Серия Казакстанская).

333. Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп/ Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2002. – 300 с.

334. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь / Джеймс Джордж Фрэзер / Пер. с англ. М. К. Рыклина. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 767 с.
335. Хайрединова З. З. Возникновение и развитие Таврического магометанского духовного правления (конец XVIII – начало XX вв.) / З. З. Хайрединова // Ісламська цивілізація: історія та сучасність. Роботи учасників четвертого та п'ятого Всеукраїнських конкурсів ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського. – К.: Ансар Фаудейшн, 2013 – С. 71-84.
336. Хайрудинов М. А. Этнопедагогика крымскотатарского народа: Монография / М. А. Хайрудинов. – К.: Наук. Світ, 2002. – 335 с.
337. Хайрудинов М. А. Мудрость веков (Традиционное мусульманское воспитание) / М. А. Хайрудинов. – Ч. 2. – Симферополь: Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2000. – 192 с.
338. Хайрудинов М. А. Этикет крымских татар. Эдепнаме / М. А. Хайрудинов, С. М. Усеинов. – Симферополь: ИД «Тезис», 2010. – 304 с.
339. Хазанов А. М. Социальная история скифов: Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей / А. М. Хазанов. – М., Наука, 1975. – 343 с.
340. Халикова Е. А. Мусульманские некрополи Волжской Болгарии X – нач. XIII вв. / Е. А. Халикова. – Казань: Изд-во КГУ, 1986. – 159 с.
341. Ханские усыпальницы и надгробные надписи // Вторая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии в Бахчисарай. – Симферополь, 1888. – С. 42-44.
342. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие / Э. Хаара-Даван // На стыке континентов и цивилизаций. Из опыта образования и распада империй X-XVI вв. / Составитель Муслимов И. Б. – М.: Инсан, 1996. – С. 245-250.
343. Таня Ал Харири-Вендель. Символы ислама / Т. Ал Харири-Вендель / Пер. с нем. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2005. – 288 с.

344. Хартахай Ф. Исторические судьбы крымских татар / Ф. Хартахай. Ст. 1 // Вестник Европы. – 1866. – Год 1. – Т. 2 (июнь). – (Отд.1) – С. 182–236; Ст. 2 // Вестник Европы. – 1867. – Год 2. – Т. 2 (июнь). – (Отд.3) – С. 140–174.

345. Хафуз М. Э. Поминальный обряд караимов / М. Э. Хафуз // Къасевет. – (Симферополь), 1991. – № 1/21. – С. 18.

346. Хмарський В. М. А. О. Скальковський – археограф / В. Хмарський; ред.: А. Д. Бачинський; НАН України, Ін-т укр. археографії ім. М. С. Грушевського // Історія української археографії: персоналії. – К.: Б. в., 1994. – 32 с. – (Проблеми едиційної та камеральної археографії; Вип.21; Вип.3. Історія української археографії: Персоналії).

347. Хмарський В. М. Археографічна діяльність Одеського товариства історії і старожитностей / В. М. Хмарський. – Одеса, Астропринт, 2002. – 399 с.

348. Хмарський В. М. З історії розвитку археографії на Півдні України: Аполлон Скальковський / В. М. Хмарський // ЗІФ. – 1998. – Вип. 6. – 318 с.

349. Хисматуллин А. А. Суфизм / А. А. Хисматуллин. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. – 192 с.

350. Хоменко М. М. Релігія і релігійність кримських татар та деякі тенденції їхнього відродження (за матеріалами польових досліджень) / М. М. Хоменко, О. П. Гончаров // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. Етнокультура сучасного Криму. – Вип. 67. – 2003. – С. 6-10.

351. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Антропонимия и религиозные верования ногайцев Буджакской Орды / О. А. Худайбердыева // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Одесса: Издательский дом: «Паллада», 2008. – Вып. 2. – С. 119-126.

352. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Религиозные верования

ногайцев Буджакской Орды / О. А. Худайбердыева // Матеріали 64-ї звітної студентської наукової конференції історичного факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. 22 квітня 2008 р. – Одеса, 2008. – С 56-60.

353. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Особенности погребального обряда у крымских татар / О. А. Худайбердыева // XIII Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції (22–23 жовтня 2009 року). – К., 2009. – С. 50–52.

354. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Материалы к словарю личных имен ногайцев Северного Причерноморья / О. А. Худайбердыева // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Одесса: Издательский дом «Паллада», 2009. – Вып. 3. – С. 134-155.

355. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Мусульманские предписания в системе питания крымских татар / О. А. Худайбердыева // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. – СПб., 2011. – С. 546-552.

356. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Религиозные верования ногайцев Северного Причерноморья в записках путешественников / О. А. Худайбердыева // Revista de etnologie și culturologie / Academia de Științe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie / Col. red. Svetlana Procop – Chișinău: Notograf Prim SPL, 2010. – Volumul VII. – S. 54-58.

357. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. До питання вивчення ісламських настанов в системі харчування кримських татар / О. А. Худайбердыева // ЗІФ. – Вип. 22. – 2011. – С. 28-38.

358. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Концепция словаря личных имен ногайцев Северного Причерноморья и Приазовья / О. А. Худайбердыева // Культура народов Причерноморья. – 2009. – № 174,

Т. 2. – С. 69-71.

359. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Особенности погребального обряда у крымских татар / О. А. Худайбердыева // XIII Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції (22–23 жовтня 2009 року, м. Київ). – К., 2009. – С. 50–52.

360. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. История ислама в Буджаке / Худайбердыева О. А. // Исламська цивілізація: історія та сучасність «Іслам в Європі: вчора, сьогодні, завтра». Роботи учасників IV та V всеукраїнських конкурсів ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського. – К., 2013. – С. 115-132.

361. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. «Бытовой» ислам у крымских татар / Худайбердыева О. А. // Аль-Калям. Збірка наукових праць УЦД. Бібліотека ісламознавства. – Вип. 1. – Донецьк: Донбас, УЦД, 2013. – С. 313-331.

362. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. К проблеме изучения религиозных верований ногайцев Буджакской Орды // Аль-Калям. Збірка наукових праць УЦД. Бібліотека ісламознавства. – Вип. 2. – Донецьк: Донбас, УЦД, 2013. – С. 101-109.

363. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Деякі особливості сучасної кримськотатарської антропонімії / О. А. Худайбердыева // Етнічна культура в глобалізованому світі. Збірка наукових праць Першої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених, присвяченої 20-річчю кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І. І. Мечникова – Одеса: Освіта України, 2013. – С. 196-206.

364. Червонная С. М. Ислам в Крыму: история и современность / С. М. Червонная // Людина і світ. – 1998. – № 3. – С. 5-9.

365. 384. Червонная С. М. Возвращение крымскотатарского народа: проблемы этнокультурного возрождения / С. М. Червонная // Крымскотатарское национальное движение. – Т. 4.: 1994-1997 годы / Под

ред. М. Н. Губогло. – М.: ЦИМО ИЭА РАН., 1997. – 342 с

366. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин / Л. А. Чибиров / Под ред. Ю. Ю. Карпова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 711 с.

367. Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. 190-летию основания села посвящается / [А. В. Шабашов, М. М. Червенков, Л. В. Суботтін та ін.]. – Одесса: Астропринт, 2003. – 792 с. – (Сер.: Материалы и исследования по этнографии балканских этнических сообществ Украины).

368. Чуваши: этническая история и традиционная культура / В. П. Иванов, В. В. Николаев, В. Д. Димитриев. – М.: ДИК 2000. – 100 с.

369. Чурлу М. Живительная стихия. Родники, фонтаны и колодцы в Крыму / М. Чурлу // Qasevet. – 1998. – № 261. – С. 30-36.

370. Шабашов А. В. К локализации поселений ногайцев Буджакской Орды в начале 19 века / А. В. Шабашов // Етнографічні дослідження населення України. (Матеріали Першої Всеукраїнської етнологічної конференції студентів та молодих вчених, лютий 1996 рік). – Одеса, 1996. – С. 85–87.

371. Шабашов А. В. Гадание по бараньей лопатке как этнокультурный феномен / А. В. Шабашов // Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования. (Сборник научных работ, посвященный 60-летию В. Н. Станко). – Одесса, 1997. – С. 344–353.

372. Шабашов А. В. Племена монгольского происхождения в составе Буджакской орды / А. В. Шабашов // Цырендоржиевские чтения – 2006. Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты. Сборник научных статей. – К., 2006. – С. 373–389.

373. Шабашов А. В. Ногайские поселения Буджака 1770–1807 годов / А. В. Шабашов // Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах. – Вып. 2. – Одесса, 2006. – С. 7–23.

374. Шабашов А. В. Центральноазиатские древности Буджака (к вопросу

о соотношении родоплеменного состава ногайцев Буджакской Орды и государства кочевых узбеков) / А. В. Шабашов // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – Вып. 1. – Одесса: Издательский дом «Паллада», 2007. – С. 114-131.

375. Шабашов А. В. Новое в изучении животного календаря у крымских татар / А. В. Шабашов // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Одеса, 26 жовтня 2007 р.). – Одеса, 2007. – С. 309–313.

376. Шабашов А. В. До питання вивчення форм релігійної практики у мусульманських народів Північного Причорномор'я / А. В. Шабашов, О. А. Худайбердієва // ЗІФ. – Вип. 19. – 2008. – С. 132-140.

377. Шабашов А. В. Три, семь, тридцать семь... сроки поминальных дней у крымских татар в сравнительном освещении / А. В. Шабашов, О. А. Худайбердыева // Проблемы исторической регионалистики. Материалы Международной научно-практической конференции. 30 марта 2010. – Часть II. – Чебоксары, 2010. – С. 3-16.

378. Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев / И. М. Шаманов // СЭ. – 1971. – № 5. – С. 108-117.

379. Щепетов В. А. О питании татар Южного берега Крыма. Диссертация на степень доктора медицины / В. А. Щепетов. – СПб., 1886. – 72 с.

380. Эбубекирова Н. Традиционная крымскотатарская кухня. [Текст]: научно-популярная литература / Н. Эбубекирова; Бахчисарайский историко-культ. заповедник; Музей истории и культуры крымских татар. – Симферополь : Тарпан, 2004. – 32 с.

381. Энвер Ш. Архаичные элементы народной свадебной обрядности и обычаев крымтатар / Ш. Энвер // Къасевет. – (Симферополь), 1990. – № 1. – С. 16.

382. Jenver Sh. Реликтовые представления в родильных обрядах и

ритуалах крымтатар / Ш. Энвер // Къасевет. – (Симферополь), 1990. – № 3/19. – С. 8.

383. Jenver Sh. Доисламские реликты в погребальных обрядах и обычаях крымтатар / Ш. Энвер // Къасевет. – (Симферополь), 1990. – № 3/20. – С. 7-8.

384. Эрнст К. Суфизм: Мистический ислам / Карл Эрнст / Пер. с англ. М. Р. Платоновой. – М.: Эксмо, 2012. – 416 с.

385. Этнография питания стран зарубежной Азии: опыт сравнительной типологии / Ответ. ред. С. А. Арутунов; Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1981. – 256 с.

386. Яблонский Л. Т. Типы погребального обряда на мусульманских городских некрополях Золотой Орды / Л. Т. Яблонский // Вестник МГУ. Серия историческая. – № 2. – М., 1975. – С. 75-84.

387. Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків у трьох томах / Д. І. Яворницький. – Т. 1. – К., Наукова думка, 1990. – 578 с.

388. Ярлыкапов А. А. «Народный ислам» и мусульманская молодежь Центрального и Северо-Западного Кавказа / А. А. Ярлыкапов // ЭО. – 2006. – № 2. – С. 59-74.

389. Ярлыкапов А. А. Обряд вызывания дождя у ногайцев / А. А. Ярлыкапов // Ислам и народная культура / Отв. ред. В. Н. Басилов, Б.-Р. Логашова. – М., 1998. – С. 172-182.

390. Ящуржинский Х. П. Семейная жизнь, свадебные и погребальные обряды у татар / Х. П. Ящуржинский // Попов А. Н. Вторая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии в Бахчисарай и его окрестности. – Симферополь, 1888. – С. 44-46.

