

В.А. Кисель

**ЧУДЕСНЫЙ КАМЕНЬ ТУВИНЦЕВ
В СВЕТЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
О «КАМНЕ ДОЖДЯ»**

Хрусталь мой волшебен трикратно.
И.Ф. Анненский

Существование любого традиционного общества было проникнуто верой в постоянные контакты человека с представителями потустороннего мира — темными и светлыми силами. Счастье, удача и сама человеческая жизнь зависели от расположения и поддержки добрых божеств и духов. Нередко помощь из потустороннего мира поступала не напрямую, а опосредованно. Чтобы ее задействовать, требовалось прибегнуть к заклинаниям, молитвам, амулетам, фетишам, магическим инструментам.

В традиционной тувинской культуре известно большое число предметов-помощников. Среди них, пожалуй, одно из главных мест занимал волшебный камень *чат-даш*¹. К сожалению, до настоящего времени ему не было посвящено отдельного исследования. В научной литературе встречаются только небольшие разрозненные заметки, в которых *чат-даш* привлекается лишь в качестве иллюстрации к описаниям особенностей обрядовой жизни тувинцев.

По рассказам информантов, тувинский волшебный камень был небольшого размера (около 5–10 см), прозрачный и имел три или шесть граней [Потапов 1991: 132; Ондар 2004: 223; Даржа 2007: 232; ПМА

¹ Слово *чат* в тувинском языке служит скорее эпитетом, нежели наименованием. Это демонстрирует тувинский фольклор, в котором фигурируют не только *чат*-камень, но и *чат*-трава, *чат*-свист, *чат*-крик, *чат*-ржанье, *чат*-моча, служащие магическим средством для перемены погоды [Тувинские народные сказки 1994: 117; Аникеева 2002: 84, прим. 2].

2006: 17]. Встречались камни голубого, белого, красного и черного оттенков [Потапов 1960: 236; Даржа 2007: 232–234]. Иногда *чат-даш* характеризовали как «огненный» [Тувинские героические сказания 1977: 385, 387].

Тувинцы верили, что если внимательно посмотреть на волшебный камень, то можно разглядеть облака и тучи [Потапов 1960: 236; Потапов 1991: 132]. Обычно он встречался в скалах или горной местности [Потапов 1960: 236]. Это отразилось в топонимике: гора *Чаттыг-Тей*, место *Чаттыг-Көшке* [Ондрар 2004: 223; Даржа 2007: 231]. В то же время тувинцы, населявшие таежные районы Тоджи, считали, что *чат-даш* находится исключительно в зобу глухаря или горле(?) зверя [Алексеев 1980: 56].

Как правило, в качестве этого камня выступал горный хрусталь [Радлов 1989: 494; Вайнштейн 1991: 239; ПМА 2006: 17].

Чат-даш использовался в метеорологической магии, являясь важнейшим инструментом при вызове дождя, снегопада и ветра, в прекращении ненастья, установлении жары¹. В тувинском эпосе отразились волшебные возможности камня:

«И тут он (помощник богатырши. — В.К.) вспомнил

Про огненно-сильный чат.

Произнеся заклинание, вызвал ненастье:

Ветер, дождь — началась страшная буря...

...Укрывшись под нависшей скалой,

Чат заговорный [дыханием своим] согрел — прояснилась [погода]» (сказание «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей») [Тувинские героические сказания 1977: 384–387].

Владеть и манипулировать *чат-даш* могли только шаманы², ламы или особые, избранные духами люди — *чатчы* [Потапов 1960: 236; Кенин-Лопсан 2002: 110; Даржа 2007: 231–233]. Чтобы избежать несчастия, найденный камень не следовало брать сразу: шаману надлежало провести специальное камлание, а ламе – прочитать сутры [Даржа 2007: 232]. По утверждению шаманки Х.М. Иргит из п. Кызыл-Хая, прикасались к *чат-даш* или брали его в руки только через платок, рубашку,

¹ В.В. Радлов описал курьезный случай, когда его проводник, заклиная многодневный дождь, заменил «слабый» *чат-даш* смесью английской соли (серноокислая магнезия), глауберовой соли (серноокислый натрий), горчичного спирта (спиртовой раствор горчичного масла), шпанских мушек (*Lytta vesicatoria*) и липкого пластыря. При этом погода наладилась [Радлов 1989: 500–501].

² Среди тувинских шаманов поклонялись природным явлениям и обладали способностью воздействовать на погоду лишь те, что имели небесное происхождение, — *дээр-лерден хамнаан хам*.

кусок ткани. Иначе могла разразиться буря [ПМА 2006: 17]. Вероятно, этот прием должен был подчеркнуть, что предмет является сакральным, чужеродным, принадлежащим иному миру¹.

Тувинцы хранили волшебный камень, стараясь избежать посторонних глаз. Его помещали в мешок, сшитый из шкур, и прятали в выдвижной ящик сундука *антара* [Даржа 2007: 232]. Тоджинцы ограничивались завертыванием камня в кусок ткани [Алексеев 1980: 56].

Согласно сведениям, полученным этнографом-любителем В.К. Даржа, человек, заговаривающий погоду с помощью *чат-даш*, даже в летнюю пору надевал одну или несколько шуб. Для вызова дождя камень ненадолго подвешивали на веревке над ручьем или речкой. Опустив его в проточную воду, ожидали ливня. При необходимости похолодания *чат-даш* вешали на шнурке вне помещения. Таким же способом вызывали ветер, но обязательно следили, чтобы камень постоянно находился в потоках воздуха. Для установления жары *чат-даш* нагревали над огнем или углями, после чего укладывали в укромном месте, завернув в шерсть или войлок. Разгоняя тучи, камень клали на ладонь и дули на него, поворачивая в разные стороны [Даржа 2007: 232–233].

