

В.В. Иванова

ЖЕРТВА АЛЛАХУ, СВЯТЫМ И ДЖИННАМ В АНАТОЛИИ (Архаическая современность)

Культурный ландшафт Анатолии, славящейся своей богатой историей и религиозным многообразием, последние века формировался под влиянием ислама. Однако этот ислам не был однородным: от официального суннитского до народного шиитского, от вольного истолкования пути к Аллаху суфийских братств до строгости исполнения религиозных предписаний ревнителями чистоты веры. Вплоть до образования Республики Турция именно ислам играл решающую роль в вопросе, кому приносить жертвы в Анатолии и кому возносить мольбы. Ситуация кардинальным образом изменилась с распадом Османской империи и созданием нового национального государства в 1923 г.

Вслед за упразднением халифата и изгнанием из страны халифа (1924 г.) последовал ряд реформ, повлиявших на место религии в жизни общества. Ислам был вытеснен из судебной и образовательной систем, из политической и гражданской сфер. Традиционная мусульманская одежда оказалась под запретом, арабский алфавит — буквы священного Корана — был заменен латиницей. Закон 1925 г. ликвидировал все суфийские братства, все дервишеские обители были закрыты¹. Идеологией Республики был принят кемализм — «шесть стрел» лидера нации Мустафы Кемала Ататюрка (1881—1938): республиканизм, народничество, национализм, лаицизм (светскость), этатизм и революционность (понимаемая также как вестернизация).

¹ В связи с этим уцелевшие члены суфийских братств переместились в более безопасные для себя страны. Например, *бекташи* — в Албанию, а *мавлави* — в Сирию.

Одновременно с процессом разделения религии и государства шло подчинение ислама текущим политическим задачам. С целью увеличения влияния на тюркские народы в рамках идеологии тюркизма¹, а также укрепления государственного контроля над религией ислам получал ярко выраженную тюркскую окрашенность. С 1932 г. по распоряжению Министерства по делам религии² призыв к обязательной молитве *азан* начали читать по-турецки, а с 1941 г. за нарушение этого закона уже грозил уголовный срок³. С 1924 г. в Турции начали издавать Коран в турецких переводах, вызвавших волну критики в адрес непрофессиональных переводчиков. В 1932 г. переводы содержания Корана на турецкий язык получили всестороннюю государственную поддержку, и по воле Ататюрка по всей стране «турецкие Кораны» стали внедряться в мечети⁴.

Одновременно с этим при поддержке правительства шло восстановление, а иногда и создание тюркской традиции, в частности, доисламских верований и практик. Над разработкой тюркской идентичности и интегрирующей модели, включающей общетюркские мифологию, легендарное прошлое, праязык и теории происхождения⁵, работали несколько поколений ученых, в первую очередь, вышедших из среды так называемых «внешних тюрков»⁶: Ахмет Заки Валидов / Тоган⁷ (1890–

¹ Тюркизм понимался и как национализм, и как продолжение пантюркизма в новой, более сдержанной форме «культурного тюркизма». «Культурный тюркизм» как единственно возможная форма воздействия молодой республики на тюркские народы сильного соседа — СССР последовал за активной фазой «политического тюркизма», апогей которого пришелся на занятие османскими войсками Азербайджана в 1918 г.

² Образовано в 1924 г. Приняло на себя функции, ранее исполнявшиеся *шейх-уль-исламом*.

³ С приходом к власти Демократической партии в 1950 г. закон был отменен, а выбор языка азана отдавался на усмотрение местных властей.

⁴ Однако этот проект также не выдержал критики и после массовых протестов был приостановлен [Wilson 2009: 422–431].

⁵ Достаточно упомянуть широко известную солнечную теорию происхождения языков 1930-х годов, которая потеряла свою популярность вместе со смертью поддерживавшего ее Кемаля Ататюрка.

⁶ Внешних по отношению к «внутренним тюркам», т.е. собственно туркам. Как правило, внешние тюрки были выходцами из Российской империи.

⁷ Вторым приводится имя или псевдоним, под которым автор известен в Турции.

1970), Фатхелкадир Сулейманов / Абдулькадир Инан (1889—1976), Мустафа Чокаев / Шокай (1890—1941) и др. Однако у истоков этой «научной школы» стояли и подданные Османской империи, такие как известный идеолог пантюркизма Зия Гёкальп (1876—1924). Силами этих ученых создавалось положительное отношение общества к древнетюркским доисламским элементам как проявлениям богатого тюркского культурного наследия. Шаманизм и тенгрианство преподносились как альтернативная исламу система взглядов, древняя, свободная от косности и радикализма вера тюрков.

