

В. В. Иванова

## ОХРАНИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВОДЫ В АНАТОЛИЙСКОЙ МАГИИ

Наделение воды особой сакральностью, характерное для всех тюркских народов, наиболее полно проявилось в древнетюркском концепте «йер-суб/су»<sup>1</sup> («земля-вода»), в орхонских надписях упоминаемом в сопровождении эпитета *ыдук* (священный) [5, с. 28, 36; 6, с. 90–92; 7, с. 145]. Слово *су* (*su* ~ *suw*), отнесенное Баскаковым к китайским заимствованиям (от кит. *shuj* ~ *shuej* — «вода») [8, с. 4], в паре со словом *йер* обозначало совокупность духов среднего мира, воплощая идею «мифологического единства и множественности» [4, с. 216; 9, с. 74–75]. Иными словами, *йер-суб* виделось родным, одушевленным пространством, небезучастным к человеку. Наиболее близким *йер суб* было понятию «родина» [5, с. 29, 37; 10, с. 48], хотя Л. П. Потапов отстаивал самостоятельное значение *Иер суб* как отдельного божества [3, с. 72–77]. Деятельностное участие *йер-суб* в жизни тюрков подтверждается надписями Тоньюкука [3, с. 71–72; 5, с. 37, 39, 63, 68], согласно которым *йер-суб* помогло огузам повергнуть врагов.

Вода является одной из основных составляющих живого пространства, окружающего человека. С нею у древних тюрков был связан ряд запретов и ритуалов [11, с. 53], что нашло отражение в византийских источниках VII в. [12, с. 161] и географическом труде Ибн ал-Факиха X в.: «И когда хотят тюрки взять клятву с какого-либо мужчины, приносят медного идола, держат его, затем готовят деревянную миску, в которую наливают воду, и ставят ее между рук идола, затем в чашу кладут кусок золота и горсть проса, приносят женские шаровары и кладут их под миску, а затем говорят дающему клятву: “Если нарушишь свой обет, или изменишь, или окажешься порочным, да превратит тебя Аллах в женщину, чтобы носил ты ее шаровары, отдаст тебя во власть того, что разорвет тебя на мельчайшие кусочки, как это просо, и да пожелтеешь ты, как это золото”»<sup>2</sup> [13, с. 23].

По древнетюркскому четвертичному делению сторон света вода, наряду с зимой, змеей, черным цветом и плеядами, соответствовала северу [14, с. 94]. Максимальная соразмерность человеческому бытию и потенциальная возможность ежеминутного контакта, порожденные соотносительностью *йер-суб* со средним миром, обусловили отношение к воде как к живому существу, наделенному даром речи (журчанием) [15, с. 391–392, 454].

Принятие тюрками ислама закрепило особенный статус воды. Согласно Корану, из воды была создана «всякая вещь живая» (21:31(30)) и трон Аллаха покоился на водах (11:9(7)). В суфийско-хуруфитской традиции было принято деление 28 букв арабского алфавита на четыре равные группы, и анатолийские суфии, распределяя их по первоэлементам (*анасыры эрбаа*), использовали в сложных расчетах при написании амулетов [14, с. 205; 16, р. 143]. Воды соответствовали буквы غ, خ, ر, ع, ل, ح, د, огню — ذ, ش, ف, ط, م, ه, земле — ض, ت, ص, ن, ی, و, ب, воздуху — ظ, ث, ق, س, ك, ز, ج.

<sup>1</sup>Почитание *йер-суб* изучено у алтайцев и тувинцев, отмечается также у качинцев, хакасов, сагайцев, шорцев и киргизов [1, с. 14–17; 2; 3, с. 71–77; 4, с. 215–216].

<sup>2</sup>Следует отметить, что в современном турецком языке сохраняется выражение «пить клятву» (*анд ич-мек*) со значением «принести клятву».