Л.П. Потапов писал, что при вызове дождя *чат-даш* не только погружали в воду, но, используя как черпак, брызгали вверх. Если же камень слишком долго держали в реке, то наступал холод и начинал падать снег. Когда *чат-даш* вообще оставляли в реке, она пересыхала [Потапов 1960: 236].

Разнообразие возможностей волшебного камня демонстрирует его двойственную природу, которую можно охарактеризовать как «огненную» и «ледяную» одновременно².

В тувинской культуре существовали различные метеорологические заговоры. Один из таких шаманских гимнов-заклинаний — *алгыш* — опубликовал М.Б. Кенин-Лопсан:

«Когда идут град и ураган жестокий,

Сумею их остановить, потому я шаман отчу (вызывающий дождь с помощью волшебной травы. — В.К.).

Когда идут дождь и туча громадная,

Сумею их перевернуть, потому я чатчы шаман.

¹ Сходным образом поступали тувинцы, когда выкапывали корень женьшеня. Правда, в этом случае требовалось еще произнести имя человека, жизнь которого обменивалась на растение [Донгак 2007: 115–116].

² Обе эти сущности, скорее всего, восходят к архаическому семантическому ряду «засуха — жжение — мороз» или «засуха — внезапная перемена — холод» (см.: [Дьяконов 2009: 230, прим. 137]).

Прошу вас сверху не пускать вниз капли-слезы,
Прошу вас сверху не пускать вниз град-камень.
Прошу вас не покрыть землю ни градом, ни дождем.
Прошу вас не свирепствовать красной молнией» [Кенин-Лопсан 1995: 90–91].

Тувинские ламы, манипулируя *чат-даш*, читали *Сутра Чамтаар ном* («Книга *чат*»), а при восстановлении утраченной «силы» камня применяли заклинание *Чат диргизирер тарина* [Даржа 2007: 234].

Возможности *чат-даш* не ограничивались влиянием на погоду. Как сообщила Х.М. Иргит, иногда во время камлания он заменял шаманам бубен [ПМА 2006: 17].

Чтобы лучше понять роль волшебного камня в жизни тувинцев, необходимо рассмотреть сходные представления в других традиционных культурах. Согласно этнографическим исследованиям, многие народы, населяющие Сибирь, Китай, Среднюю и Центральную Азию, Дальний Восток, а также Европу, имели подобные поверья о чудесных камнях. Наименования этих магических предметов напоминают *чат*, что, безусловно, указывает на их общее происхождение. Уйгуры, казахи, тангуты и ненцы называли волшебный камень *яда*, алтайцы — *яда*, *дыяда*, *джада*, монголы, буряты и калмыки — *зад*, *зада*, *задай*, хакасы — *чада*, киргизы — *жай*, якуты — *сата*, *хата*, тунгусы — *хата*, *яда* [Вербицкий 1893: 64; Попов 1949: 288; Будагов 1960: 351; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 43, 45–48, 55, 58, 302; Львова и др. 1988: 36; Львова и др. 1989: 13, 158; Сагалаев, Октябрьская 1990: 91, 99; Потапов 1991: 131–132; Тюхтенева 2001: 95; Аникеева 2002: 80–85; Бакаева 2002: 89–90; Сем 2006: 550, 554; Бурнаков 2006: 30, 62; Торушев 2007: 157; Яданова 2007: 168–173; Даржа 2007: 233–234; Пекарский 2008: 2122]¹. Вера в особый «метеорологический» камень была наиболее характерна для тюркоязычной среды. Судя по преобладанию в обозначениях слова *яда*, оно служило исходным названием.

Существуют две гипотезы о появлении *яда*. Согласно первой, слово восходит к авестийскому *yatu* — «волшебство» и новоперсидскому *yadu* — «ворожей», т.е. перешло к тюркским племенам от иранцев [Ма-

¹ В перечень названий следовало бы включить и *жад*, служащий в современной минералогии общим обозначением жадеита, нефрита и некоторых других камней. Однако считается, что слово возникло сравнительно поздно. В 1611 г. от греческого *nephros* («почка») был образован *нефрит*, так как предполагалось лечебное воздействие этого камня на почечные болезни. И только через 36 лет по аналогии от испанского *ijada* — «подвздошная впадина», «поясница» — появился *жад*. В широкий обиход его ввел Я. Лаэт, географ и директор Вест-Индской компании [Ферсман 1954: 251].

лов 1947: 154]. Другая точка зрения предполагает противоположное направление распространения *яда*: из тюркских языков в согдийский и другие иранские языки [Аникеева 2002: 83, прим. 5].

В этнографической литературе наиболее подробно описаны волшебные камни и связанные с ними ритуалы алтайцев и якутов.

Алтайский эпос шире, чем тувинский, раскрывает характерные особенности и возможности магического предмета:

«Когда он (богатырь. — *В.К.*) родился,
В руке его был зажат
Девятислойный черный камень...¹
...В правом кармане пошарил,
Десятигранный черный камень вытащил —
Взмахнув им, месяц закрыл.
В левом кармане пошарил,
Серый семигранный камень вытащил —
Лик солнца им закрыл.
Солнце и луна
Черной завесой закрылись,
На поверхности Алтая
Черная буря началась» (Сказание «Маадай-Кара»),

«Со дна бокового кармана
Семигранный дьада-камень достав,
<На семигранный дьада-камень поплевав,>
В сплошной огонь, [все] пожирающий, его бросает...
[Все] пожирающий огонь сразу погас,
Золой остался лежать» (Сказание «Кан-Алтын») [Кузьмина 2005: 251, 253, 255].

Алтайцы находили *яда-таш* среди скал, «где всегда бывает ветер», или же в горных пещерах [Вербицкий 1893: 64; Алексеев 1980: 48; Баскаков, Яимова 1993: 20].