Тем не менее благодаря общей либерализации политической обстановки в стране во второй половине XX в., с прекращением гонений на представителей мусульманского духовенства и суфийские братства роль ислама начала постепенно возрастать — сначала в сельской местности, а затем и в крупных городах. Все эти события не могли не повлиять на политическую обстановку в стране. Тенденция возвращения ислама на политическую арену достигла пика в 1990-е годы, когда к власти пришла партия «Благоденствие» (Рефах партиси) — основателя влиятельнейшего политического движения «Национальное воззрение» (Милли гёрюш) Неджметтина Эрбакана (1926—2011), который открыто высказывал намерение восстановить халифат. При вмешательстве светски настроенных военных в 1997 г. партия была отстранена от власти. На смену ей в 2001 г. пришла ее более умеренная преемница — Партия справедливости и развития (Адалет ве калкынма партиси), до настоящего момента удерживающая лидирующие позиции.

Борьба за увеличение роли ислама во всех сферах жизни общества выразилась в борьбе не только со светски настроенными кемалистами, но и с «суевериями» (*хурафе*) и «нововведениями» (*бидат*), т.е. теми самыми проявлениями древнетюркских верований, которые усиленно возрождали и внедряли в течение нескольких десятилетий как «общие культурные ценности» [Çıblak 2005: 175]. В то же время произошло частичное наложение противоречивых тенденций, в результате чего тенгрианство стало считаться своего рода интуитивным исламом древних тюрков (верой в Аллаха, не оформленной соответствующими исламу ритуалами), а шаманизм предстал универсальной прарелигией, существующей уже не менее 20 тысяч лет [См., напр.: Nassan 2000].

С учетом этой исторической канвы не стоит удивляться, что ритуал жертвоприношения в современной Анатолии становится той точкой,

в которой сходятся и сталкиваются интересы приверженцев и противников религиозного или светского путей развития страны, чистого ислама или древнетюркских культов, пантюркизма или национализма.

Прежде всего, споры разгораятся вокруг жертвоприношения, массово совершаемого согласно предписаниям ислама во время праздника Курбан-байрам (десятый день месяца Зульхиджа). Заклание жертвенного животного (барашка, овцы, коровы, быка или верблюда) в память о жертве, принесенной Ибрахимом (Авраамом)¹, символизирует преданность мусульман Аллаху и Его ответную милость. Являясь заключительной фазой *хаджа* (паломничества в Мекку), одновременно оно объединяет всю мусульманскую общину (*умму*), где бы ее члены ни находились.

В современной Анатолии разногласия вызывают как способы забоя животных (перерезание горла и смерть от потери крови), так и целесообразность этого ритуала в XXI в. Если сторонники традиции настаивают на неукоснительном исполнении воли Аллаха, апеллируя к авторитету Корана² и *сунны*, то «модернисты»³ и светская часть населения взывают к гуманности и всемирной декларации прав животных. В связи с этим многие анатолийские мусульмане либо раздают в этот день милостыню бедным вместо жертвоприношения, либо платят мясникам-мусульманам⁴ и благотворительным

¹ Вместо своего сына Исмаила в отличие от иудейской версии, где жертвой должен был стать Исаак. Еще одно расхождение — место проведения жертвоприношения: гора Мориа у иудеев, Мекка — у мусульман.

² Например, об обязательности исполнения жертвоприношения говорится в сурах «Хадж» (22:35 (34)—38 (37), «Стоящие в ряд» (37:97 (99)—113) и «Обильный» (108:2).

³ Один из самых известных — борец за «социальный ислам» Ихсан Элиа-чык (р. 1961), который выступает за рационалистическую трактовку Корана. Он призывает трактовать аллегорически и путешествие пророка Мухаммада на небеса (*мирадж*), и обещанных верующим в раю вечных дев-гурий, и джиннов с ангелами. Что касается жертвоприношений, то они, по его мнению, связаны с языческими практиками и шаманизмом более, чем с исламом.

⁴ Считается желательным, чтобы жертвующий человек лично убивал животное, но допустимо замещение (*векялет*), т.е. поручение другому мусульманину. Общепринятая сумма такого взноса на 2011 г. составляет от 460 до 650 турецких лир (т.е. примерно от 7 до 11 тысяч рублей) [TSK Mehmetçik Vakfı].

