

Ю.Н. Наумова

СОВРЕМЕННЫЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАЗАХОВ О ДЖИННАХ И ПЕРИ

Статья посвящена представлениям современных казахов о двух персонажах казахской демонологии – пери и джиннах, выявленных в ходе полевых исследований, проводившихся среди казахского населения Северо-Восточного Казахстана в 2009–2013 гг. В ней подробно рассматриваются функционально-семантические характеристики данных персонажей, которые реализуются в практиках целительства, обрядовой жизни (поверьях, запретах и предписаниях) и в народном знании. Отдельно внимание уделяется роли ислама в появлении новых моделей, по которым строятся описания данных персонажей.

Ключевые слова: казахская этнография и фольклор, демонологические персонажи, джинны, пери, мотивы.

В этнографической литературе о казахах XIX–XXI вв. можно найти сведения о персонажах «низшей» мифологии. Однако в то время как демонологические представления народов Средней Азии – киргизов¹, узбеков², таджиков³ – описаны довольно подробно, казахская демонология до настоящего времени не являлась предметом отдельного исследования.

Многообразие работ по казахской этнографии и фольклору, включающих сведения о демонологии, создает впечатление полноты и разнообразия материала, живого интереса исследователей к вопросам и проблемам «низшей» мифологии. Однако по мере изучения становится понятно, что в основе многих работ советского и постсоветского периода лежит один и тот же корпус текстов из разновременных источников, которые приводятся в качестве иллюстративного материала. Смещение фольклорных текстов без учета времени и региона записи в рамках одной работы представляет существенную проблему для изучения демонологии и скорее является тенденцией, нежели частным случаем. Например, говоря об актуальных верованиях, связанных с конкретным персонажем, авторы приводят тексты, записанные в конце XIX в., не сообщая о том, когда

этот материал был собран⁴. В результате в научной литературе сложилась традиция описания отдельных мифологических персонажей путем перечисления стандартного набора функционально-семантических признаков.

Однако сложно вспомнить традицию, в которой демонологические представления были бы столь универсальными и не изменялись на протяжении долгого времени. Напротив, эта часть народных представлений постоянно подвержена влиянию социальных, религиозных, исторических, хозяйственно-культурных факторов, и без их учета комплексное исследование невозможно.

Публикаций полевых материалов, посвященных представлениям о демонологических персонажах, – единицы, в основном они относятся ко второй половине XIX – началу XX в. Эти тексты практически всегда сопровождаются комментариями автора о религиозном и историческом контексте и зачастую являются переводами с казахского языка.

В более поздних изданиях – советского и постсоветского времени – фольклорные тексты о демонах чаще всего приводятся не полностью, а в виде отдельной цитаты или пересказа. При таком представлении материала нивелируются важные детали – особенности визуального облика демонологического персонажа, его атрибуты, статус по отношению к человеку, наконец, жанровая принадлежность текста, в котором реализовался тот или иной сюжет. Последнее особенно важно, так как мифологические персонажи по-разному представлены в фольклорных текстах различных типов. Один и тот же мифологический персонаж может иметь разные функционально-семантические характеристики в зависимости от жанровой принадлежности фольклорного текста. Как отмечает Л.Н. Виноградова, «прагматическая направленность и образная система каждого жанра определяет выбор своей собственной стратегии описания и своей особой точки зрения на избранный объект, при которой в центре внимания оказываются, чаще всего, лишь некие единичные, избранные из множества других характеристики»⁵. Например, представления о внешнем облике и функциях демона *албасты* будут существенно различаться в нарративах о традиционном родильном обряде и в быличках, запретах и предписаниях. Эти важные факторы до настоящего времени не учитывались в опубликованных работах.

Говоря о демонологических представлениях, нужно отметить и то, что в этнографической литературе, посвященной казахским верованиям, мифологические персонажи описаны неравномерно, и многие работы отличаются избирательностью материала. По-видимому, это связано с тем, что некоторые персонажи, например, *албасты*, известны и другим тюркским народам, что позволяет привлекать более широкий сопоставительный материал при написании работы и раскрывать новые темы для исследований.