В.В. Радлов в своей книге описал магический прием для разгона туч и вызова потепления. Алтайский заклинатель дождя — *ядачи* — к палке на веревке подвесил камень, прогрел его над огнем, после чего стал размахивать палкой в разные стороны [Радлов 1989: 494]. При этом была произнесена молитва-заговор²:

¹ Сходный сюжет присутствует в синцзян-ойратской версии калмыцкого эпоса «Джангар»: «О Хонгор, ты родился, / В левой руке, зажав (волшебный) синий камень зада» [Бакаева 1997: 35].

² По очень спорному предположению Т.А. Аникеевой, метеорологические заклинания тюркских шаманов и «делателей дождя» различались [Аникеева 2002: 83, прим. 3].

«Кайра Кан, Кайра Кан!
Алас! Алас! Алас!
На ширину ладони раскрой ты небо!
Раскрой на ширину иглы!
Я из рода делающих дождь,
Я корень кедра.
Мое имя Абу Тобу,
Мое имя Онгустай Кулдурак,
Да будет на земле пуп неба!
Да будет на небе пуп земли!
Я зову Паштыгана, предка,
Открой путь неба!
Раскрой небо на ширину ладони!
Раскрой на ширину иглы!
Ты проникаешь сквозь высокие горы;
От истоков Абакана,
Кайра Кан, о Кайра Кан!
Алас! Алас! Алас!» [Радлов 1989: 360–361]¹.

Следует отметить, что действия алтайских *ядачи* и тувинских *чатчы* во многом были отличны. Так, при вызывании дождя *яда-таиш* следовало положить в теплую воду (очевидно, непроточную). Если же требовалось вызвать снег, то камень опускали в холодную воду. Считалось, что для устройства ненастья необходимо подержать магический предмет в холодной воде сутки [Вербицкий 1893: 64]. Установить ясную погоду можно было, нагрев *яда-таиш* на огне, завернув в черную шерсть и спрятав под мышкой [Вербицкий 1893: 64; Торусhev 2007: 157]². Чтобы наслать ветер, камень держали на открытом воздухе. Существовал способ

¹ Этот же заговор, но в странной редакции и без каких-либо ссылок на источник, приведен в статье Э.П. Бакаевой: «Кайракан, Кайракан, Кайракан! / Алас, Алас, Алас! / Сделай отверстие большое, как ладонь. / Сделай дырку, как у иглы. / Я — Семя рода, заклинатель дождя, / Корень кедрового дерева... / Силы неба, сойдите на землю, / Силы земли, взвейтесь к небесам. / Я призываю прародителя Таштыгаша, раскрой путь к небесам, / Сделай отверстие большое, как ладонь, / Сделай дырку, как у иглы. / Проникни в глубь высокой горы, / Пройди сквозь источник Абакан, / Кайракан, Кайракан! / Алас, Алас!» [Бакаева 1997: 42].

² Укладывание волшебного камня в изгиб конечности является распространенным магическим приемом. Так, у гагаузов желающий стать колдуном — *джяды* — должен быть в числе прочих ритуальных действий проносить сорок дней под мышкой куриное яйцо [Квилинкова 2008: 219]. А в Тибете при предсказании будущего человеку, на которого снизошло божество, необходимо было отыскать белый камень, завернуть его в черную и белую ткань и спрятать под коленом мага. Считалось, что душа, покидая на время тело оракула, переходит в этот предмет, именованный «камень-душа» — *blardo* [Туччи 2005: 254, 262].

избавить коня в жаркий день от излишней потливости. Для этого призывали к конской гриве *яда-таш*, что вызывало холодный северный ветер [Вербицкий 1893: 64].

«Ослабевший» магический инструмент алтайцы «оживляли», вкладывая «в распоротое брюхо живой какой-либо птицы или животного» [Там же]. По-видимому, это связано с приемами народной медицины, так как для излечения наружных болезней алтайцы помещали большую часть тела внутрь еще живой разрезанной птицы или зверя [Там же: 108–109]. Не исключено, что с «оживлением» связан и редкий способ воздействия на погоду, описанный этнографами. Кровью убитой птицы обмазывали узкую вершину *яда-таш*, после чего, срезав и расщепив на конце молодую березу, вставляли камень в трещину. Затем березу прикрепляли к задней внешней стороне жилища. Через два-три дня в летнее время должен был пойти дождь, а в зимнее — снег [Торушев 2007: 157].

Значительное разнообразие представлений о волшебных камнях отмечается в якутской среде. Якуты выделяли: «громовый камень» — *этиң тааһа* или *этиң саата* — светлый камень размерами с куриное яйцо, который можно отыскать только на восходе солнца под корнями дерева, разбитого молнией; «счастливый камень» — *дьол тааһа*, находимый в гнезде орла (согласно поверью, птица извергала его вместе с испражнениями); «счастливую саа» — *дьоллоох саата* — камень величиной с утиное яйцо, появляющийся в сердце кобылы. Порой *саа* располагался в желудке, печени животного или в желудке, икрах человека [Серошевский 1896: 42, 668–669; Попов 1949: 288; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 40; Пекарский 2008: 2122]. При этом остается непонятным, как извлекали предмет из тела человека. Наиболее сильным камнем, имеющим животное происхождение, считался волчий — *кураан саа* [Серошевский 1896: 668].

Якутские *саа*, как правило, были прозрачными, черного и серого оттенков. По внешним признакам эти камни можно условно разделить на три типа: кристалл (кусочек хрусталя с четырьмя(!) гранями); округлая форма (галька?); причудливая фигура — антропоморфная (подобие безбрового и безбородого человеческого лица) или орнитоморфная (напоминающая «уродливую индюшку») [Серошевский 1896: 668; Попов 1949: 288; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 40; Пекарский 2008: 2122]. По-видимому, все камни, несмотря на разное происхождение и различный облик, использовались в метеорологической магии.