организациям, занимающимся убоем животных в специально отведенных для этого местах. В последнее время широкое распространение получили онлайн-жертвы через Интернет и даже мобильные телефоны [Online kurban]. В случае такой заочной жертвы все мясо животного раздается больным детям, сиротам и семьям шахидов (мучеников за веру)¹.

К жертвенным животным предъявляются особые требования по возрасту (для верблюда не младше пяти лет, коров и быков — двух лет, овец, баранов и коз — одного года либо шести месяцев, если животное уже достаточно крупное) и здоровью (они не должны быть слепыми, хромыми, истощенными, больными, неполноценными или с какими-либо видимыми изъянами). Каждый достигший зрелости мусульманин, имеющий необходимый достаток², должен принести в жертву одного барашка или козу, либо он может с шестью другими товарищами принести в жертву корову, быка или верблюда (что в Анатолии встречается достаточно редко). Мясо животного обычно делят на три части: одну оставляют для праздничного стола, вторую отдают соседям, третью раздают бедным.

Жертва, приносимая в течение трех дней праздника Курбан-байрам, называется *курбан*. Слово «курбан» было заимствовано тюрками из арабского языка после принятия ислама. До него использовались слова «йагиш» (животное, забиваемое при жертвоприношении) и «изук / идук» (животное, согласно обету, отпущенное на волю) [Ал-Кашгари 2005: 99, 748]. Курбаном также называют людей, погибших во имя высоких целей, т.е. жертв ради общего блага. У анатолийских шиитов это слово имеет глубокий сакральный смысл и выражает

¹ Шахидами в современной Турции признаются все турецкие военные, павшие при исполнении своих служебных обязанностей. [См. военные благотворительные фонды: TSK Mehmetçik Vakfı; Vekâleten Kurban Bağışı].

² Кроме того, приносящий жертву должен быть свободным и не пребывать в путешествии. Достигшими зрелости считаются мальчики с 12 лет и девочки с 9 лет, однако в этом возрасте они, как правило, еще финансово не самостоятельны, а потому не совершают жертвоприношений. К категории «имеющих достаток» относятся и замужние женщины, не обладающие собственными доходами. Необходимым достатком (*нисаб*) считается имущество и доход сверх потребностей суммой в 20 мискалей (эквивалент 96 гр. золота или 672 гр. серебра). В отличие от обязательного налога *закята*, нет необходимости обладать таким достатком в течение всего года.

общую для шиизма идею мученичества и жертвенности¹. Оно часто встречается в выражениях шиитских поэтов: «Я жертва Али» или «Я жертва двенадцати имамов» (например, у поэта XVIII в. Дедемоглу [Yardımcı 1999: 645]).

Жертвенного барашка в Анатолии, как правило, окрашивают хной, поскольку любой покрытый хной объект, будь то человек, животное или вещь (например, саван), становится священным и неприкосновенным². Любое животное может быть принесено в жертву лишь с целью приблизиться к Аллаху и достичь его одобрения [Köse 2000: 18].

Жертвоприношение во имя Аллаха в Анатолии не ограничивается четырьмя днями празднования Курбан-байрама. Общепринятым считается приносить жертву *акика* / *несике* в честь новорожденного ребенка: одного барашка за девочку и двух — за мальчика. Чаще всего ритуал происходит на седьмой день, когда ребенку дают имя. Обряд может проводиться для взрослого человека и даже для умершего. Мясо жертвенного животного ест хозяин, его семья и гости, а также бедные, если он изъявит желание раздать часть как милостыню.

Особый вид благодарственной жертвы представляет собой *адак* / *незир*, т.е. животное, приносимое в жертву по обету, данному Аллаху. Человек просит милости Аллаха в каком-либо деле и обещает

¹ Иным своеобразным смыслом наполнено для анатолийских шиитов и жертвоприношение Ибрахима. Триада Аллах—Ибрахим—Исмаил предстает в варианте хозяин стада—пастух—стадо. К пастуху приходят волки и просят свою долю в стаде. Пастух отвечает, что не может этого сделать без разрешения хозяина стада. Тогда волки предлагают посторожить стадо в отсутствие пастуха. Когда пастух возвращается с разрешением хозяина, он находит стадо в целости и сохранности. Так достигается согласие (*рыза*) между Аллахом (хозяин стада), человеком (пастух) и агрессором (волк) [Kalafat 2007]. Таким образом, ничто в мире, в том числе и убийство, не совершается без ведома и воли Аллаха. На этом основывается вера в то, что Аллах распределяет пропитание между тварями и выделяет волку его долю (*курт пайи*). С идеей волчьей доли связан обычай класть в доступное для волка место кусок мяса (т.е. его долю или жертву), что, как считается, обеспечивает защиту всему стаду. Крестьянин три раза рассыпает зерно после посева со словами «и у волка, и у птицы есть своя доля» [Kalafat 2005 (b): 421–422; Kalafat 2005 (a): 471].