Комплексное исследование казахской демонологии предполагает привлечение широкого круга источников – фольклорных и этнографических, а также учета исторического, религиозного, культурного контекстов, которые в последние десятилетия претерпели существенные изменения. Данная статья является частью большого исследования, посвященного казахской демонологии в целом. Полевые материалы, лежащие в его основе, позволят восполнить лагуну в изучении этой области народного знания и дать общее представление о мифологических персонажах и их эволюции.

В статье будут рассмотрены современные представления казахов о двух мифологических персонажах, *джиннах* и *пери*, их функционально-семантические характеристики и некоторые мотивы связанных с ними сюжетов.

Джинны и пери имеют разную природу, генезис и путь проникновения в казахскую демонологию. Джинны представляют собой арабский компонент⁶, прочно вошедший в казахский фольклор с распространением ислама, пери – иранский⁷, что отражается не только в самом слове, но и в мотивах, сюжетах, которые они привнесли. В народных представлениях джинн и пери имеют схожие функции, статус и некоторые противоречивые характеристики.

Если рассматривать все демонологические персонажи с точки зрения отношения к человеку, то можно говорить о двух их типах: 1) персонажи, стремящиеся любым способом причинить вред человеку, реализовать свои вредоносные функции. В представлении информантов они наделены явными демоническими чертами и функциями. К ним можно отнести таких демонов, как *албасты*, *жестырнак*, *жалмауыз-кемпыр*, *див*;

2) Персонажи, демоническая природа которых непостоянна и часто зависит от ряда условий. Как правило, такими условиями могут быть невыполнение человеком каких-либо обязательств, вторжение на запретную территорию, провокация действиями и т. д. Этот тип

персонажей представляет особый интерес, и именно о нем пойдет речь в статье.

*Пери и джинны – духи-помощники казахского баксы*⁸. Особенностью этих персонажей является тесная связь с практиками целительства, шаманства⁹. В нарративах о получении дара казахскими баксы или о ритуально-магических действиях, совершаемых ими, упоминаются джинны и пери, и обычно они выступают в роли духов-помощников или демонов, вызывающих болезнь, недуг, с которыми борются баксы. Причем каждый из этих персонажей может выступать как в роли духа-помощника, так и в роли демона, реализуя одну из противоположных функций.

В качестве примера можно привести историю о встрече с казахской шаманкой Балбике-Баксы (Южный Казахстан), рассказанную В.Н. Басиловым в работе «Избранники духов». Балбике-Баксы изгоняла из пациентов джиннов, играя на кобызе и призывая мусульманских святых и духов-пери (пари). «Иногда откладывает кобыз и берет нож. Перечисляя имена святых, касается ножом тела больного. “Боясь ножа, джинны убегают”»¹⁰.

Примеры, в которых джинны и пери встречаются в рамках одной шаманской практики и вступают в отношения «дух-помощник – демон», нередки. Но наиболее часто джинн или пери помогают магическому специалисту определить диагноз, способ лечения, тип магического воздействия (если это сглаз, например), т. е. вступают в отношения «дух-помощник – магический специалист». Это связано с тем, что практики целительства, в которых баксы с помощью духов-помощников путешествовал в «верхний» и «нижний» миры и боролся с демонами, безвозвратно уходят в прошлое и живут лишь в памяти народа, а традиционные функции баксы перешли к знахарям и лекарям (*емші* – лекарь, знахарь, *сынықшы* – костоправ).

Например, наша информантка – народная целительница (*емші*) Сауле – рассказала о том, что у нее есть свой дух-помощник – джинн, который приходит в виде маленького паука; он помогает ей узнать, чем болен ребенок и как его лечить¹¹. Другой наш информант Жакып-кажы, который в народе известен как *сынықшы* (костоправ), рассказал, что у его родственника баксы были свои духи-помощники пери, и сам он тоже прибегает к их помощи при лечении больных¹².