Хранили якуты *саа*, как и тувинцы *чат-даш*, тайно, завернув в шкуру лисицы, белки или кусок ткани [Пекарский 2008: 2122] и положив в самый маленький из трех ящиков, помещенных один в другой. При пе-

реездах камень прятали в нательной одежде, возле левого плеча, или зашивали в шапку [Худяков 1969: 277]. Существует также свидетельство о ношении *сата* в простом кожаном мешочке [Попов 1949: 288].

Якуты верили, что волшебная сила предмета исчезнет, стоит до него дотронуться беременной женщине, взглянуть постороннему, упасть лучам солнца или брызгам горячей воды [Серошевский 1896: 668–669; Попов 1949: 288; Юрченко 2007: 90].

В.Л. Серошевский опубликовал якутское заклинание, обращенное к *сата*: «Пусть дитя мое не останется живым!.. Пусть скот мой не останется живым!.. Пусть жена моя не останется живою!.. Я не знаю греха, я знаю тебя!..» [Серошевский 1896: 669].

И.А. Худяков привел другой, более пространственный заговор: «Не нужно мне счастья среднего места (т.е. земного счастья), желаю я только твоего добра! Да не увижу я добра в своем воспитываемом скоте, лишь бы видел я твое добро! Буду я считать за ничто, не взгляну я на свое имущество, находящееся внутри сумы, лишь бы я видел твое добро! Пусть не увижу я добра в родимых детях, только видел бы я твое добро! Пусть не увижу я добра в своей жене, лежащей в моих объятиях, видел бы я только твое добро! Пусть не увижу я солнечного света, видел бы я лишь твой свет!» Далее при вызове дождя добавляли: «Пусть девять суток идет дождь со снегом!», при вызове ветра: «Пусть подует ветер!» [Худяков 1969: 277].

Близкий, по сути, заговор зафиксировал и А.А. Попов: «Чтобы ни мне, ни моему потомству не видеть добра ни от бога, ни от людей, как только от тебя, “сата”! Хах! Хах! Хах! [по-вороньи]. Пусть на столько-то дней прольется дождь (или поднимется метель)!» [Попов 1949: 288].

Чтобы вызвать похолодание, якуты, как и алтайцы, привязывали камень к лошадиной гриве, а также к хвосту [Серошевский 1896: 669]. Заметим, что и тангуты делали то же самое [Малов 1947: 160]. При необходимости ветра якутские заклинатели стучали по камню, а порой, аналогично алтайским и тувинским, оставляли магический предмет на открытом воздухе либо размахивали им. Правда, якуты при этом свистели. Очевидно, свист был обязательным условием, поскольку в одной якутской сказке даже дьявол, вызывая бурю, свистит сквозь зубы [Серошевский 1896: 667; Худяков 1969: 276, 293].

Впрочем, убеждение в зависимости ветра от свиста было распространено у многих народов [Афанасьев 1988: 270–272; Токарев 1990: 493; Леви-Брюль 2002: 282]. Это объясняется устойчивой верой в связь свиста с темными, «деструктивными» силами [Гнездилов 2003: 116; Квилинкова 2008: 221], которые обычно воплощались в вихри или смер-

чи [Серошевский 1896: 667; Алексеев 1980: 42, 61, 81–82, 84–87, 89, 91, 94–95; Фрэзер 1984: 82–85; Афанасьев 1988: 289; Львова и др. 1988: 36, 81; Львова и др. 1989: 83–85; Потапов 1991: 81; Кенин-Лопсан 1995: 30; Кенин-Лопсан 2002: 206, 213–214; Бурнаков 2006: 20, 74–75, 106–107].

Кроме воздействия на погоду, якуты использовали *сата* в качестве мощного оберега и средства от болезней. В таком случае волшебный камень обносили вокруг младенцев или домашних животных [Худяков 1969: 277]. *Сата* применяли и для гаданий. В летний период камень подвешивали на шест и наблюдали за направлением ветра. Поднявшийся восточный ветер являлся счастливым знаком, северный — предвещал хороший приплод у коров, южный — сулил приезд важного гостя, а западный — предупреждал о смерти хозяина или его близкого родственника [Там же].

Специфические представления о волшебном камне существовали у тюрков Западного Китая¹. Они различали пестрый, голубой (зеленый?), желтый, красноватый, черный, белый *яда*. Некоторые камни имели прожилки и пятна [Малов 1947: 155]. Наиболее светлый *яда* считался самым «сильным». Камни разделялись на мужские, вызывающие недолгие дожди, и женские, приводящие к затяжным атмосферным осадкам. Тюрки были убеждены, что *яда* можно найти в желудке быка, козла и лошади, в хвосте ящерицы, голове кабана, сердце барса. *Яда* из желудка оценивался как лучший [Малов 1947: 152, 155; Будагов 1960: 351].

Для «оживления» волшебного камня представители тюркского населения Китая, как и алтайцы, тоже использовали животных, но своеобразно. Они давали проглотить *яда* старому козлу или петуху и спустя некоторое время, разрезав животное, вынимали «возрожденный» камень. Впрочем, в случае с козлом требовалось еще опустить *яда* в кровь красного и белого петухов. Существовал и более простой способ — обыкновенное погружение камня в кровь и шевеление им там. В тюркской среде был известен прием, предохраняющий волшебный камень от потери «силы». Для этого *яда* привязывали к хвосту вороного жеребца, причем окраска хвоста должна была соответствовать цвету камня.