© В. В. Иванова, 2010

Магические свойства придавались воде из колодца Замзам в Мекке, которую, по преданию, извлек из земли Джibraил, чтобы Хаджар (Агарь) напоила своего сына Исмаила. Этой же водой Джibraил омыл сердце и грудную клетку Мухаммада (Муслим, 162–164). Употребление воды Замзам в лечебных целях, принятое во времена Джахилии, было одобрено исламом и приобрело ритуализированную форму. Воду Замзам рекомендовалось пить не только паломникам, но и всем мусульманам, поскольку сам Мухаммад пил ее (Муслим, 1218-0; ал-Бухари, 783 (1637)) и призывал к этому остальных (Муслим, 2473; ал-Бухари 782 (1635)).

Традиция привозить из паломничества воду Замзам, чтобы использовать ее в качестве лекарства и оберега, укрепились в том числе и благодаря хадисам, говорящим о питательной (Муслим, 2473-0), целебной и магической силах этой воды — «Вода Замзама (способствует осуществлению) того, ради чего ее пьют» (Ибн Маджа [17, с. 254]). Поэтому считалось, что необходимо говорить: «О Аллах, я пью (эту воду), чтобы исцелиться, так исцели же меня!» [17, с. 254].

В современной Анатолии источником получения подобного оберега является не только паломничество в Мекку, но и специализированные магазины, предлагающие покупателю миниатюрные бутылочки в комплекте с цепочкой, на которой их следует носить. Оберегает вода Замзам и от неуспокоенной души — чтобы устранить «тяжесть покойного» (*олю агырлыгы*), ее наливают в саван [18, s. 128; 19, s. 15].

Получило свое развитие в Анатолии и древнетюркское представление о *йер-суб*: за каждым источником и водоемом признается покровительство пери и джиннов (в том числе и джиннов-христиан) [20, с. 19; 18, s. 128; 21, s. 156–160; 22, s. 52–53], а их ночные игры и пиршества объясняют запреты, связанные с купанием в ночное время [23, s. 51]. Вера в сакральность воды доведена до высшей меры у анатолийских тахтаджы<sup>3</sup>, выступающих против ритуального омовения как оскверняющего священную воду [24, s. 32]. Однако боязнь загрязнить воду плевками и нечистотами и тем прогневать джиннов характерна для всей Анатолии [22, s. 54].

Сакральность воды, а также ее очищающее [25, с. 237] и транслирующее (заговоренная вода) значения обуславливают широкое применение воды в охранительной магии. Кроме того, граница водной глади дает возможность связи между мирами. Это проявляется как в обычае на Хыдрылез кидать в воду бумажки с написанными на них желаниями [15, s. 492–493], так и в происходящем через воду общении с джиннами в практиках колдунов-джинджи [21, s. 91–93, 152–153]. С переходом между мирами связано и получение колдовского дара (*изин*) через пересечение водного пространства [15, s. 493].

Магические ритуалы с участием воды чаще всего направлены на защиту роженицы и ребенка. Например, во время обрядов малой и большой «сороковиц» (*кючюк кырк*, *бююк кырк*) водой, в которую брошены по 40 зерен пшеницы и ячменя, обмывают роженицу, затем обрызгивают колыбель и комнату [26, с. 152]. Ритуал магического омовения может происходить в бане, где в воду одна из присутствующих 40 раз подряд погружает и вынимает пальцы руки попеременно, «заряжая» ее подобным образом. Этой «осороковленной» (*кыркланмыш*) водой затем поливают ребенка [27, с. 79]. Также для защиты от демона Ал в колыбель подкладывают сосуд с водой [26, с. 152], а роженица выпивает стакан заговоренной воды [22, s. 96]. В семье, где часто умирают дети, ребенка

<sup>3</sup>Ответвление алевитского течения в исламе. Согласно переписи 2006 г., в Анатолии насчитывается 120000 тахтаджы, однако эти данные могут быть не вполне точны, так как тахтаджы придерживаются принципа сокрытия веры — *такийя*.

стараются защитить, капая ему на лицо водой с растворенными в ней кораническими изречениями [28, s. 118–119]. стакан воды вместе выпивают повстречавшиеся матери, дети которых еще не достигли сороковин [29, s. 85–96; 30, s. 74; 18, s. 98; 31, s. 125; 22, s. 93, 96]. Помимо функции превентивной охраны (*корууджулук*) вода несет и функцию защиты/спасения (*куртарджылык*): отчитанной водой лечат сглаженного ребенка [32, s. 122–123]; ударенного Ал моют водой с мельничного колеса; не начавшему вовремя ходить ребенку воду льют на голову (та же процедура используется в качестве профилактической) [22, s. 56, 96]; чтобы успокоить плачущего ребенка и вернуть ему сон, джиннов отгоняют, капая ребенку на лоб заговоренную воду [28, s. 93–94, 119–121].