² Хной также украшают призывников, мальчиков для церемонии обрезания, женщин, совершающих омовение покойного [Arız 1995: 112; Kalafat 1995: 105–107].

в случае благоприятного исхода принести в жертву какое-либо животное или даже несколько. Главное отличие этого ритуала в том, что человек не должен есть жертвенное мясо, а обязан раздать его бедным и нуждающимся. Те же, в свою очередь, могут с ним поделиться по своему желанию. Не могут вкушать жертвенного мяса и родственники по восходящей или нисходящей линиям, т.е. родители и дети. Если это условие нарушено, необходимо раздать бедным эквивалентную съеденному сумму денег.

Адак, как и акика, приносится в любое время, однако по правилам (известным, однако, не всем), если человек при произнесении обета (*адамак*) вольно или невольно упомянет вместо слова «хайван» (животное) слово «курбан», он обязан принести жертву в первый же Курбан-байрам. Если он этого не сделает, единственный способ исполнить данный обет — раздать нищим эквивалент жертвы золотом или деньгами.

Кроме того, человек может забить животное для умершего или даже пророка Мухаммада¹. В этом случае жертва все равно должна приноситься Аллаху, но с просьбой, чтобы воздаяние за нее (*севан*) получил умерший. Жертву для умершего близкого человека можно объединить с жертвой для пророка Мухаммада, адаком, акикой, курбаном и богоугодной дополнительной жертвой, забив, например, одну корову.

Адак может быть и в виде бескровной жертвы, например дополнительного поста, молитв или денежной суммы. Главное, чтобы он приносился во имя Аллаха, однако это условие выполняется отнюдь не всегда. Например, часто нарушается оно при посещении могил «возлюбленных рабов Аллаха» — святых (*ятыр, эвлия, вели, эрмиш, эрен, деде, баба*). К их могилам, а также местам, связанным с их жизнью²,

¹ Анатолийские шииты приносят в жертву козла в память об Имаме Хусейне, внуке пророка Мухаммада. Во время праздничного застолья помимо жертвенного мяса употребляют особый алкоголь долу (турецкую водку, более известную как раки) и обрядовое блюдо ашуре. После еды пьют воду в память об оставшемся без воды в Кербеле Имаме Хусейне [Çıblak 2005: 164–165].

² Или с жизнью пророков ислама. Особенно знаменит такими местами город Шанлыурфа. Здесь, по преданию, находится пещера, где родился пророк Ибрахим, а также озеро с карпами, т.е. огонь и поленья, превращенные Аллахом в воду и рыб, когда по приказу Немрода Ибрахим был брошен в костер.

совершают паломничества (*зиярет*) страждущие, привлеченные слухами о творимых святыми при жизни и после смерти чудесах (*керамет*)¹. Ритуалы, проводимые во время зияретов, позволяют говорить о том, что эти святые воспринимаются не только как посредники между мусульманами и Аллахом, но и как источник некой сакральной или магической силы, что не может не вызывать протеста борцов за чистоту ислама.

На могиле святого или связанном с ним месте приносят в жертву барашка, петуха, курицу, козу или быка (курбан и адак), обращаясь по личным или общественным нуждам. Например, для исцеления, успешной сдачи экзамена, наступления беременности и рождения мальчика, прохождения дождя при долговременной засухе [Araz 1995: 142–152, 180; Bekki 1996: 16–27; İlçi 2007: 20–21; Kaya 2001: 200–201; Türktaş 1997: 9–13; Şahin]. Посещают могилу святого, читают там *аяты* Корана, молитвы, приносят жертву или раздают милостыню при каком-либо предвестии несчастья — вое волка ночью, необычном пении петуха, трактуемых как признак близящейся смерти [Ersoy 2002: 86–101]. У анатолийских тахтаджи (туркмены-алевиты) существует обычай приносить своего рода «преджертву» — петуха, нарекаемого Джебраил. Считается, что петух связан с Джебраилом (архангелом Гавриилом): он получает новости о начале каждого дня, а потому может заступничать перед Аллахом о принятии основной жертвы [Çıblak 2005: 164].