Метеорологические магические действия с *яда* у тюрков Западного Китая не отличались большим разнообразием. Для вызова дождя требовалось лишь обмотать камень конскими волосами [Малов 1947: 155–158, 160] или, привязав *яда* к таловому пруту, поставить прут в чистую воду [Будагов 1960: 351]. Стремясь избавиться от жары, камень клали в мешок, который прикрепляли к пояснице человека. Желая получить

¹ К сожалению, описавший эти представления С.Е. Малов не перечислил те народы, у которых они бытовали.

хорошую погоду, *яда* в мешке привязывали к лошадиному хвосту [Будагов 1960: 352]. Тюрки имели множество молитв-заговоров. Правда, к моменту записи эти молитвы уже приобрели мусульманскую окраску [Малов 1947: 154–160].

Киргизский «камень дождя» — *жай* — отыскивали в желудке овцы. Он обладал разнообразными колдовскими возможностями, но важнейшими все же были метеорологические функции. Словом *жай* киргизы обозначали и заговоры для изменения погоды [Манас 1946: 364]. Показательно, что в исламизированном киргизском эпосе «Манас» умение заклинать атмосферные явления приписывалось не могуществу мусульманских святых, а тайным знаниям язычников, которыми владел шестидесятиглавый дракон [Жирмунский 1962: 322].

В культуре хакасов сохранилось сравнительно немного сведений о волшебном камне. Известно, что *чадатас* можно было отыскать только летом¹, причем в дереве, расколотом молнией. Этот камень имел бронзовый оттенок. Хранить его следовало в темном месте. Дождь вызывали путем погружения *чадатас* в ведро с водой². Но стоило камень закопать в землю, осадки сразу прекращались [Бурнаков 2006: 62]³.

Имеется свидетельство о превращении *чадатас* исключительно в апотропей. С этой целью хакаские охотники пришивали его на одежду в районе подмышки, а свахи включали в набор украшений своего свадебного костюма. При этом в роли волшебного камня нередко выступали жадеит и чароит⁴.

Представления монголов о магическом предмете незначительно отличались от тувинских, алтайских и якутских поверий. Монголы считали, что «камень дождя» — *зад* — прозрачный, порой имеет прожилки и вкрапления. Встречаются черные и полосатые камни. По мнению монголов, их можно было отыскать в горах, голове оленя, турпана, утки, змеи (также в змеином хвосте), животе быка, груди черного осла. Последний являлся самым сильным [Потанин 1883: 189; Потанин 1893: 352]. Для хранения *зад* сооружалась особая небольшая юрта, внутри которой помещались только войлочный ковер и сундук, где в выдвигном ящике и лежал камень. *Зад* передавался по наследству [Даржа 2007:

¹ В связи с этим будет не лишним упомянуть запрет, соблюдавшийся монгольскими ламами. Именно летом они никому не передавали волшебный камень [Даржа 2007: 234].

² Погружение волшебного камня в сосуд с водой указывает на отступление от исходной традиции. Первичным следует считать использование естественных водоемов.

³ Не ясно, соответствовал ли «дождевому камню» «яркий камень» из одной хакаской сказки, который мог светиться ночью, как солнце. Этот предмет находился на дне озера и охранялся потусторонним существом [Мифы и легенды... 2007: 174].

⁴ Автор признателен И.К. Кидисковой за ценную информацию.

234]. Способы воздействия на атмосферные явления у монголов в общих чертах совпадали с тюркскими [Потанин 1883: 190; Потанин 1893: 352; Будагов 1960: 352]. В то же время считалось, что камень способен изменять погоду только в течение трех лет. Для его «оживления» применялся собственный (нетюркский) способ. Он заключался в том, что убивали животное аналогичного вида, из которого был извлечен *зад*, и подставляли камень под дыхание умирающего зверя или птицы. Чтобы продлить магические свойства предмета, его заворачивали в шкуру либо перья «родного» зверя или птицы.

Г.Н. Потанин указывал на случавшиеся обманы — выдачу простого камня за волшебный. Чтобы не перепутать, надо было знать особенности *зад*. От настоящего волшебного камня исходил такой холод, что человек, зажавший его в кулаке, едва это терпел¹. К тому же предмет мог издавать звуки — «почикивать», т.е. чирикать, пощелкивать [Потанин 1883: 189–190].

У бурят волшебные камни были прочно связаны с культом небесных божеств. Часть названий отражала цветовые характеристики предметов, например *улаан шулуун* («красный камень»), *хара шулуун* («черный камень»), *сагаан шулуун* («белый камень»). Среди «небесных» камней выделялись «молниевые стрелы» — *буудал* или *буумал-шулуун*, а также *зада шулуун*. Окраска «молниевых стрел», вероятно, была разнообразной, поскольку ни в записях путешественников и этнографов, ни в рассказах информантов она особо не оговаривается. *Буудал*, по представлениям бурят, являлись стрелами бога грома или служили пуговицами на одеяниях небесный божеств. «Молниевые стрелы» наделялись такой силой, что человек, выпивший жидкость, в которой они находились, мог стать шаманом [Агапитов, Хангалов 1883: 23, 45; Сарангэрэл]. *Буудал* приносили счастье, богатство, но применялись и при вызове дождя. Отыскать «стрелы», буряты совершали их омовение, обертывали в материю и клали в войлочную сумку [Михайлов 1996: 16; Цыбикдоржиев 2008: 108].

Бурятский «дождевой камень» — *зада* — был красного либо черного цвета. Он посылался на землю небожителем *Зада саган буудал тэнгэри*. Камень можно было отыскать на земной поверхности, а также во внут-

¹ Приведенное Г.Н. Потаниным указание на жестокий холод, исходящий от волшебного камня, объясняет необходимость тувинским *чатчы* облачаться в шубы.