391. Bennigsen A., Lemerrier-Quellejays Ch. La Grande Horde Nogai et le problème des communications entre l'Empire Ottoman et l'Asie Centrale en 1552-1566 / A. Bennigsen, Ch. Lemerrier-Quellejays // Turcica. – Vol. 8. – Fasc. 2. – Paris, Strasbourg, 1976. – P. 203-236.

392. Bennigsen A., Berindei M. Astrakhan et la politique des steppes nord pontiques (1587-1588) / A. Bennigsen, M. Berindei // Harvard Ukrainian Studies. –

Cambridge, 1980. Vol. 3-4. Pt. 1. P. 71-91.

393. DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition / D. DeWeese – Pennsylvania: Penn State Press, 1994. – 638 p.

394. Durkheim Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie / Emile. Durkheim. – Paris: Les Presses universitaires de France, 1968. – 647 p.

395. Kurat A. N. Peçenek tarihi / A. N. Kurat. – Istanbul, 1937. – 186 p.

396. Schmidt W. Völker und Kulturen / W. Schmidt. – Vena, 1937.

397. Sokol E. Nogai Horde / E. Sokol // The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History. – Vol. 25. N. Y., 1981. – P. 38-42.

398. The Encyclopaedia of Islam. – Leiden, 1960-2005 (Vol. 12).

399. Vasari I. Az Arany Horda / I. Vasari // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани 1223–1556. – Казань, Институт истории АН РТ, 2002. – С. 193-207.

IV. АВТОРЕФЕРАТИ ДИСЕРТАЦІЙ

400. Бойцова О. Є. Іслам в Криму: національно-релігійна ідентифікація кримських татар: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: 09.00.11 «Релігієзнавство» / Олена Євгенівна Бойцова. – К., 2000. – 16 с.

401. Гізер С. М. Ногайські племена на південному заході України (кінець XV-XVII ст.): автореф. дис. на здобуття ступеня канд. іст. наук: 07.00.01 – «Історія України» / Сергій Миколайович Гізер. – Одеса, 2002. – 20 с.

402. Гоман Ю. О. Походження та етнополітичний розвиток причорноморських ногайців в XIII – XVI ст.: автореф. дис. на здобуття ступеня канд. історичних наук: 07.00.02 – «Всесвітня історія» / Юрій Олексійович Гоман. – К., 2002. – 20 с.

403. Грибовський В. В. Ногайські орди Північного Причорномор'я у XVIII – на початку XIX століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня

канд. іст. наук: 07.00.01 – «Історія України» / Владислав Володимирович Грибовський. – Запоріжжя, 2006. – 19 с.

404. Добролюбский А. О. Кочевники нач. IX – XIV вв. на западе степного Причерноморья (проблемы этнического и социального развития по археологическим данным): автореф. дисс. на соискание науч. степени канд. ист. наук. – К.: ИА АН УССР, 1981. – 18 с.

405. Крюкова Н. В. Паломництво до святих місць України (на матеріалах кримського регіону): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.12 – «Українознавство»/ Наталія Василівна Крюкова. – К., 2008. – 16 с.

406. Огудин В. Л. Природные места поклонения в религиозных представлениях современного населения Ферганы: автореф. дисс. На соискание ученой степени докт. ист. наук. – М., 2003. – 19 с.

407. Паламарчук С. В. Територіальні структури Дунай-Дністровського межиріччя (кінець XIV – середина XVII ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: 07.00.01 – «Історія України» / Світлана Василівна Паламарчук – Одеса, 2005. – 19 с.

408. Ракушин А. И. Мусульманство у золотоордынских кочевников Нижнего Поволжья в XIII-XIV веках: автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. ист. наук: 07.00.02 – «Отечественная история» / А. И. Ракушин. – Саратов, 1998. – 18 с.

409. Смирнов І. О. Кочове населення на південному заході України (кінець IX – перша половина XVI ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: 07.00.01 – «Історія України» / Ігор Олександрович Смирнов. – Одеса, 1999. – 20 с.

410. Соболева О. В. Весільна обрядовість кримських татар в другій половині XX – на початку XXI століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: 07.00.05 – «Етнологія»/ Олена Володимирівна Соболева. – К., 2009. – 19 с.

411. Яблонский Л. Т. Население средневековых городов Поволжья (по

материалам мусульманских могильников): дисс. ...канд. ист. наук / Л. Т. Яблонский. – М., 1980. – 190 с.

412. Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев в XX веке (историко-этнографическое исследование): автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук: 07.00.07 – «Этнография, этнология и антропология» – М., 1999. – 27 с.

V. ЭЛЕКТРОННИ РЕСУРСИ

413. Азизова Н. Р. Поминки у юртовских татар: [Электронный ресурс] / Н. Р. Азизова // http://xacitarخان.narod.ru/uk_iskealu.htm

414. Бердыев М. Очерки по исламской культуре Туркменистана: [Электронный ресурс] / М. Бердыев http://www.cac.org/journal/12-1997/st_11_berdiev.shtml

415. Бушаков В. А. Календарный праздник крымских татар Дервиза в сравнительном освещении: [Электронный ресурс] / В. А. Бушаков // <http://turkology.tk/library/143>

416. Викторин В. М. Ауля и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани): [Электронный ресурс] / В. М. Викторин // <http://turkolog.narod.ru/info/1296.htm>

417. Кумис <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%BC%D1%8B%D1%81>

418. Попов А. Симферопольская мужская казенная гимназия: <http://www.zverozub.com/index.php?r=9&a=756&l=1>

419. Сапожников І. В. Південна Україна середини XVIII ст. у працях Шарля де Пейсонеля: [Электронный ресурс] / І. В. Сапожников http://www.cossackdom.com/articles/s/sapozhnikov_pesonel.htm

420. Свадебные обряды крымских татар [Электронный ресурс] // http://www.mtss.ru/?page=toy_kryim

421. Урусханов Алихан. Похороны в Исламе и проблема нововведений: [Электронный ресурс] / А. Урусханов // http://www.ingushetia.org/islam/publ/osnovi_islama/526.html

Додаток 1

Запитальник «Релігійна культура кримських татар»

Загальні відомості:

1. П. І. Б?
2. Рік народження
3. Ваша освіта, посада, професія
4. Хто Ви за національною приналежністю? Хто за національною приналежністю Ваші батьки?
5. Де Ви народилися? Де народилися Ваші батьки?
6. До якої етнографічної групи Ви відноситеся (ногъай (степовий), орта шивэй (тат, гірський), яли бойлу (південнобережний), інше) ?

Мусульманська релігійність:

7. Хто Ви за релігійною приналежністю?
8. Ви вважаєте себе мусульманином тому що Ваші батьки мусульмани або тому що Ваші переконання співпадають з доктриною Ісламу?
9. На вашу думку, чи можна бути кримським татариним, але не бути мусульманином?
10. Чи знайомі Ви з основними обов'язками мусульманина? Якщо знайомі, назвіть їх.
11. Чи вірите ви в потойбічне життя?
12. Чи здійснюєте Ви намаз? Якщо здійснюєте, то як часто? Удома або в мечеті?
13. Чи робите Ви «дува»? Розкажіть про це.
14. Які мусульманські свята Ви знаєте?
15. Які відмічаєте? Як?
16. Чи даєте Ви релігійний податок (закят, садака)? Кому і як?
17. Яких харчових заборон Ви дотримуетесь?
18. Чи обов'язковий у Вас обряд обрізання? Як його відмічають?
19. Хотіли б Ви вивчати арабську мову і знати основні положення

ісламу?

20. До якого напрямку ісламу відносяться кримські татари?

21. Чи довіряєте Ви мусульманським служителям культу?

Народні вірування:

22. Чи вірите Ви в існування духів? Що Ви про них знаєте?

23. Чи звертаєтеся Ви за допомогою до народних цілителів? З яких приводів? Розкажіть про них і їх лікарську практику.

24. Які ворожіння поширені у кримських татар? Розкажіть про них.

25. Розкажіть про 12-річний тваринний календар у кримських татар (назви років, повір'я, що пов'язані з ними та ін.)

26. Розкажіть все що Ви знаєте про Азіз-баба.

Міжконфесійні стосунки:

27. Як Ви вважаєте, які релігії ближчі, а які – менш близькі до ісламу?

28. Як Ви ставитеся до представників інших релігій?

29. Які зв'язки між мусульманами і представниками інших релігій існують у Вашому колі (виробничі (по роботі), змішані шлюби, дружба, спільне відзначання свят)?

30. Які з цих зв'язків Ви схвалюєте, а які ні?

31. Як Ви вважаєте, які риси (побутові, психологічні) властиві представникам немусульманських релігій (християни, іудеї, караїми)?

32. Чи існують в Криму конфлікти на релігійному підґрунті?

Антропонімія:

33. Які у кримських татар найбільш поширені особисті імена (чоловічі, жіночі)?

34. Як звали Ваших батька і матір, дідусів і бабусь?

35. Чи знаєте Ви чому Вам дали Ваше ім'я? Розкажіть про це.

36. Як обирають імена новонародженим у кримських татар?

37. Які у вас існують прикмети та повір'я, пов'язані з вибором імені?

38. Які імена прийнято давати близнюкам чи двійнятам?

Додаток 2

Словник особистих імен північнопричорноморських ногайців

А

Абдулл, ОІ: *Абдул-Аджи / Абдулл-хаджи* (Скальк.), КОІ: *Абдувелі Смаїлов / Абдуллвелі Смаїлов* (Серг.) *Абдулл + Велі*.

Араб. *Абдулла* ('*ābd Allāh*) الله دءء «раб Аллаха», або – скорочена форма від імен, в яких перша частина складається з компонента «Абдул», наприклад, *Абдулкарім* ('*ābd al - Karīm*) مرڪا دءء «раб Щедрого», *Абдулджаміл* ('*ābd al -Ġamīl*) دءء ليمجلا «раб Доброго».

Абдуллвелі, ОІ: *Абдувелі Смаїлов / Абдуллвелі Смаїлов* (Серг.). Складається з двох компонентів арабського походження: '*ābd* دءء «раб» і *Ūalī* ىلو «друг, близький до (Аллаха)», «святий»: '*ābd al - Ūalī* دءء ىلو «раб друга, близького до (Аллаху)».

Абубекір, ОІ: *Абубекір мурза Сеїтов / Абубекір-мурза Сеїтов* (Серг.). Складається з двох компонентів арабського походження: куньї '*Abū* ويا «батько (такого-то)», яка в особистих іменах може втрачати самостійне значення, а також або імені *Бекір* – тюрк. варіанту араб. *Bakr* رڪب – імені Абу Бакра ас-Сіддіка – першого праведного халіфа (632-634), або імені *Bāqir* رقاب «той, який вивчає, осягає», яке є прізвиськом шиїтського імаму Мухаммада ібн Алі.

Аділь, ОІ: *Аділь-мурза Дівеев* – ватажок Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер), *Аділ-Байрактар / Аділь-байрактар* (Скальк.) «*Аділь-прапорносець*», КОІ: *Аділь Гірей мурза Аксаков / Адільгірей-мурза Акъсаков* (Серг.) *Аділь + Гірей*.

Араб. '*Ādil* لءاء «справедливий», епітет мусульманських правителів.

Азу, КОІ: *Азубай Оразашев* (Серг.) *Азу + Бай*.

Тюрк. *azuу* та под. (фонетич. співпадає з сер.-кипч., узб. діал. Хорезм. *azu.*, чаг. *azu*) «ікло» (тварини), «корінний зуб». Мотиви номінації неясні.

Азубай, ОІ: *Азубай Оразашев* (Серг.) *Азу + Бай*.

Ай, КОІ: *Ай-Демір* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер) «місяць» + «залізо», *Айнас мурза Джанаєв* (Серг.) *Джанъ* + «місяць», КФ, ОІ (?): *Сатемір мурза Канаєв* (Серг.), *Канай мурза Султан Мурат беев* (Серг.), можливо, *Къанъ* + «місяць».

Тюрк. *aj* «місяць». «За язичницькими уявленнями, дітям, які народилися в повний місяць, зазвичай давали імена, що містять у своєму складі компонент *aj* «місяць». Пізніша метафоризація значення: «місяць» → «красивий, гарненький, милий, щасливий». У північнокавказьких ногайців зафіксований в якості особистого імені.

Айвас, ОІ: *Калігерей мурза Айвас Гадмієв* (Серг.).