Визуальный облик пери и джинна. Визуальный облик этих персонажей, несмотря на достаточно схожие функции, имеет

существенные отличия и зависит от их статуса по отношению к человеку.

Выступая в роли духов-помощников, пери предстают перед человеком чаще всего в антропоморфном образе – в виде красивых девушек, которые могут выполнять домашнюю работу.

Приведем в качестве примера слова уже упомянутого информанта Жакып-кажы, поведавшего историю о пери своего прадеда. Рассказав о пери, которую видел его отец в доме деда-целителя, информант сообщает:

Вот, ну этот человек священный, у него жена была. И вот она дала разрешение своему мужу, чтобы он содержал вот эту пери, чтобы она в качестве жены-наложницы, она у него дома жила. И Жакып-кажы, отец его, видел эту пери, что она у него красивая женщина, она у него как бы в услужении была, как бы женой. И на это было соизволение вот этой первой жены, ну, нормальной нашей земной жены. Она дала добро. <...> У нас же осенью бывает пора картошку собирать, сенокосы бывают. У него эти пери за одну ночь... Вот картошка, поле же есть, они собирали и укладывали в погреб. Сено заскирдовано все за ночь. Вечером нету сена заготовленного, а вот эти пери заготовят. А когда спрашивали [деда], он говорит: «А они мне всю ночь спать не давали, вот работали вот так»¹³.

Данный пример содержит отсылку к мотиву любовного избранничества, который связан с образом пери, предстающей в виде очень красивой девушки. Этот мотив известен многим народам Средней Азии и за ее пределами. Как отмечает О. Сухарева, «было широко распространено поверье о любовных связях людей с пари. Это свойство является специфической чертой фантастического облика пари, сближающей поверья о пари с разнообразными представлениями о богах или духах-любовниках... <...> Верили, что пари “влюбляются” в человека и требуют от него ответной любви. <...> За любовь пари либо платят удачей (например, в охоте), либо дают человеку силу для общения с миром духов, способность провидеть судьбу и излечивать болезни, изгоняя злых духов. В таком случае человек, избранный духом пари, становился шаманом или шаманкой»¹⁴.

О генезисе религиозного и любовного избранничества в религии обстоятельно писал Л.Я. Штернберг. Он показал, что этот мотив широко распространен среди разных народов¹⁵.

С мотивом избранничества связан мотив религиозной мудрости пери, проявляющейся в стремлении научить своего хозяина Священному писанию – Корану. Информант Жакып-кажы также рассказал о том, что его прадеда пери обучали восемнадцать лет, читали суры из Корана, намаз, перемещали его в пространстве, например в Мекку, и в результате этот человек получил статус *аулие*, что значит ‘святой’¹⁶.

В беседе информант отметил, что это были «чистые» (*таза*) пери. Разделение пери на «чистых» и «нечистых» соотносится с представлением о пери-«мусульманах» и «неверных» пери, о чем скажем позже.

В отличие от пери джинны чаще предстают в образе насекомого (паук, мушка), если выступают в роли духа-помощника, но, как известно, могут выступать и в другой ипостаси, с полярными характеристиками и функциями.

Примеры, в которых джинны или пери принимают статус духа-помощника, не ограничиваются казахскими поверьями, они зафиксированы и у других народов Средней Азии (например, у узбеков, киргизов, таджиков). Это дает возможность расширить круг материалов для сопоставления и лучшего понимания функционально-семантических характеристик этих персонажей.

Вредоносные функции джинна и пери. Выступая в роли демона, джинны, как правило, выполняют основную вредоносную функцию – вызывают нервное заболевание (в этом случае казахи говорят: *жын ұстаган* – джинн схватил или *жын ұрған* – джинн ударил), сводят человека с ума и в некоторых случаях заставляют его покидать свое жилище и уединяться в безлюдных диких местах (горах, лесах). Подобная вредоносная функция отмечена и для пери: «У многих народов считается, что человек, находящийся под властью пери, впадает в безумие, например, у казахов говорят: *перінің салқыны тиді* ‘стал ненормальным, подвергся воздействию злого духа’, *пері қаққан* ‘сумасшедший’»¹⁷.