Следует отметить, что убеждение о связи горного хрусталя с морозом и холодами разделяли многие народы. Например, китайцы и японцы видели в этом минерале лед, замерзший до окаменения. Сходную точку зрения разделял также Блаженный Иероним (342–419), опиравшийся, вероятно, на Плиния Старшего (23–79), который утверждал, что хрусталь образовался из воды, замерзшей в глубинах горных пещер. В свою очередь Эразм Роттердамский (ок. 1466–1536) указал на свойство хрусталя, брошенного в огонь, сохранять форму и прохладу градины [Кунц 2008: 34, 63, 171].

ренностях животного. Волшебный предмет использовался не только в метеорологической, но и в лечебной и любовной магии. Шаман, используя чудесный камень, брал его в рот, кусал, трижды плевал, а затем произносил заклинание. Для вызова дождя следовало, кроме этих действий, еще с помощью ложки побрызгать водой вверх [Базаров 2008: 93, 97; Сарангэрэл].

Представления о связи «камня дождя» с верхним миром фиксируются и у калмыков, именовавших *зада* «осколком грома». В их культуре отмечен способ вызывания атмосферных осадков с помощью девяти камней. Человек, находясь на возвышенности, опускал эти камни в чашу с водой. Помимо изменения погоды, *зада* использовали для лечения опухолей [Бакаева 1997: 40; Бакаева 2002: 89–90].

По мнению Э.П. Бакаевой, некогда в тюрко-монгольской среде бытовали представления о семантической паре — стреле и магическом камне, которая символизировала единство мужского и женского начала. Главным основанием для такого вывода послужил калмыцкий эпос «Джангар», где основными атрибутами главного героя Хонгора выступают боевая стрела и *зада*. Однако сама исследовательница отметила прочную связь камня с дождем, трактуемым как «семя неба» [Бакаева 1997: 41]. К тому же фольклорный материал других монгольских, а также тюркских народов не подтверждает выдвинутую гипотезу. Более того, волшебный камень по функциям порой неотличим от «небесной стрелы».

Вера тюркских народов в «дождевой камень» была на редкость устойчивой. Даже расселение тюрок по пространствам Евразии и длительное проживание в инокультурном окружении не уничтожило ее, а только видоизменило. Так, у малоазийских турок в важнейшем земледельческом обряде *йагмур дуасы* («призывание дождя») обязательным элементом является бросание камней в русло высохшей реки [Аникеева 2002: 85, прим. 1].

Столь большое значение, придававшееся магическим камням, объяснялось не только хозяйственной необходимостью. Как свидетельствуют многочисленные исторические сообщения и рассказы информантов, «камень дождя» служил тюркам специфическим оружием или способом ведения войны. Магические свойства камня давали возможность его владельцам насыпать ливень или буран на войска неприятеля, что позволяло изменять исход битвы в свою пользу [Даржа 2007: 232; Юрченко 2007: 71–87, 94–95].

Из всего разнообразия взглядов тюркских и монгольских народов на волшебный предмет можно выделить несколько наиболее характерных

черт. Одна из них — это его прозрачность и наличие граней. Другая — крайне бережное и скрытное хранение. Третья — существование специального института хозяев магического предмета. Его владельцами становились неординарные люди¹. Часто они были «узкими» специалистами, умевшими воздействовать только на погоду². По-видимому, некогда было широко распространено убеждение о зависимости этих людей от волшебного камня. На Алтае зафиксированы поверья, что *ядачи*, приобретя власть над погодой, фактически обрекали себя на несчастливую судьбу, становясь со временем бездетными бедняками [Вербицкий 1893: 64]³. При этом считалось, что в момент смерти такого человека или выноса его трупа погода резко портится: идет дождь или снег [Львова и др. 1989: 13; Тюхтенева 2001: 95], т.е. магические свойства камня переходили на его владельца.

Анализируя деятельность владельцев «камня дождя», следует заметить, что они далеко не всегда руководствовались нуждами всего племени или общины. Нередко изменение погоды осуществлялось лишь для небольшой группы соплеменников (например, вызвать снег, облегчая охотникам выслеживание зверя), а порой даже для одного человека (прекратить дождь, поддерживая путника в дороге, или наслать ненастье, укрывая скотокрада) [Потанин 1883: 189–190].

Уже указывалось, что не только в тюрко-монгольской среде встречались представления о «камне дождя». Например, славяне были знакомы с «вороньим камнем». Вера в него, скорее всего, зародилась благодаря контактам с кочевническим миром. В сохранившихся белорусских и русских письменных источниках говорится о камне «с копейку серебряную, видом черен», который весной в Великий пост «родится» в во-

¹ Обычно круг таких людей составляли мужчины, хотя изредка встречались и женщины. Такие случаи описаны этнографами [Львова и др. 1989: 13], а также запечатлены в фольклоре. Например, в одной тувинской сказке рассказывается о женщине, владевшей «жемчужиной», способной вызывать дождь. Правда, хозяйка не смогла воспользоваться волшебным средством, поскольку потеряла его в своих грязных волосах [Мачавариани, Третьяков 1930: 63].

В германской же и славянской среде власть над погодой была прочно закреплена за женщинами. Эти колдуньи вызывали молнии, бросая в воду «громовые стрелы». Немецкий язык сохранил не менее трех названий таких волшебниц: «делательницы погоды» — *Wettermacherinnen*, «делательницы грозы» — *Zessenmacherinnen*, «молниевые ведьмы» — *Blitzhexen* [Клейн 2004: 252–254].

² Подобное выделение ограниченных профессионалов было свойственно целому ряду народов. Уже австралийцы имели особых «делателей дождя», практиковавших параллельно со знахарями [Токарев 1990: 496].

³ Правда, калмыцкие *задычи* вплоть до начала XX в. составляли привилегированную социальную группу. Даже во времена гонений на шаманов, организованных буддистами, они пользовались особым почетом и процветали [Бакаева 1997: 35; Бакаева 2008: 178].