Можливо, з перс. *'Aṣad* ضواء «заміна».

Айдар, ОІ: *Aidar Kastangaly* / *Айдар Костанъгъалы* (Бауер) (*костангали* – ногайська родова назва), тобто аул *Айдара* з роду *костангали*, *Айдар-оглу* (Скальк.) «син *Айдара*».

Араб. *Ḥajdar* حيدر «лев» – прізвисько четвертого праведного халіфа Алі бен Абі Таліба (656-661), з характерним для багатьох тюркських діалектів відпаданням *h* в анлауті.

Айдемір, ОІ: *Ай-Демір* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер) «місяць» + «залізо».

Айнас, ОІ: *Айнас мурза Джанаєв* (Серг.).

Можливо, з араб. *'Anas* سنا «радість, веселість».

Акъ, ОІ: *Ack Mursa* / *Акъ-мурза* (Бауер), *Акъ-мурза* – бей племені Орак-оглу Буджакської Орди в 1807 р. (Скальк.), КОІ: *Akaraman Agi* / *Акъараманъ-агъа* (Бауер) «білий, щасливий, благословенний» + «заповітна мрія», *Akbasch* / *Акъбаш* (Бауер) «білий, щасливий, благословенний» + «голова», *Ак-Бута* / *Акъбута* (Скальк.) «біле верблюденя», *Ackbolat* / *Акъболат* (Бауер) «білий, щасливий, благословенний» + «булат, сталь», *Акамбет мурза Канбулатов* / *Акъмамбет-мурза Къанъбулатов* (Серг.) «білий, щасливий», «благословенний» + *Мамбет*, *Aksakal* / *Акъсакъал* (Бауер) «білобородий».

Тюрк. *aq* букв. «білий», з метафоризацією «щасливий»,

«благословенний» (білий колір мав магічне значення у тюрко-монгольських народів, з ним пов'язується усе чисте, світле, добре) або «довгожитель», «щоб дожив до старості».

Акъай, КОІ (?), КФ: *Ібрагім Сарсакаєв* (Серг.). Гаплогенетика від тур. *сарсак* «розбитий, втомлений, слабкий» + *акъай* «старший родич чоловічої статі» = *сарсакъакъай* > *сарсакъай*.

Тюрк. *ака* / *ақа* «старший родич чоловічої статі» + гук. аф. -*j*.

Акъараманъ, ОІ: *Akaraman Agi* / *Акъараманъ-агъа* (Бауер) «білий, щасливий, благословенний» + *Arman*.

Акъбаши, ОІ: *Akbasch* / *Акъбаши* (Бауер) «білий, щасливий, благословенний» + «голова» – «світлоголовий», «світловолосий», «сивий» (дане новонародженій дитині за особливостями зовнішнього вигляду або як прізвисько за тим самим мотивом) або ім'я з благим побажанням: «щоб дожив до сивого волосся, до старості».

Акъболат, ОІ: *Akbolat* / *Акъболат* (Бауер) «білий, щасливий, благословенний» + «булат, сталь».

Акъбута, ОІ: *Ак-Бута* / *Акъбута* (Скальк.) «білий верблюду».

Акъмамбет, ОІ: *Акамбет мурза Канбулатов* / *Акъмамбет-мурза Къанъбулатов* (Серг.) «білий, щасливий, благословенний» + *Мамбет*.

Акъсакъ, КФ, ОІ (?): *Аділь Гірей мурза Аксаков* / *Адільгірей-мурза Акъсаков* (Серг.).

Тюрк. (кр.-тат., тур. та ін.) *aksak* / *aqsaq* «кульгавий».

Акъсакал, ОІ: *Aksakal* / *Акъсакъал* (Бауер) «білобородий».

Алакъаз, КФ, ОІ (?): *Мамбет Алаказов* (Серг.).

Ймовірно, з тюрк. *ала* «строкатий, плямистий (про масть тварин)» і *qaz* «гусак» – «строкатий гусак».

Алємиши, ОІ: *Alemschi* / *Алємиши* (Бауер).

Можна запропонувати два варіанти етимології цього імені: 1. гаг. *аллем* / *алле* / *аллелем* «здається, мабуть, напевно», тат., баш. *алле* + зменшув. аф. -ши. Можливо, прізвисько людини, яка часто вживала це слово. 2. араб. 'Ālim

ءم «той, що знає, обізнаний», епітет мусульманських правителів + зменшув. аф. - ši.

Алі, ОІ: *Alebei* / *Алі-беї* (Бауер), *Алі-бек* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер), *Ali Mursa* / *Алі-мурза* (Бауер), *Алі Мурза* / *Алі-мурза* (Серг.), *Almaga* / *Алі-агъа* (Бауер), у зв'язку з тим, що по карті Бауера це ногайське поселення (в районі сучасного с. Задунаївка) розташоване в декількох кілометрах на захід від річки *Аліяга*, зберігало цю назву й досі, *Алмага* Бауера слід вважати викривленим від *Аліяга*, а останнє – злиттям від антропоніма *Алі-агъа*, *Аліяга* / *Алі-агъа* (гідр.), *Менглі Алі-Байрактар ага* (Серг.), *Tschawschali* / *Чауш-Алі* «старшина Алі», *Калі Герей-мурза* / *Къалігерей-мурза* (Серг.), відома каз. форма імені Алі – *Калі*, КОІ: *Бегалі-Ага* / *Бегалі-агъа* – посол від молочанських ногайців у Буджакську Орду в 1807 р. (Серг.) «бек, правитель» + *Алі*, *Аліпаша мурза Мамбет беєв* (Серг.) *Алі* + *паша*, *Калігарей мурза Коразов* / *Къалігерей-мурза Къоразов* (Серг.) *Къалі* + *Герей*, *Юсуф-Алі-хаджи* / *Юсуфалі-хаджи* (Скальк.), *Юсуф* + *Алі*.

Араб. 'Alī *علي* «вищий», «могутніший» – ім'я четвертого праведного халіфа Алі бен Абі Таліба (656-661).

Аліпаша, ОІ: *Аліпаша мурза Мамбет беєв* (Серг.) *Алі* + *паша*.

Аллавгат, ОІ: *Аллавгат мурза Ораков* / *Аллавгат-мурза Ораков* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Ареламбет, ОІ: *Ареламбет мурза Сатєєв* (Серг.).

Етимологія не з'ясована, друга частина, ймовірно, – скор. від *Мамбет*.

Асанъ, ОІ: *Asan Aga* / *Асанъ-агъа* (Бауер), *Gadgi Assan* / *Гаджи Ассанъ* (Бауер), *Асан-Ефендій* / *Асанъ-ефенді* – кадї молочанських ногайців на початку XIX ст. (Серг.). Порів. *Гассан*.

Араб. *Hasan* *حسن* «добрий, хороший» – ім'я старшого сина четвертого праведного халіфа Алі бен Абі Таліба, онука пророка Мухаммада.

Аталикъ, КОІ: *Аталик-улу* (Скальк.) «син вітчима».

Тюрк. *atalyq* < *ata* «батько» + аф. - *lyq*, «нерідний батько, вітчим».

Аталикъ-улу, ОІ: *Аталик-улу* (Скальк.) «син вітчима».

Тюрк. *atalyq* < *ata* «батько» + аф. - *lyq*, «нерідний батько, вітчим» і *улу* тюрк.-кипч. «син» (*ул*) в ізафетній формі. Можливо, дано дитині, яка народилася у нерідного батька (який взяв у дружини вагітну жінку). Подібні ситуації в житті кочівників, в яких набіги і умикання жінок були повсякденним явищем, були досить типові. Так, в монгольській «Сокровенній оповіді» розповідається, що предок Чингізхана – Бодончар в одному з набігів захопив «в полон вагітну жінку», яка незабаром народила сина. «Оскільки його вважали сином чужого племені, то і назвали його Чжадарадай», що, ймовірно, є монгольським варіантом даного імені.

Ашикъ, ОІ: *Aschikeoi* / *Ашикъ-къой* (Бауер) «село Ашика».

З кр.-тат. та ін. *ашикъ* «закоханий, прихильник; поет-пісенник, ашуг, темою пісень якого зазвичай була любов» з араб. *Āšiq* قشياء, той хто «любить, самовідданий».

Ашим, ОІ (?), КОІ (?): *Aschim Gaschi* / *Ашим-гаджи* (Бауер).

Етимологія не з'ясована, про те що це – особисте ім'я (ймовірно, істотно змінене при іншомовній передачі) може свідчити друга частина – тюрк. з араб. «паломник».

Ашим-гаджи, КОІ: *Aschim Gaschi* / *Ашим-гаджи* (Бауер) «Ашим-паломник».

Б

Багъадур, див *Батир*.

Бад /Бати, ОІ: *Бати-мурза* (Серг.), КОІ: *Badseren* / *Бадсерен* (Бауер) «міцний, сильний» + «довге життя».

Бур.-монг. *бата* «міцний, сильний», ім'я онука Чингізхана – *Батия*.

Бадсерен, ОІ: *Badseren* / *Бадсерен* (Бауер).

З бур.-монг. *бата* «міцний, сильний» + *церен /сирен* (з тибет.) «довге життя». Ім'я свідчить про присутність серед буджакських ногайців буддистсько-калмикського етнічного компонента.

Бадур, ОІ: *Vadur* / *Бадур* (Бауер). Можливо, фонетич. варіант від *Батир*.

Бади, КОІ, див *Бадиосманъ*.

Бадиосманъ, ОІ: *Бади-Османъ* / *Бадиосманъ* (Скальк.). Перший компонент – або від араб. *Vadī* ۱۰۰ «Рідкісний», «Чудовий», «Досконалий» (епітет Аллаха), або від *Бад* / *Бати* + *Османъ*.

Бай, КОІ: *Азубай Оразашев* (Серг.) *Азу* + *baj*, *Vaitimir* / *Байтемір* (Бауер) «залізний бай», *Edelbai* / *Еделбай* (Бауер) «велика річка» + *бай*, *Kosyabai* / *Къосибай* (Бауер) «безбородий» + *бай*, *Kurtschak Denisbai* / *Купчак Денізбай* (Бауер) «море (океан)» + *бай*, *Togusbai* / *Тогъузбай* (Бауер) «дев'ятий бай», *Мусюрман Честанбаєв* / *Честанъбай* (Серг.) *Честанъ* + *бай*.

Тюрк. *baj* «багатий, багач», в Центральній Азії, на відміну від титулу імені *бей*, характерного для представників родової верхівки, спадкоємних степняків-аристократів, приєднувалося до імен багачів нечочівницького (сартського) походження, які займалися в основному торгівлею. Широко поширений у північнокавказьких ногайців, як особисте ім'я і компонент особистого імені.

Байтемір, ОІ: *Vaitimir* / *Байтемір* (Бауер) «залізний бай».

Балабанъ, ОІ: *Valaban* / *Балабанъ* (Бауер).

Кр.-тат. та ін. *балабанъ* 1. «великий», 2. «мисливський сокіл».

Банъ, КОІ: *Бантемір* (Скальк.) *Банъ* + «залізо». Можливо, з болг., срб.-хрв. *бан* «пан», «господар», «обласний володар», «батько сімейства» (порів. рус., укр. *пан*). В цьому випадку, встановлюється слов'янський вплив на ногайську антропонімію. Хоча, можливо, це – помилкове написання іншої назви, наприклад, *Къанътемір*.

Банътемір, ОІ: *Бантемір* (Скальк.) *Банъ* + «залізо».

Бати, див. *Бад*.

Батир / **Багъадур**, ОІ: *Batir Mursa* / *Батир-мурза* (Бауер), *Багъадур* (*Батирбей*) – ватажок Буджакської Орди на початку XVII ст. (Гізер), КОІ: *Батир-Казі-ефенді* / *Батиркъазі-ефенді* (Серг.) «богатир» + *къазі*, *Батиршах-Къой* (Скальк.) «село *Батиршаха*» *Батир* + *шах*.

Тюрк. *bayatur / batyr* «герой, богатир, силач, сміливець і т. п.», можливо, монгольського походження.

Батиршах, ОІ: *Батиршах-Къой* (Скальк.) «село *Батиршаха*», *Батир* + *шах*.

Баи, КОІ: *Akbasch / Акъбаи* (Бауер) «біла голова», *Karabasch / Къарабаи* (Бауер) «чорна голова».