Совершают и бескровные жертвы (*сачы*): повязывают кусочки ткани, возжигают свечи, оставляют деньги, сахар, лукум, халву, печенье, булочки, называемые кёмбе или биши, личные вещи (молитвенный коврик, четки, головной платок), мыло, иглы, спицы, нитки, лук, деревянное ружье и пр. Кроме того, могилу святого (или его гробницу — *тюрбе*) обходят, кидают на нее камни, льют воду, прикасаются к могильным камням, стираются ничком и пр. [Araz 1995: 142–145, 180–184; İlçi 2007: 22–24; Kaya 2001: 201–202; Türktaş 1997: 10–12; Şahin; Varlı 2008: 387–414].

¹ Среди примечательных чудес последнего времени можно назвать, например, пропажу и последующее внезапное обнаружение на прежнем месте личных вещей святого (посоха, чалмы) во время войны на Кипре 1974 г., что свидетельствует об участии святого в боях на стороне турок-мусульман [Türktaş 1997: 10–11].

Вышеперечисленные формы поклонения (многие из которых имеют явный доисламский характер¹) трактуются официальным исламом, представленным Министерством по делам религии, как опасные нововведения и суеверия, а потому запрещаются. Более того, неприемлемым считается приносить в жертву животных (особенно петуха) и совершать молитву-*намаз*, а также перебирать четки и читать Коран, если при этом человек обращается за помощью к святому, а не к Аллаху [Varlı 2008: 402–414].

На каждом популярном тюрбе размещены таблички с предупреждениями, подписанные Министерством, которое призывает верующих:

- не приносить жертв;
- не возжигать свечей²;
- не повязывать кусочки ткани;
- не кидать деньги или камни;
- не преклоняться;
- не оставлять еду;
- не прикасаться руками и лицом;
- не ждать исцеления;
- не обходить вокруг гробницы.

Эта централизованная политика подкреплена соответствующим документом от 5 сентября 2009 г., выработанным на совместном заседании представителей Министерства внутренних дел, Министерства по культуре и туризму и Генерального управления вакфов. Борьба за чистоту ислама дает результаты, однако популярность тюрбе в Анатолии, особенно среди женщин, сохраняется. Согласно офици-

¹ Большая часть этих ритуалов практиковалась уже у древних тюрков, например обряд обхода (здесь, безусловно, есть и корреляции с доисламским, а позднее исламским элементом хаджа — *тавафом*, обходом Каабы). При восшествии кагана на престол, во время праздничного обряда его девять раз обносили вокруг шатра; семь раз объезжали шатер умершего при похоронах; во время обряда очищения под музыку обходили костер [And 2007: 92]. Форму паломничества к могилам святых часто принимают древнетюркские культы гор, земли–воды, священных деревьев [См.: Потапов 1946: 145–160; Снесарев 1969; Сухарева 1950: 159–178; Çıblak 2005: 161; İnan 1986; Осак 2005: 141–182; Ögel 1971; Tanyu 2007].

² Но верующие находят способ обойти это предписание, ставя свечи за пределами тюрбе, как, например, у гробницы святой Ситти Зейнеп [Türktaş 1997: 12].

альной статистике, в Турции сегодня находится 1236 тюрбе. 41 % жителей Турции посещают тюрбе не менее одного раза в год, из них 62 % составляют женщины [Dinç].

Более того, подобные ритуалы проводятся не только на могилах святых, но и для своих умерших родственников на кладбище или же дома у очага. Жертвы, сопровождаемые аналогичными ритуалами, приносят горам, скалам, озерам, рекам, деревьям, чтобы задобрить, упросить исполнить желание, поблагодарить или загладить вину перед духами. Эти древнетюркские обряды получили широкое распространение в современной Анатолии, в том числе и благодаря многочисленным научно-популяризаторским работам по шаманизму [См., напр.: Bayat 2006; İnan 1986; Nassan 2000; Ocak 2005].