Один из наших информантов отмечал: «Если ребенок часто падает в обморок, убегает, болеет, то люди говорят, что в него селятся либо духи предков, либо джинны»¹⁸, другой информант также говорил о сумасшествии как о последствии вредоносного воздействия джинна: «Когда джинн вселяется, человек сразу психологически меняется, сходит с ума. В мире существует много живых существ, десять видов джиннов и только один человек»¹⁹.

О различных видах джиннов информант упоминает неслучайно. В наших полевых материалах и в этнографической литературе немало сведений о том, что каждый баксы имел в качестве духов-помощников джиннов, которым он давал имена и которых различал по силе и статусу²⁰.

От количества подчиненных джиннов зависели сила и способности баксы. Ф.В. Поярков отмечал, что «качество джиннов, т. е. их способности и знания, также неодинаковы, почему одни баксы владеют более сильными джиннами, а другие – более слабыми. <...> Бакса каждому своему джинну назначает особое иерархическое место: есть у него джинны-джигиты, джинны-охотники и т. п. Бакса, владеющий правильными джиннами, может вызвать их во всякое время и может заставить их служить себе и другим на пользу, а иногда и на потеху»²¹.

По представлениям казахов, настоящим баксы становился только тот человек, который смог подчинить себе джиннов, одолевших его и вызывавших болезнь. Если будущий баксы достаточно силен, чтобы принять и подчинить себе духов, то он станет настоящим баксы и сможет управлять джиннами, в противном случае они одолеют, «будут бить» его.

В архивных материалах фольклорно-этнографической экспедиции в Сузакский район Чимкентской области²² (1985) имеется ряд текстов, воспоминаний родственников и односельчан, подробно описывающих казахских баксы, их духов-помощников, а также процесс обретения ими дара, так называемой шаманской болезни. Информантка Калдыкыз Бзаубакова (1909 г. р.) рассказала собирателям о том, что у ее прапрадеда была молодая жена:

Он был богатый, ему было стыдно, что жена баксы. Жена болела – баксы обычно где большой крик, много шуму – не мог сдержаться. Эта женщина не смогла себе подчинить джиннов, а баксы, которого пригласили, смог. У него были чистые джинны (*таза жын*). Три дня баксы играл, забрал всех джиннов, связал их и забрал себе (у него было пять, у нее три, стало восемь). Пока солнце не взошло, он ушел. Она рвалась за ним. Он сказал: “Не отпускайте ее”. Она рвалась, пела жоктау своим джиннам, плакала по ним, сиротой ведь осталась. Эта ж была очень молодая, она еще не умела ими командовать. Когда приходит время человеку стать баксы, если он отказывается (на шею не берет), джинны его бьют...²³

Таким образом, будущий баксы не всегда мог выдержать испытание духов и заставить их выполнять его волю, т. е. сделать их правильными, или ручными.

Деление джиннов на правильных и неправильных, или ручных и диких, было отмечено у казахов и киргизов Ф. Поярковым (1894). В работе, посвященной представлениям о джиннах у казахов, он писал:

Как киргизы, так и кара-киргизы делят джиннов на высших и низших, или, как они говорят, есть джинны ручные, правильные, или правильно устроенные, и есть дикие джинны, или неправильные, но те и другие обладают одинаково большими способностями. <...> По-видимому, существенной разницы между теми и другими джиннами у киргизов не существует; все отличие основывается на том действии, которое они производят на одного и того же человека и при том в различное время...²⁴

По-видимому, совмещение амбивалентных функций и статусов (дух-помощник или демон) одним и тем же персонажем послужило основой для формирования представления о двух полярных типах джиннов и пери, которое уложилось в рамки религиозных верований, связанных с исламом.

«Дикие» джинны и «неверные» пери. Согласно современным полевым материалам, среди казахов нет единого мнения о природе джинна и пери.