Тюрк. *baş* «голова, ватажок».

Баязет, ОІ: *Баязет-бей* (*Бей-Ясиш-бей* ?) / *Баязет-бей* – мурза Едисанської Орди у кінці XVIII ст., «начальник» молочанських ногайців на початку XIX ст. (Серг.).

Тюрк. з араб. *'Abū Jazīd* وَا بِيْزِيْد, де *'Abū* وَا КОІ, що утворює кунью, «батько (такого-то)», проте, у складі багатьох куній власного значення не має + араб. *Jazīd* بِيْزِيْد «дарований».

Бєбє, КОІ: *Bebeul / Бєбє-ул* (Бауер) «син немовляти; син братика».

Можливо, тюрк. *bebe* «немовля», ног. «братик».

Бєбєул, ОІ: *Bebeul / Бєбєул* (Бауер) «син немовляти; син братика».

Бєг, КОІ, Т: *Бєгали-Ага / Бєгали-агъа* – посол від молочанських ногайців у Буджакську Орду в 1807 р. (Серг.) «князь, бек, правитель» + *Алі*. Див *бей*.

Бєгали, ОІ: *Бєгали-Ага / Бєгали-агъа* – посол від молочанських ногайців у Буджакську Орду в 1807 р. (Серг.) «князь, бек, правитель» + *Алі*.

Бей, ОІ: *Bei Mursa / Бей-мурза* (Бауер).

Тюрк. *bej / beg / bek / bij* «князь, бек, правитель», «голова роду або племені», «титул, приєднується до чоловічих імен, надаючи відтінок поваги», в Центральній Азії, на відміну від титулу-імені *бай*, характерного для багатів неочівницького (сартського) походження, які займалися в основному торгівлею, приєднувалося до імен представників родової верхівки, спадкоємних степовиків-аристократів. У північнокавказьких ногайців зафіксований компонент особистого імені *bij*.

Бєкір, ОІ: *Bekirolu / Бєкір-олу* (Бауер) «син Бєкіра», КОІ: *Абубєкір-мурза Сеітов* (Серг.) *Абу* + *Бєкір*.

Або від *Бекір* – тюрк. варіанту араб. *Bakr* بَكْر «міцний, надійний» – імені Абу Бакра ас-Сиддіка – першого праведного халіфа (632-634), або від араб. *Bāqir* بَاقِر «той, який вивчає, осягає», яке було прізвиськом шіїтського імаму Мухаммада ібн Алі.

Бек, КОІ: *Bektasch* / *Бекташ* (Бауер) бек + «камінь», див *бей*.

Бекташ, ОІ: *Bektasch* / *Бекташ* (Бауер) бек + «камінь».

А. Гафуров це ім'я переводить як «міцний як камінь». Хоча така метафоризація слова *бек* і можлива, тут швидше – в основному значенні – «князь, бек, правитель». *Бекташи* також назва суфійського товариства *Бекташия* та етноконфесійної групи тюрків Передньої Азії і Балканського п-ова.

Белкай, ОІ: *Белкай мурза Давєєв* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Беш, КОІ: *Бешидін* (Скальк.) «п'ять вір».

Тюрк. *beş* «п'ять».

Бешидін, ОІ: *Бешидін* (Скальк.), *беш* + *дін* «п'ять вір». Неясно.

Будакъ, ОІ (?): *Vudack* / *Будакъ* (Бауер).

Тат. ОІ *Будаг* «гілка», «нащадок». Можливо, також – родоплемінна назва, порів. з *будак* – узбеки-кипчак.

Бузір, КФ, КОІ (?): *Суюн Тазбузіров* (Серг.) «лисий» + *Бузір*.

Етимологія не з'ясована.

Болат / **Булат**, ОІ: *Bulat Mursa* / *Булат-мурза* (Бауер), КОІ, КФ: *Ackbolat* / *Акъболат* (Бауер) «білий, щасливий», «благословенний» + «булат, сталь», *Kotschbolat* / *Кочболат* (Бауер) «втікати» + «булат, сталь», *Акамбет мурза Канбулатов* / *Акъмамбет-мурза Къанъбулатов* (Серг.) *Къанъ* + «булат, сталь».

Тюрк. з перс. *bolat* < *pūlād* بولاد «булат, сталь».

Бурє, КОІ: *Какбурє мурза Шантеміров* (Серг.) «сизий, сивий вовк».

Тюрк. *böri* «вовк». Вовк – тотем багатьох тюркських народів.

Бурлакъ, ОІ (?): *Burlack Agi* / *Бурлакъ-агъа* (Бауер), *Бурлака* (Скальк.).

Або родова назва, відома у ногайців, або ім'я, утворене від прізвиська – ног. та ін. *бурлакъ* «неодружений хлопець».

Бута, ОІ : *Ак-Бута / Акъбута* (Скальк.), *Акъ + бута* «білий верблюд».

Тюрк. *botu, bota, buta* (тат., баш.) «верблюд, верблюд першого року».

В

Валі, КФ, ОІ (?): *Джаум мурза Валєєв* (Серг.). Порів. *Велі*.

Від араб. *Ḫalī* حَلِي «друг, близький (Аллаху)», «святий».

Велі, КОІ: *Велі-Шах-мурза / Велішах-мурза* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер) *Велі + Шах, Абдувелі Смаїлов / Абдуллвелі Смаїлов* (Серг.) *Абдулл + Велі*. Порів. *Валі*.

Араб. *Ḫalī* حَلِي «друг, близький (Аллаху)», «святий».

Велішах, ОІ: *Велі-Шах-мурза / Велішах-мурза* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер) *Велі + Шах*.

Г

Гадмі, КФ, ОІ (?): *Калігерей мурза Айвас Гадмієв* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Гаджи, ОІ або Т (?): *Gadsche / Гадже* (Бауер), КОІ: *Gadge Batyr / Гаджибатир* (Бауер) «паломник» + «богатир», *Gadgi Assan / Гаджи-Асань* (Бауер) «паломник» + *Асань*, *Ion Gaschi / Ион-гаджи* (Бауер) *Ион + «паломник»*, *Aschim Gaschi / Ашим-гаджи* «*Ашим-паломник*».

Тюрк. з араб. *ḫāǧī* حَادِي / حَادِي «паломник», або почесний титул, який надається людині, яка вчинила паломництво до Мекки, або ім'я людини, яка народилася в місяць паломництва, «утробний паломник». Порів. *Хаджі*.

Газі, КОІ: *Dongasi / Донъгазі* (Бауер) «сукня; штани; халат і т. ін». + *Газі*, *Джиєнгази Ніязов / Джиєньгазі* (Серг.) «племінник / племінниця по сестрі» + *Газі*, *Джелігазі Байрактар-ага* (Серг.) *Джелі + Газі*, *Гусейнгази Байрактар-ага* (Серг.) *Гусейн + Газі*.

Тюрк. з араб. *ǧāzī* غَازِي «воїн за віру», «переможець».

Гассан, ОІ: *Gassin Pağa* / *Гассанъ Пага* (Бауер), *Гассанъ-ходжа* (Скальк.). Див *Асанъ*.

Гірей / *Гєрей*, КОІ: *Хаджи-Гірей-мурза* / *Хаджигірей-мурза* (Серг.) «паломник» + «бритва», «гострий, як бритва», або «паломник» + тюрк.-монг. етнонім *кереіт*, *Калі Гєрей-мурза* (Серг.) *Калі* від араб. *Алі* + «бритва», «гострий, як бритва», або тюрк.-монг. етнонім *кереіт*, *Калігарей мурза Коразов* / *Къалігерей-мурза Коразов* (Серг.) теж, *Калігерей мурза Айвас Гадмієв* (Серг.) теж, *Сагадет Гірей* (*Сегедет Гірей*) / *Сагъадетгірей* (Серг.) «чистий, правильний закон» (?) + «бритва», «гострий, як бритва», або тюрк.-монг. етнонім *кереіт*, *Аділь Гірей мурза Аксаков* / *Адільгірей-мурза Акъсаков* (Серг.) *Аділь* + «бритва», «гострий, як бритва», або тюрк.-монг. етнонім *кереіт*.

Від тюрк. *keräj/ girej/ gäraj* «бритва», «гострий, як бритва», що часто зустрічається в тюркській антропонімії, зокрема, у північнокавказьких ногайців є ім'я *qulyş gerej* «меч-бритва». Багато тюркських антропонімів винили на ґрунті метафоризації значення назви зброї різних видів, зокрема, ще у стародавніх гунів відмічений культ меча, як гострої різальної зброї, до підтипу якого відносилася і бритва – гострий сталевий предмет для гоління, зазвичай у вигляді складного ножа.

Гусейн, КОІ: *Гусейнгази Байрактар-ага* (Серг.) *Гусейн* + *Газі*.

Араб. *Husajn* حُوسَيْن «добрий, хороший», ласк. форма від *Хасан*.

Гусейнгазі, ОІ: *Гусейнгази Байрактар-ага* (Серг.) *Гусейн* + *Газі*.

Д

Давлет, ОІ: *Давлет Мурза Мамбетов* / *Давлет-мурза Мамбетов* (Серг.).

Тур., кр.-тат. та ін. *devlet* «багатство, щастя, держава, країна».

Діві / *Давей*, ОІ, КФ: *Deoi Mürsa* / *Деве-мірза* (Бауер), *Белкай мурза Давєєв* (Серг.), *Давей-мурза* / *Девей-мурза* (Серг.), *Давей мурза Досан Мамбетов* / *Девей-мурза Досан Мамбетов* (Серг.).

Тюрк. *deve* «верблюду» (?).

Деніз, КОІ: *Kiptschak Denisbai* / *Къипчакъ Денъізбай* (Бауер) «море (океан)» + *бай* – «щоб був могутнім, як океан баєм!» з роду *кипчак*.

Тюрк. *täniz* «море (океан)». Ймовірно, в монгольській огласовці - *Чингіз* – ліг в основу імені-титулу великого завойовника.

Денізбай, ОІ: *Kiptschak Denisbai* / *Къипчакъ Денъізбай* (Бауер) «море (океан)» + *бай* – «щоб був могутнім, як океан баєм!». *Къипчакъ* – родова назва ногайців – *кипчак*, «*Денізбай* з роду *кипчак*».

Демір, див. *Темір*.

Дін, КОІ: *Бешдін* (Скальк.) «п'ять вір».

Тюрк. *din* з араб. *dīn* دین «віра».

Дмімал, ОІ: *Дмімал мурза Суюншов* / *Дмімал-мурза Суюншов* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Докуз-бей, ОІ: див. *Тогузбай*.

Дон, КОІ: *Dongasi* / *Донгазі* (Бауер) «сукня; штани; халат і т. п». + *Газі*.

Можливо, від тюрк. *dop* «сукня; штани; халат і т. ін».

Донгазі, ОІ: *Dongasi* / *Донгазі* (Бауер), можливо, «сукня; штани; халат і т. ін». + *Газі*.

Досан, ОІ: *Давей мурза Досан Мамбетов* / *Девей-мурза Досан Мамбетов* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Дж

Джабаши, ОІ: *Джабаши-бей* – глава роду Джамбулат-оглу Буджакської Орди в 1807 р. (Скальк.).

Етимологія не з'ясована.

Джам, ОІ: *Джам-бай* / *Джам-бай* (Скальк.).

Можна запропонувати три варіанти етимології імені. 1. З тюрк. *ġam* «скло»; 2. перекручене від араб. *ġamī* جَمِيءٌ «Всеосяжний, досконалий (Аллаха)»; 3. тюрк. *ġamī* з араб. «п'ятниця», «п'ятнична, соборна мечеть».

Джанъ, ОІ: *Dscham Mursa* / *Джанъ-мурза* (Бауер), КОІ: *Джан-Мамбет* /

Джаньмамбет – володар Буджакської Орди в 1770 р. (Серг.) *Джань* + *Мамбет*, *Dschangsuit* / *Джаньсьют* (Бауер) *Джань* + «молоко», *Dschanysuit* / *Джаньсьют* (Бауер) також, *Kuitschuk Dschangsut* / *Кючюк Джаньсьют* (Бауер) «малий *Джаньсьют*», *Viik Dschangsut* / *Бююк Джаньсьют* (Бауер) «великий *Джаньсьют*», *Dschantimir Mursa* / *Джаньтемір-мурза* (Бауер) *Джань* + «залізо», *Хаджи Темір Джан Байрактар* / *Хаджи Темірджань-байрактар* (Серг.) «залізо» + *Джань*, *Dschantu* / *Джаньту* (Бауер), *Айнас мурза Джанаєв* (Серг.) *Джань* + «місяць».