Особую категорию представляют собой жертвоприношения животных, которые совершаются, чтобы задобрить джиннов. В качестве примера можно привести жертвоприношения, проводимые в связи с поисками клада. Кладоискательство в Анатолии, если учитывать непростую историю XX в., — весьма плодотворное занятие. Многие семьи были вынуждены не по своей воле покинуть собственные дома и прятать свое имущество в труднодоступных местах. Вся Анатолия полнится слухами о богатствах христианских церквей или зажиточных армянских семей, зарывших сундуки с ценностями в анатолийской земле.

Считается, что любой клад защищен колдовством и джиннами в облике змей, сторожащими его денно и нощно. Поэтому первой мерой кладоискателя в Анатолии является поход к колдуну (*джинджи*). Если человек узнал о примерном месте нахождения клада, ему необходимо получить у джинджи разрешительную грамоту (*изиннаме*), которая даст возможность договориться с джиннами клада. В противном случае человек, даже найдя клад, не сможет к нему прикоснуться без вреда для себя. Характерно, что такое *изиннаме* может быть заменено усердной молитвой, совершением намаза и многократным произнесением формулы *бесмеле* (сокр. «с именем Аллаха всемилостивого и милосердного»).

Поиски клада осуществляются по определенным правилам и с необходимой подготовкой (кладоискатель 21 день воздерживается от контакта с женщинами, три дня держит пост, кормит троих голодных и раздает милостыню трем сиротам). Совершив ритуальное омовение и вооружившись амулетом, сделанным для него колдуном, человек ищет клад. Когда находит, закалывает жертвенного барашка, кровь

которого разбрызгивает вокруг клада, чтобы насытить джиннов. Мясо животного затем раздает семерым беднякам [Eyuboğlu 2004: 457–458].

Если человек хочет достать свой собственный или доставшийся по наследству клад, то ему также требуется провести ритуалы, снимающие с сокровища «защиту». Поэтому в пятницу после утреннего намаза человек приходит на место, где спрятан клад, читает определенное количество молитв, совершает благодарственный намаз и разбрызгивает отчитанную аятами Корана воду. Затем уходит в мечеть на пятничную молитву и снова возвращается. Опять совершает намаз и приносит в жертву животное, кровь которого разбрызгивает вокруг клада. После этого читает *суры* Корана и достает клад. За клад необходимо поблагодарить Аллаха, поэтому совершается намаз, раздается милостыня семи нуждающимся и три дня держится пост. Если этого не будет сделано, джинны забирают благодать (*берекет*) клада и человек не может извлечь из него пользу для себя [Eyuboğlu 2004: 486–487]. Так джинны становятся проводниками воли Аллаха.

Жертва закладывается и в том случае, если потерян сделанный колдуном амулет против злых джиннов. Тогда необходимо принести в жертву трех животных, накормить семеро нуждающихся, совершить покаянный намаз в 1001 *ракат* (цикл молитвенных формул и движений) и три дня держать пост [Eyuboğlu 2001: 105–106]. Также совершение покаянного намаза и принесение жертвы необходимо, когда человек заказывает колдуну амулет на изменение судьбы, выступая, таким образом, против божественного предопределения (*такдир*) [Ibid.: 191–193].

Как можно увидеть, сопровождаемые покаянными намазами и чтением Корана жертвоприношения джиннам частично совпадают по форме с жертвоприношениями, приносимыми Аллаху. Однако демонический адресат ритуала, повышенное внимание к технической стороне и уверенность в корреляции между точным выполнением ритуала и его успешностью позволяют отнести эти действия к области магии.

Таким образом, ритуал жертвоприношения в Анатолии настолько синкретичен, что с легкостью совмещает в себе на первый взгляд несовместимые элементы. Однако наряду с этим отношение к жертвоприношению может разделить анатолийцев на непримиримых врагов: светски настроенных кемалистов и пришедших к власти исламистов, сторонников ислама «без примесей» и носителей «народной религиозности». Дополняют друг друга почитающие Аллаха и страша-

щиеся джинов, сунниты и тайные шииты. Вся палитра анатолийских красок разворачивается перед нами, как ковер, каждая нить которого сплетена с другими и в то же время выделяется своею яркостью и значимостью в узоре.

Библиография

Ал-Кашгари М. Диван Лугат ат-Турк. Алматы, 2005.

Потанов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Сухарева О.А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Тр. Ин-та истории и археологии АН УзССР. Ташкент, 1950. Т. II. С. 159–178.

And M. Oyun ve büyü. Türk kültüründe oyun kavramı. İstanbul, 2007.

Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. Ankara, 1995.

Bayat F. Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul, 2006.

Bekki S. Türk Mitolojisinde Kurban // Akademik Araştırmalar. 1996. Yıl 1. Sayı 3. S. 16–27.

Çıblak N. Mersin'de inanç merkezlerine bağlı kurban törenleri // Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR). 2005. Sayı 17. Niğde. S. 155–176.

Diñç G.B. Türbeler artık kadınların değil, devletin! [Личный сайт репортера Динч Г.Б.]. — Режим доступа: URL:http://gokcenbdinc.com/turbeler-artik-kadınların-değil-devletin_y3432391. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Ersoy R. Türklerde ölüm ve ölü ile ilgili rit ve ritüeller // Milli Folklor. 2002. Sayı 54. S. 86–101.

Eyuboğlu İ.Z. Anadolu büyükleri. İstanbul, 2004.

Eyuboğlu İ.Z. Cinci büyükleri yıldızname. İstanbul, 2001.

Hassan Ü. Eski Türk toplumu üzerine incelemeler. İstanbul, 2000.

İçli R. Sosyolojik açıdan ziyaret fenomeni (Erzurum Abdurrahman Gazi türbesi örneği) (yüksek lisans tez çalışması). Erzurum, 2007.

İnan A. Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara, 1986.

Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri. Ankara, 1995.

Kalafat Y. (a) Göktürklerden günümüze Türk halk inançlarında kurt // XIV. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 9–13 Eylül 2002. Kongreye Sunulan Bildiriler. С. III. Ankara, 2005. S. 461–475.

Kalafat Y. (b) Sözlü kültürümüzde Bursa ve yöresi örnekleri ile kurt // II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri. Bursa, 2005. С. II. S. 415–423.

Kalafat Y. Osmanlı'dan günümüze Sivas alevilerinde kurt kültü [Электронный ресурс] // Osmanlı'dan Günümüze Sivas. Sivas, 2007. — Режим доступа: URL:<http://www.haberakademi.net/haberyaz.asp?hbr=3846>. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Kaya M. Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri // Folklor / Edebiyat. 2001 / 1. C. VII. Sayı 25. S. 199–218.

Köse S. Kurban // Şamil İslam Ansiklopedisi. 2000. C. 5. İstanbul. S. 18.

Ocak Y. Alevî ve bektâşî inançlarının İslâm öncesi temelleri. İstanbul, 2005.

Online kurban — Online kurban bağıışı yapılan siteler // Haber7.com [новостной портал]. Дата обновления: 10.11.2010. — Режим доступа: URL:<http://www.haber7.com/haber/20101110/Online-kurban-bagisi-yapilan-siteler.php>. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Ögel B. Türk Kültürünün Gelişme Çağları. C. I. İstanbul, 1971.

Şahin H. Bir Anadolu ereni: Hasan Basri/Hasan dede (Malatya'da Hasan Basri adı ve türbesi çevresinde oluşan kültürel değerler üzerine bir araştırma) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL:http://www.korucuklu.com/FileUpload/ks72915/File/hasan_basri.pdf. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Tanyu H. Türklerde taşla ilgili inançlar. İstanbul, 2007.

TSK Mehmetçik Vakfı — TSK Mehmetçik Vakfı Vekâleten Kurban Bağıışı Kabulü Duyurusu // TSK Mehmetçik Vakfı: [сайт благотворительной организации]. Дата обновления: 14.10.2011. — Режим доступа: URL:http://www.mehmetcik.org.tr/duyurular_04.html. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Türktaş M. Alanya ve köylerindeki türbe yatır ve adak yerleri // PAÜ. Eğitim Fakültesi Dergisi. 1997. Sayı 3. S. 9–13.

Wilson M.B. The first translations of the Quran in modern Turkey (1924–38) // Middle East Stud. 2009. Vol. 41. Is. 3. P. 419–435.

Varlı M. Bidat, hurâfe ve bâtlı inançlar. İstanbul, 2008.

Vekâleten Kurban Bağıışı // Türkiye Gaziler Vakfı: [сайт благотворительной организации]. — Режим доступа: URL:<http://www.gaziler.org.tr/index.php?Page=Sayfa&No=49>. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Yardımcı M. Geleneksel Kültürümüzde ve Aşıkların Dilinde Sayılar // Türk Halkbilimi ve Edebiyat Araştırmaları. Ankara, 1999. S. 636–647.