Используется вода и для охраны невесты при переходе в дом мужа. Для защиты от глаза с крыши за невестой бросают кувшин с водой; чтобы оберечь от нечистой силы, проводят невесту через мост реки или ручья [22, s. 54]; омывают ей правую руку и ногу в тазу, разбрызгивая затем эту воду в комнате [18, s. 116] — так устанавливается связь между девушкой и ее новым домом. Ритуал разбрызгивания воды из золотой и серебряной чаш с охранительными целями совершали и уйгуры [33, s. 125]. По описанию Махмуда ал-Кашгари тюрки брызгали водой одержимому в лицо, чтобы изгнать из него злого духа [34, с. 862].

Кроме того, объектом защиты водой выступают влюбленные и супруги [21, s. 139–140, 152–155, 167–168], беременная [28, s. 108–109, 114–115], страдающий от глаза или нападений джиннов [21, s. 91–93, 141–142, 148–149, 163–164, 180, 182; 28, s. 89–90, 105–107, 142–143], больной [28, s. 69–70, 82–83] и даже человеческие поступки [21, s. 22–23].

Вода применяется как охранительное средство от духа умершего; змей и ядовитых насекомых (обрызгиванием отчитанной водой защищают дома, сады и виноградники, лечат ужаленных) [29, s. 44; 18, s. 56–57; 22, s. 61, 162–163]; колдовства (переход через водное пространство) [15, s. 492–493; 22, s. 58; 35, p. 49]; беременности [28, s. 140–141]; болезни [21, s. 163–164, 180–182; 28, s. 69–70, 82–83, 89–90, 108–109, 114–115, 142–143]; смерти [28, s. 118–119]; демонов (например, от Шурели или Ал).

При помощи воды нейтрализуют действие опасных амулетов (*муска*). Силу магических надписей разрушают, растворяя их в проточной воде или бросая амулет в воду [22, s. 55]. Такой процедуре подвергается, например, найденный опасный *муска* (его узнают по отметке *ху*, нанесенной черными чернилами) [21, s. 43–45] или амулет с «истекшим» сроком годности [21, s. 120–122]. Однако бросание *муска* в воду не всегда имеет целью его нейтрализацию. Подобным образом может быть установлена связь с миром джиннов [21, s. 96–97, 250].

Также на воду переводят глаза завистников и недоброжелателей [21, s. 22–23], вода укрепляет сглаженного и ударенного, отгоняет джиннов [21, s. 91–93, 139–142, 148–149, 154–155, 163–164, 167–168, 180–182, 202–203; 28, s. 93–94, 105–109, 119–121, 142–143].

Используется в заклинаниях преимущественно отдутая (*уфленмиши*) и заговоренная (*окунмуши*) вода, отчитанная *джинджи* или ходжой сураами Корана или заклинательными формулами. Известно, что подобную процедуру проводили дервиши-бекташи, которые «9 мохаррема собирались и, наполнив котел водой, совершали вокруг него зикр (радение). Взявшись за руки, они нараспев произносили исповедание веры (“la ilaha illa llah”); вдыхая последний слог, они дули на котел. Вода таким образом освящалась — “над ней читали” (“окунмуш су”). Потом воду сливали в бассейн, который наполняли обыкновенной водой, а утром 10 мохаррема отовсюду стекался народ и забирал воду домой» [36, с. 417–418].

Отчитанную воду колдун предлагает клиенту в качестве волшебного напитка [28, s. 105–107, 114–115, 122–123, 130–131, 138–139, 142–143]. Особой охранительной силой наделяется не только отчитанная вода, но и вода первого апрельского дождя. В Османской империи султан раздавал «бутылочки» с этой водой своим любимым наложницам и приближенным как чудодейственное и обережное средство [20, с. 68]. Питье воды, смешанной с золой из очага сглазившего человека, считается сильнейшим лекарством для сглаженного [37, s. 105, 121].