По мнению одних информантов, существует два противоположных типа: «Разные джинны бывают – есть вредители, есть положительные»²⁵ или «джинны делятся на два – добрые и злые»²⁶.

Другие информанты отмечают наличие фиксированной отрицательной или положительной характеристики этих персонажей, но и здесь мнения расходятся: «Пери – это чистое создание, почему и называют небесные пери, а джинны, они нечистые, как дьявол, шайтан можно назвать»²⁷; «Пери – это шайтан называется, шайтан, пери – одинаковые все. Они плохие. Человеку все время вред делают»²⁸.

Противоречивость представлений о пери и джиннах отразилась и в этнографической литературе. Вслед за информантами исследователи отмечают в своих работах то одну, то другую полярную характеристику этих персонажей. Так, например,

фольклорист и этнограф И.В. Стасевич отмечает: «По мнению информантов, пери предстают перед человеком в образах очень красивых мужчин и женщин, которых можно увидеть пляшущими в степи или купающимися в водоемах, как правило, они не приносят вред человеку. Судя по этнографическим данным, образ пери, описанный информантами, вполне соответствует традиционному взгляду на эту категорию духов»²⁹.

Другой исследователь, Р.М. Мустафина, годом позже пишет о неоднозначности представлений, связанных с пери: «Считается, например, что пери – прекрасное воздушное существо, живущее между небом и землей и на высоких горах Каф. Согласно другим представлениям, пери – злое и могущественное существо: достаточно одного дуновения, чтобы вызвать у человека болезнь. Казахи различают несколько категорий пери: пери-мусульмане (*мұсылман пері*), или «чистые пери» (*таза пері*), «неверные пери» (*кәпір пері*), или «нечистые пери» (пери-иноверцы), «водяные пери» (*су перісі*), которые могут представлять в образе мужчины и женщины, огненные пери (*от перісі*), следящие за тем, кто зажигает огонь, распознающие хорошего и плохого человека»³⁰.

«Чистые» пери, или пери-«мусульмане», как правило, выступают в роли духов-помощников, которых призывает баксы для излечения больного, в то время как остальные пери – «водяные пери», «неверные пери», «огненные пери» – всегда выступают в роли «злых существ», стремящихся причинить вред человеку.

На развитие представлений о пери и джиннах, безусловно, большое влияние оказал ислам. Но если пласт верований, относящийся к джиннам, напрямую связан с распространением ислама (в Коране джинны названы «творениями Аллаха, созданными из чистого огня прежде людей»³¹), то представления, связанные с пери, сформировались в результате сложной эволюции этого персонажа, на которую оказал влияние ислам, «низвергший», по мнению некоторых ученых, пери в статус злого существа, а также процесс его включения в казахскую демонологию со всем шлейфом полярных характеристик.

Именно в «исламский период» пери и джинны сближаются, приобретая схожие функции и характеристики. Эту близость они сохраняют и поныне. Как отмечает исследователь А.Е. Бертельс, детально рассмотревший историю слова *пари*, «зороастрийское персидское слово *пари*, очевидно, в первые же века ислама прочно

связалось в синонимическую арабско-персидскую пару-перевод с арабским кораническим “джинн”. <...> М. Моин толкует в словаре слово *пари* как “джинн женского пола”»³².

Таким образом, в основе казахской демонологии как комплекса представлений о мифологических персонажах и их функционально-семантических характеристиках лежит несколько компонентов (например, арабский и иранский), имеющих разные корни и заимствованных в разное время. Демонологические верования казахов претерпели изменения, в частности связанные с распространением ислама: во-первых, некоторые персонажи приобрели новые функционально-семантические характеристики, во-вторых, демонологические персонажи традиционного пандемониума, названные доисламскими, приспособились к требованиям ислама и получили новый статус, укладывающийся в рамки религиозных верований, в-третьих, современные представления о персонажах-«мусульманах» или «неверных» легитимизировали деятельность магических специалистов (баксы, *емши* – целитель, знахарь, *сынықшы* – костоправ и др.), призывающих наряду со святыми только «чистых», «верных» духов-помощников.