Тюрк. *ḥān* з перс. *ḡān* ۹۰۰ «душа, милий».

Джаньай, КФ, ОІ (?): *Айнас мурза Джанаєв* (Серг.) *Джань* + «місяць».

Джаньмамбет, ОІ: *Джан-Мамбет* / *Джаньмамбет* – володар Буджакської Орди в 1770 р. (Серг.) *Джань* + *Мамбет*.

Джаньсьют, ОІ: *Dschangsuit* / *Джаньсьют* (Бауер) *Джань* + «молоко», *Dschanysuit* / *Джаньсьют* (Бауер) також, *Kuitschuk Dschangsut* / *Кючюк Джаньсьют* (Бауер) «малий *Джаньсьют*», *Viik Dschangsut* / *Бююк Джаньсьют* (Бауер) «великий *Джаньсьют*».

Джаньтемір, ОІ: *Dschantimir Mursa* / *Джаньтемір-мурза* (Бауер) *Джань* + «залізо».

Джаньту, ОІ (?): *Dschantu* / *Джаньту* (Бауер).

Можливо, від тюрк. з перс. *ḡān* ۹۰۰ «душа, милий» + архаїчний тюрк. аф. - *tu*, що утворює прикметник від основи, – «душевний».

Джапар, ОІ: *Dschapar* / *Джапар* (Бауер).

Араб. *Ḡabbār* ۹۰۰ «Могутній, Всемогутній (епітет Аллаха)».

Джаум, ОІ: *Джаум Хаджи-мурза* – один з п'яти головних мурз Єдисанської Орди в 1770 р. (Серг.), *Джаум мурза Валєєв* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Джаут, ОІ: *Джаут-мурза* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Джелі, КОІ: *Джелігази Байрактар-ага* (Серг.) *Джелі* + *Газі*.

Можливо, від араб. *Ḡalīl* ۹۰۰ «великий, величний».

Джелігази, ОІ: *Джелігази Байрактар-ага* (Серг.) *Джелі* + *Газі*.

Джиєн, ОІ: *Джиєнгази Ніязов / Джиєнъгазі* (Серг.) «племінник по сестрі» + *Газі*, КФ, ОІ (?): *Мустафа Челібий Джиєнальський* (Серг.).

Тюрк. *jegen / ħijen* і т. ін. «племінник по сестрі».

Джиєнгази, ОІ: *Джиєнгази Ніязов / Джиєнгазі* (Серг.) «племінник по сестрі» + *Газі*.

Е

Ес, ОІ: див *Йєш*.

Є

Єдел, КОІ: *Edelbai / Єделбай* (Бауер) *Єдел* + *бай*.

Тюрк. *edel* походить від давньотюркської назви великої річки (звідси тюрк. назва Волги – тат. *Ітіль*, чув. *Атй*).

Єделбай, ОІ: *Edelbai / Єделбай* (Бауер) *Єдел* + *бай*.

І

Ібраїм / Ібрагім, ОІ: *Ibraim Agi / Ібраїм-агъа* (Бауер), *Ібрам Байрактар ага* (Серг.), *Ібрагім Сарсакаєв* (Серг.), КОІ: *Kara Braim / Къараїбраїм* (Бауер) «чорний *Ібраїм*».

Араб. *Ibrāhīm* *إبراهيم* < Аврам (дав.-євр. «батько народів»).

Ікі, КОІ: *Ischeke Mursa / Ішикі-мурза* (Бауер) «споборник, співтовариш» + «два» – «другий товариш».

Тюрк. *iki* «два».

Іляс / Ільяс, ОІ: *Іляс-ага / Іляс-агъа* – посол від молочанських ногайців в Буджакську Орду в 1807 р. (Серг.), *Ільяс-Ефенді / Ільяс-ефенді* (Серг.).

Араб. *Ilyās* *إلياس* < Ілія (дав.-євр. «сила Божа»).

Іса, ОІ: *Isakiui / Іса-кюю* або *Іса-къой* (Бауер) «село *Іси*» або «колодязь *Іси*».

Араб. *Īsā* *إسياء* < пророк Ісус (дав.-євр. «милість Божа»).

Іслам, ОІ: *Islome* / *Іслам* (Бауер), огублення «а» характерно для узбецької та іранської мов, *Іслам-ага* (Скальк.), *Іслям-мурза* – один з п'яти головних мурз Єдисанської Орди в 1770 р. (Серг.), *Іслам-Аджи-кой* / *Іслам-хаджи кьой* (Скальк.) «село *Іслам-хаджи*».

Араб. *Islām* مِلاسا «Іслам», назва релігії.

Ісмаїл /Смаїл, ОІ: *Ismail Mursa* / *Ісмаїл-мурза* (Бауер), *Смаїл мурза Султан Мурат беев* / *Смаїл-мурза Султан Мурат беев* (Серг.), *Ісмаїл мурза Теміров* (Серг.), КФ: *Абдувелі Смаїлов* (Серг.).

Араб. *Ismā'īl* امسا ليه < пророк Ізмаїл (дав.-євр. «бог чує»).

Іон, ОІ: *Ion Gaschi* / *Іон-Гаджи* (Бауер) – *Іон* + «паломник».

Іон, ймовірно, – молд. форма імені *Іван*. Ім'я може свідчити про наявність молдавського етнічного компонента у складі буджакських ногайців.

Іон-Гаджи, ОІ: *Ion Gaschi* / *Іон-Гаджи* (Бауер). *Іон* + «паломник».

Іш, КОІ: *Ischeke Mursa* / *Ішкі-мурза* (Бауер) «другий товариш».

Тюрк. *iş* «споборник, співтовариш». Не менш ймовірно, від родоплемінного назви, порів. *eşige* – киргизи – сари багиш. Див. *Йеш*.

Ішкі, ОІ: *Ischeke Mursa* / *Ішкі-мурза* (Бауер) «другий товариш».

Й

Йеш / Єш / Ес / Іш, ОІ: *Jesch Mursa* / *Йеш-мурза* (Бауер), *Ес-мурза* (Скальк.).

Тюрк. *jes* / *iş* і т. ін. «споборник, співтовариш», таке ім'я давалося, коли у батьків до цього не було дітей, щоб дитина, яка отримала таке ім'я, надалі стала для них товаришем, помічником, або – родоплемінна назва, порів. *es* – казахи-найман, КОІ: *Ischeke Mursa* / *Ішкі-мурза* (Бауер) «другий товариш». Порів. *Іш*.

К

Къадиралі, ОІ: *Кадрали-хаджи* / *Къадіралі-хаджі* (Скальк.), *Къадир* +

Алі.

Къадир, КОІ: *Кадрали-хаджи / Къадіралі-хаджи* (Скальк.), *Къадир* +

Алі.

Араб. *Qādir* رداق «Всемогутній (епітет Аллаха)».

Къазакъ, ОІ: *Kasak Mursa / Къазакъ-мурза* (Бауер).

Тюрк. *qazaq* «козак, який відкочовує, бунтівник», «вільна, незалежна людина, шукач пригод, бродяга», ног. «той, хто йде з батьківщини на заробітки» і т. ін., або тюркська назва українських та російських козаків.

Къазі / Къазу, ОІ, Т (?): *Казу-мурза* (Серг.), *Казу мурза Султан Муратов* (Серг.), КОІ: *Батир-Казі-ефенді / Батиркъазі-ефенді* (Серг.) «богатир» + *къазу*, *Къирумкъазу* (Серг.) *Къръим* + *къазу*.

Тюрк. *qazi* з араб. *gāzī* زاع «суддя», можливо, також від араб. *Kadī* كذاق «той, який веде вірним шляхом (епітет Аллаха)» (порів. чергування *д* ~ *з* в слові *рамазан* ~ *рамадан*).

Къазу, див *Къазі*.

Къай, ОІ: *Meschen Caimursa / Мешен Къай-мурза* (Бауер), *мешен* – назва родового підрозділу ногайців, *Къай-мурза* з роду *мешен*, *Kaitschuk / Кайчук* (з зменш. аф. -чук /-джук), КОІ: *Kai Mambet Bai Mursa / Къаймамбетбай-мурза* (Бауер) *Къай* + *Мамбет* + *Бай*.

Можливо, *кай* – з монг. «змія».

Къаймамбетбай-мурза, ОІ: *Kai Mambet Bai Mursa / Къаймамбетбай-мурза* (Бауер) *Къай* + *Мамбет* + *Бай*.

Къайчук, ОІ: *Kaitschuk / Кайчук* (Бауер) *Къай* + тюрк. зменш. аф. -чук /-джук.

Къалі, відома у казахів форма арабського за походженням імені *Алі*.

Къалімбет, ОІ: *Къалімбет-оглу* (Скальк.) *Къалі* (Алі) + *Мбет*, скор. від *Мамбет*.

Къалмикъ, ОІ: *Kalmıyk Mursa / Къалмикъ-мурза* (Бауер), *Калмік мурза Ораков / Къалмикъ-мурза Ораков* (Серг.).

Тюрк. *qaltuq* «калмик (назва народу)», також як загальна назва з

негативною конотацією: «жорстокий», «жирний» і т. ін. Етимологія етноніма носить дискусійний характер. За однією з гіпотез походить від тюрк. дієслівної основи *qal* – «залишатися» + аф. - *taq* – «залишок, той що залишився», або видозміна від самоназви калмиків *халимаг* / *хальмг* – від дієслова *халихуу* «стрімки, такі, що здійнялися вгору».

Къанъ, ОІ: *Kan Mursa* / *Къанъ-мурза* (Бауер), КОІ, КФ: *Kantemir Mursa* / *Къанътемір-мурза* (Бауер) – ім'я відомого проводиря Буджакської Орди першої половини XVII ст. – *Канъ* + «залізо», *Акамбет мурза Канбулатов* / *Акъмамбет-мурза Къанъбулатов* (Серг.) *Къанъ* + «булат, сталь».

Тюрк. *qan* / *хан* «хан, правитель, проводир, повелитель», при цьому відзначається, що це слово «приєднувалося до імен усіх найближчих родичів очолювала племені». Менш ймовірно, з тюрк. *qan* «кров». У північнокавказьких ногайців зафіксовано як компонент особистого імені.

Къанъай, КФ, ОІ (?): *Сатемір мурза Канаєв* (Серг.), *Канай мурза Султан Мурат беєв* (Серг.).

Можливо, від тюрк. *kün* «сонце» + *aj* «місяць», в російському історичному ономастиконі зареєстровані імена *Кунай*, *Куней*, які порівнюють з татарським *aj kün*. Тюркські імена з компонентами *kün*, *aj* та подіб. зберігають сліди поклоніння давніх тюрків небесним світилам. Імена з компонентами «сонце», «місяць» відомі у північнокавказьких ногайців. Або з *Къанъ* + *ай*.

Къанъбулат, ОІ, КФ: *Акамбет мурза Канбулатов* / *Акъмамбет-мурза Къанъбулатов* (Серг.), *Касай мурза Канбулатов* / *Къасай-мурза Къанъбулатов* (Серг.), *Мамбет Керей мурза Канбулатов* (Серг.) «хан» + «булат, сталь» або «кров» + «булат, сталь».

Къанъбул, ОІ: *Kanbul* / *Къанъбул* (Бауер). Можливо, скор. від *Къанъбулат*.

Къанътемір, ОІ: *Kantemir Mursa* / *Къанътемір-мурза* (Бауер), ім'я відомого вожака Буджакської Орди першої половини XVII ст. «залізний хан» або «кривавий хан».

Къаплан, ОІ: *Karlan* / *Къаплан* (Бауер), *Karlan Jerei* / *Къаплан Йєреї* (Бауер), *Karlan Mursa* / *Къаплан-мурза* (Бауер).