роне. Извлечь его из птицы следовало в тот момент, когда она сидела на гнезде¹. Имеется сообщение, что волшебный камень можно отыскать вообще в любом живом существе. Хранить находку рекомендовалось в звериной или птичьей крови.

Для совершения магических действий камень вынимали из крови и, обтерев насухо, опускали в воду. Каждое погружение вызывало появление одного облака. Вызов холодного дождя, снега или града требовал завернуть «вороний камень» в мокрое полотенце со льдом. Чтобы всаднику в дороге сопутствовала хорошая погода, камень ниткой приматывали к стремени. Правда, еще надо было нагреть над огнем его переднюю часть, а к задней привязать мокрый платок. Это гарантировало впереди путника солнце, а позади — дождь. Прекратить дождь можно было, закопав магический инструмент на глубину трех пальцев в землю и разведя над этим местом огонь. Нагревание камня на открытом огне приводило к прекращению неожиданных дождей. Для вызывания ветра предмет обвязывали ремешком крест накрест, привязывали к палке и, оседлав коня, скакали, размахивая палкой в разные стороны. Насылая бурю или сильный ветер, камень подвешивали там, где он мог свободно раскачиваться (вероятно, в воздушных потоках), или, зажав в ладони, размахивали рукой. Считалось, что «сила» предмета распространяется только в радиусе трех миль [Турилов 2000: 16–17]. Кочевническое влияние отчетливо прослеживается также в убеждении русских и белорусов в военном назначении «вороньего камня»².

Специфические поверья под воздействием тюрко-монгольской традиции сложились среди эвенков, эвенов и нанайцев. В их культурах имелись «камни силы» – *хата* или *яда*. Часто ими являлись куски хрусталя, белого кварца или обыкновенного стекла, служившие атрибутами наиболее «сильных» шаманов. Нанайцы считали, что камни, включенные в амулеты, посвященные огненным и небесным божествам, обозначают голову предка. В мифологии нанайцев каждому из трех миров соответствовал свой камень. В верхнем мире находился сине-красный Небесный камень, который располагался возле дерева погоды. Его антиподом был зеленый камень нижнего мира, лежавший на пересечении красной и синей рек.

Сближение волшебных камней с атмосферными явлениями демонстрирует шаманская песня нанайцев, где упоминаются два камня в виде

¹ Видимо, эта новация наложилась на старинное славянское поверье, что именно на Страстной неделе можно получить от ворона всеведение [Клейн 2004: 315].

² В европейском мире бытовали и иные представления о метеорологических камнях, не связанные с тюрко-монгольскими кочевниками. Согласно псевдоорфической поэме «Литика» (конец IV в.), способностью вызывать дождь обладал не «животный» камень или хрусталь, а яшма [Кунц 2008: 90].

желтой и серой собак, ассоциировавшиеся с женами хозяина погоды. Более того, у орочей бог грозы, грома и дождя носил имя *Ядачи* [Сем 2006: 551–554]. Кстати, и телеуты именовали небесное божество *Отец яда* [Алексеев 1984: 34–35].

Сходство представлений тюркских и тунгусо-маньчжурских народов демонстрирует одна нанайская сказка, в которой гадательные камни, вынутые шаманкой из дымохода (т.е. из символического места перехода в иной мир) и брошенные в огонь, превратились в бубен и колотушку. Это напоминает практику тувинских шаманов, иногда камлавших с помощью *чат-даш*.

Образ «камня дождя» перекликается с поверьями о «камне счастья». Порой эти предметы подменяли один другого, а их магические функции смешивались.

Тувинцы-тоджинцы считали, что «камень счастья» можно найти в области сердца зверя или птицы [Алексеев 1980: 56]. Кроме того, у тувинцев существовала вера в некую субстанцию — *эртине* («сокровище»), приносящую человеку счастье и удачу. *Эртине* размещалось в верхнем мире, в пасти громовержца — дракона *Улу*. На земле, в среднем мире, ее заменяли девять ценных металлов и камней (золото, серебро, нефрит, коралл, жемчуг и др.). «Сокровище» аккуратно хранили в сундуке [Дьяконова 1976: 275, 287; Самдан 2002: 237, прим.]. Бытовало убеждение, что *эртине* в виде цветного камня может находиться внутри змеи, которая способна его оторгнуть. Такое *эртине* являлось сильным лекарственным средством¹. Сходное поверье известно и у бурят [Потанин 1883: 187]².

У алтайцев *эрдинэ* воспринималось как светящееся вещество. Обычно оно было белого цвета, но встречались и другие оттенки. *Эрдинэ* находили в муравейнике. Обнаружить его мог далеко не каждый. Брать *эрдинэ* следовало, только завернув в белую и черную ткань, а хранить — тайно [Алексеев 1980: 48–49]. Чудесное вещество алтайцев напоминает «муравьиное масло» якутов — *кымырдагас хајага*, имеющее вид аморфной, текучей массы или скоплений зерен золотистого цвета. «Муравь-

¹ Автор благодарит В.Н. Тамба за полученные сведения.

² Аналогичные представления были описаны европейскими энциклопедистами. Так, Бартоломей Английский (1190–1250) рассказал про огромную гадюку, в голове которой нашли чудесный камень *джастис* (яшма), имевший «столько же достоинств, сколько цветов и прожилков» [Кунц 2008: 90–91]. Фома из Кантимпрэ (1201–1270) поведал о речной змее — «гидре» с камнем в голове. Он отмечал, что «если снять с нее кожу или высушить, она выплевывает его. А еще она выплевывает этот камень, если заклинать ее Живым Богом, господом Земли и Небес». Камень помогал от водянки, катара, глазных опухолей и различных воспалений [Жизнь чудовищ... 2004: 93].

иное масло» служило чудодейственным лекарством и выступало залогом счастья [Попов 1949: 282; Алексеев 1980: 39–40].