Примечания

- 1 См. напр.: *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 170 с.; *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990. 478 с.; *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002. 300 с.
- 2 См. напр.: *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- 3 См. напр.: *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М.: Наука, 1975. 340 с.; *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнографические исследования к истории религии и атеизма). Душанбе: Дониш, 1979. 116 с.
- 4 Источником, на который часто опираются многие авторы в своих работах, является подборка текстов о демонологических персонажах М. Миропиева, опубликованная в 1888 г. Подробнее см.: *Миропиев М.* Демонологические рассказы киргизов, собранные и переведенные Миропиевым // *Записки Императорского Географического общества по отделению этнографии.* Т. 10. Вып. 3. СПб., 1888. 50 с.

- 5 *Виноградова Л.Н.* Демонологические образы и мотивы в жанре славянских проклятий // *In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах.* Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 159–160.
- 6 *Налич Т.С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М.: Знак, 2009. 438 с.
- 7 Об этимологии слова «пери» и о том, как представления об этом персонаже отражены в фольклоре народов Средней Азии, см. работы: *Бертельс А.Е.* Пери // *Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье.* М.: Наука, 1979. 161 с.; *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнографические исследования к истории религии и атеизма). Душанбе: Дониш, 1979. 116 с.; *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М.: Наука, 1975. 340 с.; *Муродов О.* Духи пари и обряд «париталбон» (приглашение пари) у таджиков средней части долины Зеравшана // *ИАН ТаджССР. Отделение общественных наук.* № 4. 1974. С. 42–48.
- 8 «Баксы» (или «бахши») в переводе с казахского языка означает «шаман». В.В. Бартольд объяснял происхождение и значение этого слова так: «Бахши – заимствованное (вероятно, из санскр. бхикшу) слово, появившееся в восточнотюркском и персидском языках в монгольскую эпоху; обозначает прежде всего буддийское духовенство и в этом значении соответствует китайскому хо-шан, тибетскому лама и уйгурскому тойн. В настоящее время у калмыков, монголов и маньчжуров это слово обозначает высокое духовное звание, у киргизов (диалектные формы баксы и бакса) – колдуна и прорицателя, исцеляющего больных заклинаниями...» (подробнее см.: *Бартольд В.В.* Бахши // *Сочинения.* Т. 5. М., 1968. С. 501). Некоторые исследователи возводят слово «бахши» к иранскому «бага» – ‘бог’, к которому возводят и слово «бахш» – ‘доля’, ‘дар’ (об этом см.: *Муродов О.* Указ. соч. С. 15). Составители «Древнетюркского словаря» производят слово «BAQSI» от китайского «боши», «bag-si» – ‘учитель’, ‘наставник’ (см.: *Древнетюркский словарь.* Л., 1969. С. 82). Некоторые специалисты считали правильным выводить слово «бахши» (бакши) от тюркского «бак-» – ‘смотреть’, в переносном смысле – ‘лечить’ (см. работу *Чеканинский И.А.* Баксылык. Следы древних верований казаков // *Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана.* Т. 1. Вып. 18. Семипалатинск, 1929. С. 75).
- 9 О шаманских практиках в Северо-Восточном и Центральном регионах Казахстана можно говорить лишь как об исчезающих и остающихся в памяти старшего поколения. Как отмечает И. Стасевич, «уже к началу XX в. казахское шаманство (*бақсылық*) постепенно угасает и роль целителя переходит к народным лекарям, которые в своей практике во многом повторяют поведение традиционных *бақсы*...» (подробнее см.: *Стасевич*