Тюрк. *qarlan* / *karlan* «тигр, леопард, барс, великий хижак сімейства котячих», «щоб був відважним і лютим як тигр». У киргизькому героїчному епосі «Манас» *каплан* (*кабилан*) – традиційне поетичне прізвисько богатиря. Це слово зазвичай означає не конкретного хижака, а великого подібного до тигра звіра взагалі. «Барс» як символ сили і вірності здавна був прозивним ім'ям киргизьких вождів, які нерідко були відомі не лише за іменами власними, але і за прізвиськами. Ця тварина, ймовірно, була присутньою серед тотемів давньотюркських племен.

Къара, ОІ: *Kara-murza* (Серг.), КОІ: *Karabasch* / *Къарабаши* (Бауер) «чорна голова», *Kara Braim* / *Къараїбраїм* (Бауер) «чорний Ібраїм», *Kara Mambet* / *Къарамамбет* (Бауер) «чорний Мамбет», *Kara Magmet* / *Къарамахмет* (Бауер) «чорний Махмет».

Тюрк. *qara* «чорний, могутній».

Къарабаши, ОІ: *Karabasch* / *Къарабаши* (Бауер) «чорноголовий», «темноволосий».

Къараїбраїм, ОІ: *Kara Braim* / *Къараїбраїм* (Бауер) «чорний, могутній» + *Ібраїм*.

Караджа, ОІ: *Karadsche Mursa* / *Караджа-мурза* (Бауер), *Караджа-Бураган* (Скальк.).

Тур. та ін. *karaca* «косуля, олень; чорнуватий, темний».

Карай, ОІ: *Karai Mursa* / *Къарай-мурза* (Бауер).

Тюрк. *qaraj* «караїм», назва народу. Існують дві основні гіпотези етимології цього етноніма: або від дав.-євр. *карай* «читець» (людина, що читає Священне Писання, тобто Старий Завіт), або від тюрк. *qara* «чорний».

Къарамамбет, ОІ: *Kara Mambet* / *Къарамамбет* (Бауер) «чорний, могутній» + *Мамбет*.

Къарамахмет, ОІ: *Kara Magmet* / *Къарамахмет* (Бауер) «чорний, могутній» + *Махмет*.

Карашикюр, ОІ: *Karaschikiur / Къарашекюр* (Бауер) «чорний, могутній»
+ *Шекюр*.

Къасай, ОІ: *Kasai / Къасай* (Бауер), *Kasai Mursa / Къасай-мурза* (Бауер),
Касай-мурза (Серг.), *Касай мурза Канбулатов / Къасай-мурза Канбулатов*
(Серг.), *Къасай мурза Ораков* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Кедер, КОІ: *Kedertambet Mangit / Кедермамбет Мангит* (Бауер), *Кедер*
+ *Мамбет*.

Тюрк. видозміна від араб. *Qādir* قدير «Всемогутній (епітет Аллаха)».

Кедермамбет, ОІ: *Kedertambet Mangit / Кедермамбет Мангит* (Бауер)
Кедер + *Мамбет*.

Кемаль, ОІ: *Кемаль-бек* – мурза Буджакської Орди в першій половині
XVII ст. (Гізер).

Тур. *ketal* з араб. *katāl* كاتال «зрілість, досконалість».

Керей, ОІ: *Мамбет Керей мурза Канбулатов* (Серг.). Див *Гірей*.

Кьок, КОІ: *Какбуре мурза Шантеміров / Кьокбуре-мурза Шантеміров*
(Серг.) «сизий, сивий вовк».

Тюрк. *kök* «синій, сизий, блакитний».

Кьокбуре, ОІ: *Какбуре мурза Шантеміров / Кьокбуре-мурза*
Шантеміров (Серг.) «сизий, сивий вовк».

В киргизькому героїчному епосі «Манас» до його головного героя –
богатиря Манасу постійно застосовується епітет «сивогривий» (*көк тиснуб*).
Він, очевидно, сходить до образу вовка, який з давніх часів шанувався в
якості родоначальника і тотема тюркських народів. Епітет «сивогривий» став
символом хоробрості, сили, непереможності. Цей епітет перекликається з
даним іменем.

Кьоджа, ОІ: *Kocsche Mursa / Кьоджа-мурза* (Бауер), КОІ: *Куле-Коджа /*
Къуликъоджа «його раб» + «чоловік; наречений», «величезний; старий;
дорослий; відомий, знаменитий, почесний» (Скальк.).

Кр.-тат. *кьоджа* «чоловік», тур. *коса* «чоловік; наречений»,

«величезний; старий; дорослий; відомий, знаменитий, почесний», гаг. *шкіра* «чоловік; чоловік (дружини)» «дорослий, літній; відомий, знаменитий», ймовірно, з побажанням бути відомим, знаменитим, або – дожити до старості.

Козель, ОІ: *Козель-Хаджи / Козель-хаджи* (Скальк.).

Від кр.-тат., гаг., тур. та ін. *гузель / гүзель / gözel* «гарний», із закономірним огузо-кипчакським чергуванням *г ~ к* в анлауті .

Къоджимет, ОІ: *Коджимет Аджигельдієв* (Серг.). Ймовірно, від *къоджа* «чоловік; наречений», «величезний; старий; дорослий; відомий, знаменитий, почесний» + *Мет* – стяг. від *Мамбет, Мухаммад*.

Къонкалай, ОІ: *Конкалай Оразашев* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Къораз, КФ, ОІ (?): *Султан Мамбет мурза Коразов* (Серг.), *Калігарей мурза Коразов / Къалігірей-мурза Къоразов* (Серг.).

Можливо, з тур., гаг. *horoz*, кр.-тат. *хораз* «півень».

Къоркъмаз, ОІ: *Korkmas / Къоркъмаз* (Бауер).

З тюрк. дієслівної основи *kork - / qorq* – «боятися» та аф. заперечення - *maz* – «не бійся!», «безстрашний».

Къоси, КОІ: *Kosäbai / Къосибай* (Бауер) «безбородий» + *бай*.

Ймовірно, з кр.-тат. *kosi*, гаг. *kösä* та ін. «безбородий».

Къосибай, ОІ: *Kosäbai / Къосибай* (Бауер) «безбородий» + *бай*.

Къочболат, ОІ: *Kotschbolat / Къочболат* (Бауер) «втікати», «бігти», «уникати, сторонитися, позбавлятися», «віддалятися, йти, проходити» + «сталь, булат».

Къоч, КОІ: *Kotschbolat / Къочболат* (Бауер) «втікати» + «сталь, булат».

Ймовірно, з тюрк. *каç* «втікати», «бігти», «уникати, сторонитися, позбавлятися», «віддалятися, йти, проходити», цей компонент використовувався в іменах позашлюбних дітей (хлопчиків) або ж давався особам чоловічої статі, які перебігли з інших родів-племен.

Кудур, ОІ: *Kudurigliu / Кудур-огли* (Бауер) «син скаженого».

Тюрк. *kudur / kutuz / kuduz* «скажений, шалений, невірноважений, запальний».

Къули, КОІ: *Куле-Коджа / Къуликъоджа* (Скальк.) «його раб» + «чоловік; наречений», «величезний; старий; дорослий; відомий, знаменитий, почесний».

Тюрк. *quli* «його раб».

Къуликъоджа, КОІ: *Куле-Коджа / Къуликъоджа* (Скальк.) «його раб» + «чоловік; наречений», «величезний; старий; дорослий; відомий, знаменитий, почесний».

Къутлукъ, КОІ: *Кутлуг-шах-мурза / Къутлукъшах-мурза* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер).

Тюрк. *qutluq* «той, хто має життєву силу, щастя», «приносить щастя», «благодатний», «благословенний», один з найбільш продуктивних компонентів при утворенні давньотюркських особистих імен.

Къутлугъшах, ОІ: *Кутлуг-шах-мурза / Къутлукъшах-мурза* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер) *Къутлугъ* + *Шах*.

Къизил, ОІ: *Кизил-Бай-Къой / Къизил-бай кой* (Скальк.) «село бая *Къизила*».

Тюрк. *quzul* «червоний».

Къири́м, КОІ: *Крімкази / Къири́мкъази* (Серг.) *Къири́м* + *къази*.

Ймовірно, від тюрк. *Qurut* «Крим», назва п-ова, його етимологія не з'ясована.

Къири́мкъази, ОІ: *Крімкази / Къири́м* (Серг.) *Къири́м* + *къази*.

М

Мамай, ОІ, КФ: *Мамай-мурза* – один з п'яти головних мурз Єдисанської Орди в 1770 р. (Серг.), *Мамай мурза Мамаєв / Мамай-мурза Мамаєв* (Серг.), *Юсуп мурза Мамаєв* (Серг.), *Мамай* (Скальк.).

Тюрк. *tata* – етимологія цього імені залишається не до кінця з'ясованою, але найбільш визнана зводить його до терміну спорідненості *tata* «старший

родич і чоловічої, і жіночої статі» + гук. аф. - j. У північнокавказьких ногайців зустрічається ім'я *tataş* = *tata* + зменш. аф. - ş.

Мамбет, ОІ, КФ: *Мембет-Казадже* / *Мамбет Казадже* (Скальк.), *Мамбет Керей мурза Канбулатов* (Серг.), *Давлет Мурза Мамбетов* / *Давлет-мурза Мамбетов* (Серг.), *Давей мурза Досан Мамбетов* / *Девей-мурза Досан Мамбетов* (Серг.), *Мамбет Алаказов* (Серг.), *Mambetsche* / *Мамбетче* (Бауер) (форма з тюрк. зменш. аф. - çe), *Султан Мамбет мурза Коразов* (Серг.), *Аліпаша мурза Мамбет беєв* (Серг.), *Мусса мурза Мамбет беєв* (Серг.), КОІ: *Акамбет мурза Канбулатов* / *Акьмамбет-мурза Къаньбулатов* (Серг.) «білий, щасливий, благословенний» + *Мамбет*, *Джан-Мамбет* / *Джаньмамбет* – володар Буджакської Орди в 1770 р. (Серг.) «душа, милий» + *Мамбет*, *Kai Mambet Bai Mursa* / *Къаймамбетбай-мурза* (Бауер) «змія» + *Мамбет* + *бай*, *Kara Mambet* / *Къарамамбет* (Бауер) «чорний Мамбет», *Kedertambet Mangit* / *Кедермамбет Мангьит* (Бауер), *Ortambet Mursa* / *Ортамбет-мурза* (Бауер), скор. від *Ураз-Мухаммад*, *Rostambet* / *Росмамбет* (Бауер).

Стяг. форма від імені пророка Мухаммада, араб. *Muhammad* محمد «хвалений, той, що прославляється».

Мамбетче, ОІ: зменш.-ласк. (за допомогою аф. -че) від Мамбет.

Манчир, ОІ (?): *Mantschÿr* / *Манчир* (Бауер). Можливо, змінене від перс. *Манучер* < *Manūchehr* مانوچههر «з роду Ману».

Махмет, КОІ: *Kara Magmet* / *Къараммахмет* (Бауер) «чорний Махмет».

Махмет – стяг. форма від імені пророка Мухаммада, араб. *Muhammad* محمد «хвалений, той, що прославляється».

Мемі, ОІ: *Meti Aga* / *Мемі-агъа* (Бауер).

Ймовірно, скор. від *Мемет* – скор. від *Мухаммед*.

Менглі, ОІ: *Менглі Алі-Байрактар ага* (Серг.), можливо, *Менлелі-Ага-Нокус* / *Менглі-ага Нокус* (Скальк.).

Тюрк. *menlig* «той, що має родимку (родимки)», що у тюрків вважалося ознакою щасливої долі, з іншого боку, є відомості про те, що, якщо дитина

при народженні вже отримала ім'я, а згодом виявилася у нього родима пляма, йому дають друге ім'я з цим компонентом, інакше вважалося, що родимі плями можуть поширитися на усе тіло і обличчя дитини.

Мрас / Мірас / Мурас, ОІ: *Мрас-Челебі / Мрас-челебі* – посол від молочанських ногайців в Буджакську Орду в 1807 р. (Серг.), *Мірас Юнусов* (Серг.) двічі, *Мурас Мурза* (Серг.).

Можливо, з чаг. *tiras* «спадок».

Мурат, ОІ, КФ: *Канай мурза Султан Мурат беев* (Серг.), *Sultan Murat / Султан Мурат* (Бауер) *Султан + Мурат*, *Смаїл мурза Султан Мурат беев / Смаїл-мурза Султан Мурат беев* (Серг.) теж, *Казі мурза Султан Муратов* (Серг.), *Султан Мурат-авли* (Скальк.) також.