Транслирующая функция воды реализуется не только в наговоре, но и в ином виде передачи свойств. Например, вокруг головы ребенка, страдающего от бессонницы, обводят стаканом воды, который до этого был обведен вокруг очага [28, s. 119–121]. Таким образом, сакральная сила очага переходит на ребенка.

В Анатолии широко практикуется магический прием возведения между объектом и источником опасности водной преграды. Считается, чтобы спастись от сотворенного врагом колдовства или сглаза нужно либо пройти через воду, либо совершить путешествие по морю [22, s. 46, 54–55, 58; 21, s. 120–122; 37, s. 121]. Чтобы защититься от тяжести умершего, при выходе из его дома моют руки и лицо [18, s. 127]. Повсеместно в Анатолии распространен обычай лить воду на порог перед молодой невестой, входящей в дом мужа, или, напротив, покидающей свой дом, а также вслед отправляющемуся в дорогу. Иногда при этом произносят «су айдынлыктыр» («вода — это свет») или иные заклинательно-охранительные формулы [18, s. 56; 38, s. 226, 234; 23, s. 224]. В Харпите и Элазыг этот же ритуал проводят при выносе покойника [18, s. 57; 22, s. 124]. В Трабзоне, вернувшись с похорон, льют воду на руки, в Карсе воду льют на свежую могилу. В то же время в Битлисе в день похорон из дома выливают всю воду, считая ее загрязненной присутствием мертвеца [22, s. 55, 61, 73; 18, s. 127]. Мотивацией подобного поведения служит страх мертвецов, которые «считаются опасными и, так сказать, заразными: люди боятся, как бы мертвецы не увлекли и других членов социальной группы туда, куда ушли сами. Воздавая им положенное и даже искренне их оплакивая, все-таки жаждут их удалить, т. е. как можно скорее и полностью разорвать те сопричастности, которые продолжают, по крайней мере в первое время после смерти, существовать между ними и живыми» [39, с. 141].

Возводят магическую преграду при помощи литья воды и на месте падения ребенка, разделяя мир людей и мир джиннов [22, s. 52]. С той же целью на голову невесте выливают таз воды во время помолвки [38, s. 216], а больному желтухой — во время лечения у лекаря-оджаклы [30, s. 398]. Повстречавшиеся матери, дети которых еще не отпраздновали сороковины, льют воду между собой, магически предотвращая возможные последствия встречи [29, s. 85–96].

В ряде турецких заклинаний литье воды можно трактовать как отделение человека от мира джиннов. Обычно такой процедуре подвергается больной [28, s. 68, 98–99], безответно влюбленный, находящийся на грани помешательства [21, s. 120–122; 28, s. 128–129]. Кроме того, литье воды создает преграду или магическую завесу между джиннами колдуна и его клиентом [21, s. 81–82], между ссорящимися возлюбленными и миром джиннов [21, s. 184–186], между возлюбленной и окружающими ее мужчинами [21, s. 219–220], между невесткой и ее свекровью [21, s. 235–237], между красивым человеком и завистником [21, s. 141–142; 28, s. 105–107, 393–394]. Сам процесс литья воды происходит следующим образом: колдун льет воду из таза позади сидящего клиента [21, s. 81–82], ему на голову [21, s. 120–122; 28, s. 68, 98–99, 105–107, 128–129, 393–394],

вокруг него [21, s. 141–142] или его дома [21, s. 184–186], а также на порог дома объекта колдовства [21, s. 219–220, 235–237].