- И.В. Бақсылық* и практика народного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 76). Схожесть поведения традиционного баксы и народных лекарей (*емші* – лекарь, знахарь, *тәуір*, *сынықшы* – костоправ) заключается в использовании некоторых атрибутов, традиционно приписываемых шаманам, формул призывания духов-покровителей, а также в наличии духов-помощников, к которым прибегает народный лекарь за помощью. Но есть и существенные отличия: народные лекари не входят в транс и не путешествуют в «верхний» или «нижний» мир, сами не вступают в борьбу с демонами. Для осуществления своей целительской практики им это не нужно, но в некоторых случаях они призывают своих духов-помощников, чаще всего *пери* или *джиннов*, которые подсказывают им диагноз или способы лечения.
- 10 *Басилов В.Н.* Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. С. 205–206.
 - 11 ПМА. Записано в пос. Баянаул Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2013 г. от Баймагамбетовой Сауле, 1958 г. р., метиска, *емші* (целительница).
 - 12 ПМА. Записано в пос. Заря Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Жакып-кажы Калеаскарова, 1945 г. р., казах, *сынықшы* (костоправ).
 - 13 Там же.
 - 14 *Сухарева О.А.* Указ. соч. С. 45.
 - 15 *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии // Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. М.: URSS: Либроком, 2012. 571 с.
 - 16 ПМА. Записано в пос. Заря Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Жакып-кажы Калеаскарова, 1945 г. р., казах, *сынықшы* (костоправ).
 - 17 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. С. 588.
 - 18 ПМА. Записано в с. Мойылды Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Мамбетул Зайнулды, 1930 г. р., казах, керей, родился в Китае, Синьдзян, Саран Гул, врач.
 - 19 ПМА. Записано в с. Мойылды Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Султаева Серика Тылеболдиновича, казах.
 - 20 А.Е. Алекторов в своей статье «Бакса. Из мира киргизских суеверий» (1900) рассказывает о встрече с баксы Сюименбаем. У него были духи-помощники джинны, которые перешли к нему от отца, каждый из них имел свое имя и функцию: «Есдаulet – главный, умный джин; он бросается на помешанных и бешеных людей и выгоняет шайтанов. Ергобень – второй джин. <...> Ергобень предсказывает, кто и когда придет, кто будет счастлив и на кого обрушится несчастье. Акмарал – третий джин. Он, как Есдаulet, кидается на

- сумасшедших. Если у сумасшедшего шайтан силен, Акмаралу долго приходится бороться с ним» (подробнее об этом см.: *Алекторов А.Е.* Бакса. Из мира киргизских суеверий // Религиозные верования и обряды казахов. Астана, 2007. С. 137–138).
- 21 *Поярков Ф.В.* Из области киргизских верований. Джинны. Там же. С. 57.
 - 22 Среднеазиатская фольклорно-этнографическая экспедиция Института этнографии АН СССР в Чимкентскую область Республики Казахстан, 1985 г.
 - 23 Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 1466. Л. 23–25. Текст записан от Калдыкыз Бзаубаковой, 1909 г. р., казашки, в с. Амангельды Жетысуского района Чимкентской области (Казахстан) Шахановой Н.Ж. в 1985 г.
 - 24 *Поярков Ф.В.* Там же. С. 57.
 - 25 \ПМА. Записано в с. Мойылды Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Султаева Серика Тылеболдиновича, казах.
 - 26 \ПМА. Записано в с. Байет Экибастузкого р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2009 г. от Тастанбек Ирысалды, 1935 г. р., казашки, керей-каракас.
 - 27 \ПМА. Записано в пос. Заря Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2010 г. от Жакып-кажы Калеаскарова, казах, 1945 г. р., *сынықшы* (костоправ).
 - 28 \ПМА. Записано в пос. Баянаул Павлодарского р-на Павлодарской обл., Казахстан, в 2013 г. от Казиевой Балкии Казиевны, 1936 г. р., казашка, айдабол.
 - 29 *Стасевич И.В.* Указ. соч. С. 88.
 - 30 *Мустафина Р.М.* Ислам и реликты доисламских мировоззренческих традиций у казахов. Астана, 2010. С. 175–176.
 - 31 *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л.: Изд-во Ленингр. Ун-та, 1966. С. 66.
 - 32 См.: *Бертельс А.Е.* Указ. соч. С. 124.