Араб. *Murād* دارم «бажаний».

Мурза / Мирза, Т: широко поширений титул у представників правлячої знаті у ногайців Північного Причорномор'я, але в деяких випадках це слово, ймовірно, виступало і в якості особистого імені, ОІ: *Мірза-бей / Мирза-бей* (Скальк.).

Тюрк. *murza* «князь, представник правлячої знаті», тюркський титул, який походить від перс. *mirza* < араб. *amīr* ريم «емір, правитель» + перс. *zade* داد «син» > (a)*mir za(da)* «син еміра, князя, дворянин».

Муртаза, ОІ: *Murtasa / Муртаза* (Бауер), ім'я історичної особи – бей *Муртази*, брата останнього золотоординського хана Сеїд-Ахмеда, який декілька років знаходився у Буджакі, між Килією і Аккерманом. Його ім'я збереглося також в назві лиману на півдні Одеської області – *Муртаза* (гідр.).

Араб. *Murtadā* مورتادم «обранець, улюбленець».

Муса, ОІ: *Мусса-Челебі / Муса-челебі* – посол від молочанських ногайців в Буджакську Орду в 1807 р. (Серг.), *Мусу мурза Мамбет беев* (Серг.).

Араб. *Mūsā* موسى < пророк Мойсей (дав.-євр. «дитя»).

Мустафа, ОІ: *Мустафа Челібій Джиєнальський* (Серг.), *Мустафа-Хаджи* (Скальк.).

Араб. *Mustfā* مضمف «обранець [Аллаха] (епітет Мухаммада)».

Мусюрман, ОІ: *Мусюрман Честанбаєв* (Серг.).

Тюрк. від перс. *muslim* مسلم «врятований», «той, хто послідував до Аллаха», «мусульманин».

Н

Наурез, ОІ: *Naures Mursa / Наурес-мурза* (Бауер).

Перс. *Naŕrūz* زورون «Навруз, домусульманське, іранське за походженням свято», ім'я давалося той людині, яка народилася під час цього свята.

Небзедь-мурза, ОІ: мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер). Етимологія не з'ясована.

Ніяз, ОІ, КФ: *Джиєнгази Ніязов* (Серг.).

Перс. *Nijāz* نایز «милість».

О

Омар / Умар, ОІ: *Omarbi / Омар-беї* (Бауер), *Omeer / Омер* (Бауер), *Umar / Умар* (Бауер).

Араб. *'Umar* رمة «паломник» – ім'я другого «праведного» халіфа Умара бен ал-Хаттаба ал-Фарука (632-644).

Оразаиш, КФ, ОІ (?): *Азубай Оразашев* (Серг.), *Конкалай Оразашев* (Серг.). Від *оразу / Ураза* «мусульманський піст», «той, хто народився під час мусульманського посту» + зменш. аф. - щ.

Оракъ, ОІ: *Orak Gasi / Оракъ-газі* (Бауер), *Орак-мурза* (Серг.), КФ: *Аллавгат мурза Ораков / Аллавгат-мурза Ораков* (Серг.), *Калмик мурза Ораков / Калмик-мурза Ораков* (Серг.), *Урак-мурза*, зять Кантеміра, відомого вожака Буджакської Орди першої половини XVII ст. (Гізер), КФ: *Касай мурза Ораков* (Серг.), ім'я – епонім одного з найбільших племен Буджакської Орди – *Орак-оглу* «сини Орака» або «рід Орака», який був (*Орак*) історичною постаттю.

Тюрк. *oraq / oruq* «серп, місяць жнив», ймовірно, дано людині, яка

народилася в місяць жнив. Порів. з укр. *серпень*.

Ормамбет, ОІ: *Ortambet Mursa* / *Ормамбет Мурза* (Бауер) *ор* + *Мамбет*. Епонім одного з основних племен буджакських ногайців, від імені історичної особи.

Ор, ймовірно, скор. від тюрк. *oraza* / *uraza* «мусульманський піст; місяць посту» (відоме ім'я ногайського мурзи *Ураз-Мухаммед*) – «народився в місяць посту».

Османь, ОІ: *Осман Сеітов* (Серг.), КОІ: *Бади-Османь* / *Бадиосмань* (Скальк.).

Араб. *'Usmān* *نائمة* «костоправ» – ім'я третього «праведного» халіфа Усмана бен Аффана (644-656).

П

Паша, ОІ: *Pascha Mursa* / *Паша-мурза* (Бауер), КОІ: *Аліпаша мурза Мамбет беев* (Серг.) *Алі* + *паша*.

Тюрк. *paşa* < перс. *pāšā* *شاه* «намісник, паша».

Р

Росмамбет, ОІ: *Rosmambet* / *Росмамбет* (Бауер). Ймовірно, злита форма від *Урус-Мухаммед*, *Урус-Мамбет* – ім'я історичного персонажа.

С

Сагъадетгірей, КОІ: *Сагадет Гірей* (*Сегедет Гірей*) / *Сагъадетгірей* (Серг.) «чистий, правильний закон» (?) + *Гірей*.

Можливо, з тюрк. *say* «чистий, прямий, правильний, здоровий» і *adet* «закон, звичай».

Сайдакь / **Сейдакь**, ОІ: *Saidack Mursa* / *Сайдакь-мурза* (Бауер), *Сейдак Мурза* (Серг.).

Тюрк. *saydaq* «сагайдак», «лук», «увесь комплекс метальної зброї», пор. *saydaqçy* «лучник», також «воїн, богатир, герой».

Сакъал, КОІ: *Aksakal / Акъсакъал* (Бауер) «білий, щасливий», «благословенний» + «борода».

Тюрк. *sakal / saqal* «борода».

Салмаиш-мурза, Салмаиша, см *Сальманшах*. Форма з тюрк. зменш. аф. -
щ.

Салман, КОІ: *Сельман-шах* (*Салмаиш-мурза, Салмаиша*) – брат відомого очолювача Буджакської Орди першої половини XVII ст. *Кантеміра* (Гізер) *Салман* + *Шах*, пор. *Шоломан*.

Араб. *Salṁān* ساملس «благополучний».

Салманъшах, ОІ: *Сельман-шах* (*Салмаиш-мурза, Салмаиша*) – брат відомого вожака Буджакської Орди першої половини XVII ст. *Кантеміра* (Гізер) *Салманъ* + *Шах*, пор. *Шоломанъ*.

Санъ, див *Шанъ*.

Санъсют, ОІ: *Sansuit / Санъсют* (Бауер). Див *Шанъсют*.

Сарсакъ, КОІ, КФ: *Ібрагім Сарсакаєв* (Серг.) Гаплогія від тур. *сарсакъ* «розбитий, втомлений, слабкий» + *акъай* «старший родич чоловічої статі» = *сарсакъакъай* > *сарсакъай*.

Тур. *sarsak / sarsaq* «розбитий, втомлений, слабкий».

Сарсакай, ОІ, КФ: *Ібрагім Сарсакаєв* (Серг.). Гаплогія від тур. *сарсак* «розбитий, втомлений, слабкий» + *акай* «старший родич чоловічої статі» = *сарсакакай* > *сарсакай*.

Сари, ОІ: *Сари Мурза* (Серг.), *Сари-оглу* «син *Сари*».

Тюрк. *saryu / sary* «жовтий, світлий».

Сати, КФ, ОІ (?): *Ареламбет мурза Сатєєв* (Серг.).

Від тюрк. дієслівної основи *sat* – «продавати». Подібні імена давалися в магічних цілях новонародженим, в тих сім'ях, в яких не виживали діти, пор. гаг. *сатили* «проданий».

Сатемір, ОІ: *Сатемір мурза Канаєв* (Серг.), можливо, з тюрк. *say* «чистий, прямий, правильний, здоровий» та «залізо».

Сеїт, КФ, ОІ (?): *Осман Сеїтов* (Серг.), *Абувбекір мурза Сеїтов* /

Абубекір-мурза Сеітов (Серг.).

Араб. *Sajjid* ديس «проводир, голова, вожак», титул нащадків пророка та халіфа Алі.

Сейдак, див *Сайдак*.

Сельман-шах, див *Салманшах*.

Серен, КОІ: *Badseren* / *Бадсерен* (Бауер) «міцний, сильний» + «довге життя».

Бур.-монг. (з тибет.) *церен* / *цирен* «довге життя». Свідчить про присутність серед буджакських ногайців буддистсько-калмикського етнічного компонента.

Слемен, ОІ: *Слемен Байрактар ага* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Смаіл, див *Ісмаїл*.

Султан, ОІ: *Тимур Султан-мурза* – один з п'яти головних мурз Єдисанської Орди в 1770 р. (Серг.), *Канай мурза Султан Мурат беєв* (Серг.), *Султан Мамбет мурза Коразов* (Серг.), *Sultan Murat* / *Султан-Мурат* (Бауер) *султан* + *Мурат*, *Смаїл мурза Султан Мурат беєв* / *Смаїл-мурза Султан-Мурат беєв* (Серг.), *Тан Султан мурза Суюншов* (Серг.), *Казі мурза Султан Муратов* (Серг.), *Султан-Мурат-авли* (Скальк.).

Тюрк. *sultan* «правитель», частіше – «син правителя, спадкоємець престолу» з араб. *Sulṭān* سلطان «повелитель, імператор».

Сурум, ОІ: *Surum Agi* / *Сурум-ага* (Бауер).

Можливо, з кр.-тат. *сирим* «круча» (враховуючи закономірне чергування в тюркських мовах *и* та *у*) – «щоб був стійким, міцним як круча».

Суюн, ОІ: *Суюн Тазбузіров* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Суюнши, КФ, ОІ (?): *Дмімал мурза Суюншов* (Серг.), *Тан Султан мурза Суюншов* (Серг.).

Етимологія не з'ясована.

Сют, КОІ: *Sschansyt* / *Шаньсют* (Бауер) «слава, доблесть; добре ім'я,

гідність, честь» + *сют*, *Sansuit* / *Сансют* (Бауер) також, *Dschangsuit* / *Джанъсют* (Бауер) «душа, милий» + *сют*, *Dschanysuit* / *Джанъсют* (Бауер) також, *Kuitschuk Dschangsut* / *Кючюк Джанъсют* (Бауер) «малий Джанъсют», *Viik Dschangsut* / *Бююк Джанъсют* (Бауер) «великий Джанъсют».

Тюрк. *süt* «молоко».

Т

Тагай, ОІ: *Tagai Kastangaly* / *Тагай Кастангали* (Бауер) *кастангали* / *костангали* – ногайська родова назва, тобто *Тагай* з роду *кастангали*.

Або з тюрк. *tağai* – клична форма від *taγa* «дядько, брат матері», або з араб. *Tiğāj* قیافط «задоволений».

Таз, КФ, КОІ (?): *Суюн Тазбузіров* (Серг.) «лисий» + *Бузір*.

Тюрк. *taz* «лисий».

Тазбузір, КФ, ОІ (?): *Суюн Тазбузіров* (Серг.) «лисий» + *Бузір*.

Такі, ОІ: *Такі-хаджи* (Скальк.).

Араб. *Taqī* قیفة «праведний».

Танъ, ОІ: *Тан Султан мурза Суюнишов* (Серг.).

Крх.-уйг., алт., хак., шор. *tan* «прохолодний вечір», тур., кр.-тат. *tan* «ранок, зоря, світанок».

Таш, КОІ: *Bektasch* / *Бекташ* (Бауер) *бек* + «камінь», представник суфійського братерства *Бекташийя*.

Тюрк. *taş* «камінь», з метафоризацією «міцний як камінь», побажання усього найкращого.