Участвует вода и в распространенном магическом обряде литья свинца. Сглаженно-го или еще только защищаемого от сглаза сажают, покрывают ему голову покрывалом из тюльбента (тип нансука) или полотенцем, над головой держат таз с водой. В этот таз льют расплавленный в сковороде свинец, могут также кинуть ножницы, нож, вертел, расческу, угольки или хлеб. Фигуры, принятые свинцом в воде, трактуются как язык, глаза или сердце сглазившего, а также обозначают форму и продолжительность болезни, которую уже принял или примет сглаз. Ритуал повторяют три раза или по три раза над головой, животом и коленями. Водой смачивают руки и ноги больного. Затем ее выливают там, где живут джинны и пери, т. е. на перекрестке трех или четырех дорог, и уходят не оглядываясь. Свинец же выкидывают в море, чтобы вода забрала сглаз на себя [40, с. 127; 30, s. 397–398; 18, s. 177–178; 37, s. 115–117; 32, s. 122–123].

Широко представлен охранительный водный мотив (меандр)<sup>4</sup> и на предметах из ту-рецких коллекций МАЭ (Кунсткамера) РАН — на оружии, предметах одежды и быта анатолийский турак. Четыре ятагана из коллекции № 2724 имеют на клинках зигзаго-образные линии, вплетенные в орнамент как его составная часть: на ятаганах № 2724-3 и № 2724-11 они совмещены с изображениями стрелы, на № 2724-14а и № 2724-15а — с солярной символикой. В одежде меандр преимущественно сливается с растительным орнаментом, что приводит к его смешению с мотивом «изогнутых веточек» (*кыврым даллар*). Однако уподобление этого орнамента змею (например, на гашниках-учкурах № 3273-46, 3273-96, 7017-4) или совмещение со змеиной символикой (например, на глиняном сосуде № 3498-2) позволяет с определенностью утверждать его водный характер. Подобный растительно-водный орнамент в изобилии представлен на ручном зеркале № 3498-33, женских шальварах № 7017-6 (в виде полос вышивки золотой мишурной нитью), а также на распашном женском халате традиционного покроя (энтари с тремя полами — *юч этекли энтари*) № 7017-16, полумешковатая ткань которого сплошь орнаментирована зигзагообразными линиями с растительным узором, полумесяцами и звездами. Кроме того, этот растительно-водный орнамент украшает оловянную посуду из коллекции № 3273: блюда с крышками № 3273-46 а, б и № 3273-47 а, б, стакан № 3273-49 и сосуд для варки № 3273-50. Мотив текущей воды расположен на рукавах мужской шерстяной куртки № 3273-3, на куртке-джепкен № 7017-9, шерстяных носках № 3273-10 а, б<sup>5</sup>, банных туфлях № 3498-44 а, б, пенале-калямдане № 3176-1, на боковой стороне деревянной прялки № 3498-37, сопровождаемый звездами и солнцами на скатерти № 3273-15, на ручке ведра № 6900-1 и картине № 3332-1.

Таким образом, вода, входящая неотъемлемым элементом в системы древнетюркской и общемусульманской картин мира, играет важную роль в охранительной магии анатолийских турак, что выражается как в функциональном ее применении в профессиональных и профанных магических практиках, так и в магически обусловленном присутствии водного мотива на оружии, предметах одежды и быта.

<sup>4</sup>Один из древнейших мотивов, встречающийся уже на стенах Чатал-Хююка. Меандр получил свое название от одноименной реки в Западной Анатолии (сейчас Бююк Мендерес), впадающей в Эгейское море. От этого названия произошло турецкое слово «извиваться» — *мендереслемек*.

<sup>5</sup>Узору носок придавалось особое значение: он указывал статус, этническую принадлежность обладателя, а также имел обережную функцию [41, s. 3574–3575].