Темір / **Тимур** / **Демір**, ОІ: *Тимур Султан-мурза* – один з п'яти головних мурз Єдисанської Орди в 1770 р. (Серг.), *Темір Мурза* (Серг.), КОІ: *Айдемір* – мурза Буджакської Орди в першій половині XVII ст. (Гізер) «місяць» + «залізо», *Kantemir Mursa* / *Къанътемір-мурза* (Бауер) «хан» + «залізо» або «кров» + «залізо», *Schantimir Mursa* / *Шанътемір-мурза* (Бауер) «слава, честь» + «залізо», *Baitimir* / *Байтемір* (Бауер) «бай» + «залізо», *Bantemir*

(Скальк.), *Dschantimir Mursa* / *Джанътемір-мурза* (Бауер) «душа, милий» + «залізо», *Satimir mursa Kanaev* (Серг.) «чистий, прямий, правильний, здоровий» + «залізо», *хаджи Темір Джан Байрактар* / *хаджи Темірджанъ-байрактар* (Серг.) «залізо» + «душа, милий», КФ: *Какбуре мурза Шантеміров* (Серг.) «слава, доблесть; добре ім'я, гідність, честь» + «залізо», *Ісмаїл мурза Теміров* (Серг.), *Шахтемір-бей* – голова роду Орумбет-оглу Буджакської Орди в 1807 р. (Скальк.) *шах* + «залізо».

Тюрк. *temir* / *temür* / *demir* «залізо» – одне з найбільш поширених у різних тюркських народів імен, що увійшло і в сусідні мови (наприклад, рус. *Тимур*), з побажанням «щоб був стійким, міцним як залізо», «невмирущим».

Темірджанъ, ОІ: *Хаджи Темір Джан Байрактар* / *Хаджи Темірджанъ-байрактар* (Серг.) «залізо» + «душа, милий».

Теніз, див *Деніз*.

Тінъай, ОІ: *Тінъай-агъа* – старшина Єдисанської Орди в 1770 р. (Серг.).

З кр.-тат. *тена* «відокремлений, затишний, тихий; пустинний» + клич. аф. -й.

Тогъуз / **Докъуз**, КОІ: *Togusbai* / *Тогъузбай* (Бауер), *Докъуз-бей* (Скальк.).

Тюрк. *toqiz* / *doqiz* «дев'ять» – дев'ятий син в сім'ї. Числу «дев'ять» у тюрків притаманно значення повної межі кількості предметів або дій. З іншого боку, тур. *dokuz babaly* «позашлюбна дитина», букв. «той, хто має дев'ять батьків».

Тогъузбай / **Докъуз-бей**, ОІ: *Togusbai* / *Тогъузбай* (Бауер), *Докуз-бей*, 2-й *Докуз-бей* (Скальк.) «дев'ятий бей /бай».

Толмаз, ОІ: *Tollmos* / *Толмаз* (Бауер).

Дієслівна основа *tol* – «ставати повним (про місяць)» дуже продуктивна в тюркській антропонімії. В давнину, швидше за все, образ повного місяця утілював в собі чоловічу потужність, також образ повного місяця символізував щастя. Семантика *tol* – в тюркській антропонімії тісно пов'язана з *aj* «місяць». Проте в даному випадку використовується форма заперечення - *taz* – «не ставати повним (про місяць)». У зв'язку з цим, можна припустити,

що тут є присутнім вторинна семантика основи *tol*, представлена, наприклад, в турецькому – *dolu* «повний, наповнений, рясний», тобто – «не повний», «ущемлений», «не рясний».

Топал, ОІ: *Topal* / *Топал* (Бауер).

Кр.-тат. та ін. *топал* «кульгавий».

У

Ул, КОІ: *Vebeul* / *Бебеул* (Бауер) «син немовляти; син братика», *Аталик-улу* (Скальк.) «син вітчима».

Тюрк.-кипч. *ul* «син».

Умар, ОІ: *Umar* / *Умар* (Бауер), див *Омар*.

Уньбет, ОІ: *Unbet Agi* / *Уньбет-агъа* (Бауер).

Етимологія не з'ясована.

Х

Хаджи, КОІ, КФ: *Хаджибриам* / *Hadschibriam* (Бауер) *хаджи* + *Ібраім*, *Хаджи-Гірей-мурза* / *Хаджигірей-мурза хаджи* + *Гірей* (Серг.), *Коджимет Аджигельдиев* / *Хаджигельди* (Серг.) «той, що прийшов (тобто що народився) в місяць хаджу». Пор. *Гаджи*.

Араб. *ḥāǧī* حاد / حاد «паломник».

Хаджибриам, ОІ: *Hadschibriam* / *Хаджибриам* (Бауер). Перша частина імені – тюрк. з араб. «паломник», друга – не з'ясована, можливо, спотворене *Ібраім*.

Халіль, ОІ: *Халіль-ага* (*Халіль-Ефенді-ага*) / *Халіль-агъа* – «начальник» Причорноморських ногайців в 1783 р. (Серг.).

Араб. *Ḥalīl* حليل «вірний друг».

Ч

Чауш, КОІ, Т (?): *Tschawschali* / *Чауш-Алі* (Бауер) *чауш* + *Алі*.

Тур. *çavuş* «старшина; офіцер султанської гвардії, який передавав і

оголошував султанські накази».

Чаушалі, ОІ: *Tschawschali* / *Чауш-Алі* (Бауер). «старшина Алі».

Чєстанъ, КФ, КОІ (?): *Мусюрман Чєстанбаєв* (Серг.) *Чєстанъ* + *бай*.

Етимологія не з'ясована.

Чєстанъбай, КФ, ОІ (?): *Мусюрман Чєстанбаєв* (Серг.) *Чєстанъ* + *бай*.

Ш

Шабанъ, ОІ: *Шабан-Ефендія* / *Шабанъ-ефенді* (Серг.).

Араб. *Ša' bān* نابعثه «той, хто народився в місяць шабан».

Шанъ / Санъ, КОІ: *Schantimir Mursa* / *Шанътемір-мурза* (Бауер) «слава, доблесть; добре ім'я, гідність, честь» + «залізо», *Sschansyt* / *Шанъсьют* (Бауер) «слава, доблесть; добре ім'я, гідність, честь» + «молоко», *Sansuit* / *Санъсьют* (Бауер) також, КФ: *Какбурє мурза Шантеміров* «слава, доблесть; добре ім'я, гідність, честь» + «залізо» (Серг.).

З кр.-тат. та ін. *шанъ / санъ* «слава, доблесть; добре ім'я, гідність, честь».

Шанъсьют, ОІ: *Sschansüt* / *Шанъсьют* (Бауер) «слава, доблесть; добре ім'я, гідність, честь» + «молоко». Пор. *Санъсьют*.

Шанътемір, ОІ, КФ: *Schantimir Mursa* / *Шанътемір-мурза* (Бауер), КФ: *Какбурє мурза Шантеміров* (Серг.) «слава, доблесть; добре ім'я, гідність, честь» + «залізо».

Шах, КОІ: *Велі-Шах-мурза* (Гізер) *Велі* + *шах*, *Сальманшах* (Гізер) *Салман* + *шах*, *Кутлуг-шах-мурза* (Гізер) «щасливий *шах*», *Шахтемір-бєй* – глава роду Орумбет-оглу Буджакської Орди в 1807 р. (Скальк.) *шах* + «залізо».

Тюрк. *šah* з перс. *šāh* شاه «цар, правитель», титул іранських правителів.

Шекюр, КОІ: *Karaschikiur* / *Карашикюр* (Бауер) «чорний, могутній» + *Шекюр*.

Араб. *Šakūr* روكث «Вдячний (один з епітетів Аллаха)».

Шоломанъ, ОІ: *Scholotan* / *Шоломанъ* (Бауер двічі), фонет. варіант від *Салманъ*, див *Сальманшах*.

Ю

Юнус, КФ, ОІ: *Мірас Юнусов* (Серг.) двічі.

Араб. *Īyūnus* *یسونوی* < біблейський Іона (дав.-євр. «голуб»).

Юсуп / Юсуф, ОІ: *Юсуп мурза Мамаєв* (Серг.), КОІ: *Юсуф-Алі-хаджи / Юсуфалі-хаджи* (Скальк.) *Юсуф + Алі*.

Араб. *Īusūf* *یسویف* < біблейський Йосип (дав.-євр. «примножений»).

Я

Якуб, ОІ: *Ягуб-Яджи / Якуб-хаджи* (Скальк.).

Араб. *Īa'qub* *بوقعی* < біблейський Яків (дав.-євр. «той, який йде слідом»).

Додаток 3.

Європейські карти Північного Причорномор'я середньовічних часів

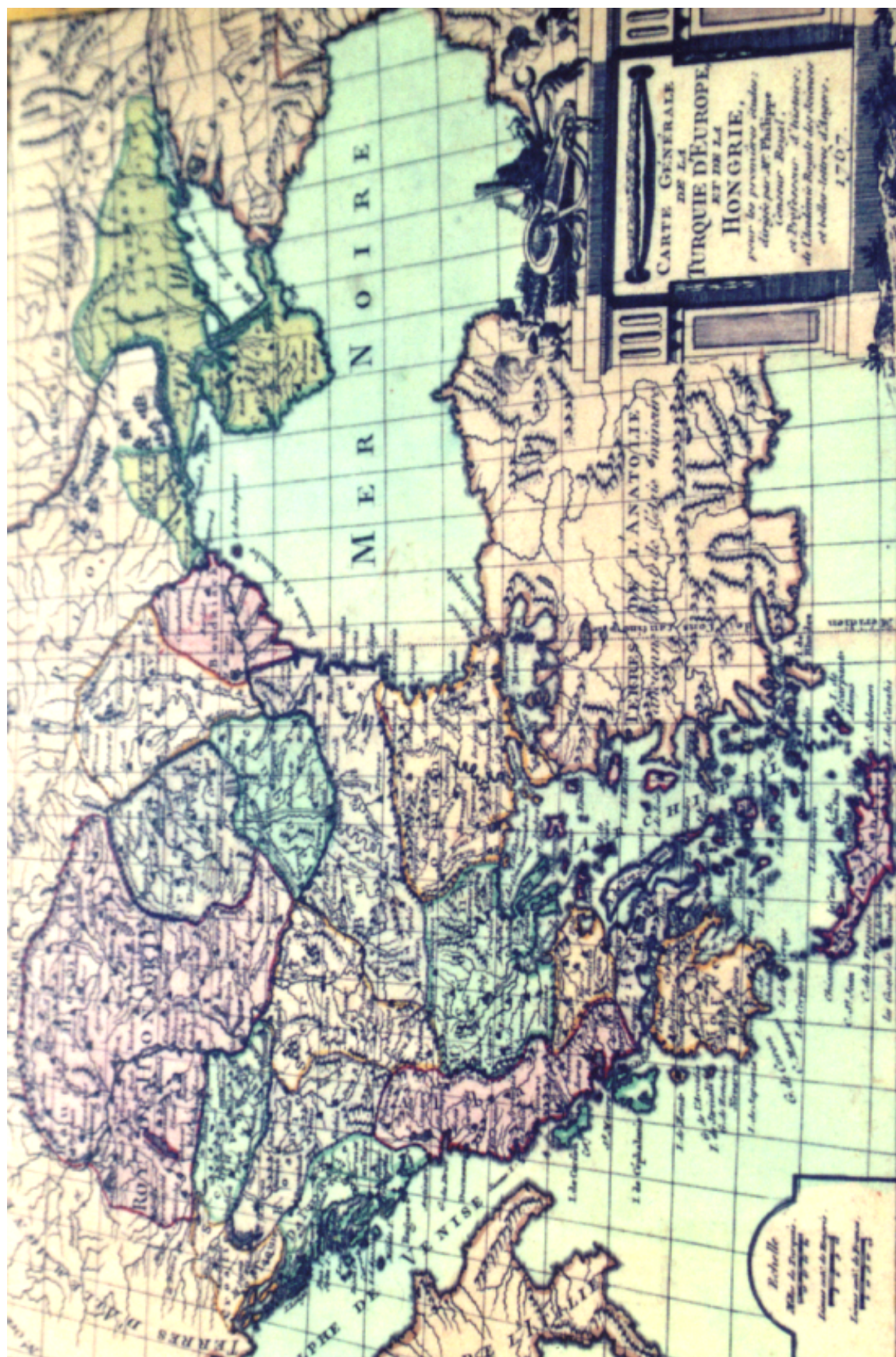
Карта 1. Gias Cantelli da Vignola. Corso del Danubio da Belgrado fino al Mar Nero... – 1684.



Kapra 2. N. de Fer. La Hongrie, la Transilvanie, la Valachie, la Moldavie. – Paris, 1717.



Карта 3. [Жан Вале] Carte Générale de la Turquie d'Europe, et de la Hongrie. – d'Angers, 1767.



Kapra 4. Die Landschaft Bessarabien [1789]