## Литература

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. Т. IV. Вып. 2. Л., 1924. С. 14–17.
2. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
3. Потапов Л. П. «Иер Суб» в орхонских надписях // Советская тюркология. 1979. № 6. С. 71–77.
4. Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. М., 1972. С. 215–216.
5. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: АН СССР, 1951. 451 с.
6. Кляшторный С. Г. Терхинская надпись // Советская тюркология. 1980. № 3. С. 82–95.
7. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.
8. Баскаков Н. А. К проблеме китайских заимствований в тюркских языках // *Turcica et Orientalia. Studies in honour of Gunnar Jarring on his eightieth birthday.* Istanbul-Stockholm, 1988. P. 1–8.
9. Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М.: ГМБ, 1996. 152 с.
10. İnan A. Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1986. 229 s.
11. Полевиков Н. В. О верованиях огузов в доисламский период // Филология и история стран Азии и Африки. СПб., 1994. С. 53–54.
12. Симокатта Ф. История. Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы / Пер. С. П. Кондратьева. М.: АН СССР, 1957. 224 с.
13. Асадов С. М. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку: Элм, 1993. 204 с.
14. Çoruhlu Y. Türk mitolojisinin anahtarları. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006. 237 s.
15. İnan A. Makaleler ve incelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1968. 712 s.
16. Garnett L. M. Mysticism and magic in Turkey. An account of the religious doctrines, monastic organization, and ecstatic powers of the dervish orders. New York: Charles Scribner's Sons, 1912. 202 p.
17. Ан-Навави Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф ад-Димашики аш-Шафи'и. Поминовения Аллаха. М.: Умма, 2006. 768 с.
18. Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. Ankara: AKM Yayınları, 1995. 248 s.
19. Başçetinçelik A. Karaisalı ve Çevresinde Doğum, Evlenme, Ölüm // Kuvayı Milliye Şenlikleri Düünden Bugüne Karaisalı. 29–30 Mart 2001. Karaisalı-Adana, 2001. S. 1–18.
20. Базили К. М. Босфор и новые очерки Константинополя. М.: Индрик, 2006. 464 с.
21. Еуубоғлу İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. İstanbul: Derin Yayınları, 2001. 310 s.
22. Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995. 196 s.
23. Еуубоғлу İ. Z. Anadolu ilaçları. İstanbul: Derin Yayınları, 2007. 268 s.
24. Artun E. Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004. 503 s.
25. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.: Наука, 1990. 287 с.
26. Серебрякова М. Н. О некоторых обрядах, связанных с рождением ребенка, в турецкой крестьянской семье // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР 1972–1973 гг. Л., 1974. С. 151–152.
27. Серебрякова М. Н. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения ту-рок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 61–94.
28. Еуубоғлу İ. Z. Anadolu büyüleri. İstanbul: Der Kitabevi, 2004. 504 s.
29. Асрауатли О. Türkiye'de doğumla ilgili âdet ve inanmaların etnolojik etüdü. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, Fen Edebiyat Fakültesi Araştırmalar Serisi № 8, 1961. 172 s.
30. Akman E. Türk Halk Hekimliğinde Ocaklık Geleneği ve Safranbolu'daki Ocaklar // Kastamonu Eğitim Dergisi. Mart 2007. С. 15. № 1. S. 393–400.

31. *Gönüllü A. R.* Türk halk inançlarında demir motifi // Türk Dünyası Araştırmaları, 117, Aralık, 1998. S. 123–128.
32. *Erbek M.* Çatalhöyük'ten Günümüze Anadolu Motifleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002. 217 s.
33. *Ögel B.* Türk Kültürünün Gelişme Çağları. Cilt I. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971. 161 s.
34. *Ал-Кашгару Махмуд.* Диван Лугат ат-Турк. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 1288 с.
35. *Scogaamillo G.* İstanbul Gizemleri. Büyüler, Yatırlar, İnanışlar. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2003. 205 p.
36. *Гордлевский В. А.* Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926–1928 гг. (серия четвертая). Т. III. М.: Изд-во вост. лит., 1962. С. 403–490.
37. *Çıblak N.* Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Ugulamalar // Türklük Bilimi Araştırmaları. S. 15, 2004. S. 103–125.
38. *Binler M. Z.* Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi'nde Evlenme Gelenekleri ve Göreneklere // Türk Dünyası Araştırmaları. S. 127. S. 213–237.
39. *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002. 400 с.
40. *Льюис Р.* Османская Турция. М.: Центрполиграф, 2004. 240 с.
41. *Kenen H. B.* Özbekin son çorap sergisi // Türk Folklor Araştırmaları. Vol. 184. 1964. S. 3574–3575.
42. Сахих аль-Бухари / Сост. Абу-ль-'Аббас Ахмад бин 'Абд-уль-Латыф аз-Зубайди. М.: Умма, 2007. 960 с.
43. Сахих Муслим: в 4 т. Казань: Иман, 2003–2004. Т. 4. 868 с.