Якуты «счастливый камень» — *дьол тааһа* или *дьоллоох саата* — находили в орлиных гнездах¹ либо во внутренностях зверей (медведь, волк, собака, олень, лось, корова, лошадь) и птиц (орел, глухарь, утка, гусь) [Серошевский 1896: 668–669; Попов 1949: 288; Худяков 1969: 276–277; Алексеев 1980: 40; Юрченко 2007: 90]². Кроме того, как ни странно, его можно было отыскать в икрах и желудке человека. Камень из человеческих икр нередко имел «детей» – маленькие камешки, доходившие до четырех штук [Попов 1949: 288]³.

У хакасов «камень счастья», как и «вороний камень» русских, связывался с птицами семейства вороновых. Однако хакасы считали, что магический предмет можно добыть не в самой птице, а в ее гнезде. Ворон держал камень для безопасности птенцов [Алексеев 1980: 50].

Тофалары «счастливый камень» — *костарма* — обнаруживали на берегу реки. Его применяли в основном в любовной магии [Алексеев 1980: 57].

Близкие представления встречаются и у населения Кавказа. Там «камень счастья» воспринимался как хранитель скота, посевов и урожая, исполнитель желаний, амулет от бесплодия, средство для оживления мертвецов, инструмент для гаданий. У осетин он носил название *Цыкурайы фæрдыг* («бусинка, награждающая тем, что у нее прошишь»), у грузин — *натвривтали* («глаз желанный») [Чибиров 2008: 274–275].

Размеры кавказского волшебного камня колебались от горошины до голубинового яйца. Он был прозрачный с желтым оттенком и светился в темноте. Иногда встречались разноцветные камни: черный; черный с белыми и красными пятнами; белый с синевой; белый с черным отливом; белый с желтым или черным оттенком; красный; красный с синей, белой и черной полосой. Нередко в качестве чудесного предмета выступали кристаллы хрустала.

«Камни счастья» добывали из головы или горла ядовитых змей. Змеи же находили их на земле после ливня или града. Для овладения камнем следовало силой отнять его у рептилии. Правда, можно было просто

¹ Этот якутский камень имеет точный аналог в западноевропейском *этуте* — орлином камне, который, видимо, являлся кварцевой галькой [Кунц 2008: 35].

² Якутам был известен и «камень несчастья» [Попов 1949: 282].

³ Представления о камнях-«детях» зафиксированы у многих народов [Штернберг 1936: 379; Тайлор 1989: 342; Кунц 2008: 39, 49]. Более того, существовали поверья о камнях, рожденных женщиной [Японские легенды... 1984: 161].

бросить перед змеей кусок красной или синей ткани, что вынуждало ее оставить драгоценность¹.

Кавказцы хранили волшебный камень, подобно тюркам и монголам, скрытно, соблюдая строжайшую тайну, завернув в шелк и положив в три и более ларца [Чибилов 2008: 274–279]².

Как можно заключить из просмотра средневековых письменных источников, основа комплекса представлений о «камне дождя» сформировалась в тюркском мире. В этих произведениях умение управлять магическим камнем приписывалось исключительно тюркам. В «Известиях о странах» Ибн аль-Факиха аль-Хамадани (903) со ссылкой на информанта из среды тюрков-огузов рассказывается, что волшебные камни отыскиваются в отдаленной местности, выжженной солнцем. Звери в этой пустыне, чтобы спастись от нестерпимой жары, берут эти камни в рот и поднимают головы к небу, благодаря чему солнце закрывается облаками. В «Известиях» приводится и другой способ влияния на погоду. Нуждаясь в дожде, тюрки кидают в нужную сторону на землю несколько камней. Увеличение количества брошенных камней приводит к снегу и граду [Юрченко 2007: 75].

Аль-Бируни в «Минералогии» (1038), ссылаясь на Мухаммада ибн Закарийа ар-Рази, рассказал о волшебных камнях, которые находят на перевале в землях тюрков «между карлуками и печенегами». Подобрал такой камень, человек берет его в рот и, войдя в воду, машет руками, отчего начинается дождь. Аль-Бируни привел и другой способ, свидетелем которого он стал (подобный опубликованному Л.П. Потаповым): камень опускали в воду и, зачерпнув, брызгали вверх. Правда, дождь не пошел. Аналогичный прием зафиксировал и Закарийа аль-Казвини в XIII в. [Там же: 78, 80].

Рашид-ад-дин (ок. 1247–1318), описывая войну монголов с Китаем, упомянул вызов дождя, снега и ненастья с помощью магических камней. Камни были опущены в воду и вымыты [Там же: 86].

¹ Сходным образом, по описанию Флавия Филострата (170–250), индийцы поступали с драконами: «Они кладут перед змеиным логовом алый плащ, затканый золотыми письменами, чародейство коих нагоняет сон, и так побеждают змею с вечно бдящим взором, баюкая ее пением многих сокровенных заклинаний: под действием оных тварь высовывает шею из логова и засыпает прямо на письменах — тут-то индусы, набросившись на спящую, бьют ее топорами, а затем, отрубив голову, добывают находящиеся в ней самоцветы. Говорят, будто в головах у горных змей хранятся светловидные камни, переливающиеся всеми цветами радуги и обладающие сокровенной силой, — вроде того, какой был якобы в перстне у Гига (делал человека невидимым. — В.К.)» [Тигрица и грифон... 2002: 151–152].

² На Кавказе бытовали поверья и о «камне несчастья» [Чибилов 2008: 279].

Сведения о «камне дождя» проникли и в тибетскую медицину, где в трактате XVII в. приводится сообщение о десяти сказочных «могучих шариках», являвшихся не только мощным противоядием, но и средством для вызова дождя [Там же: 90–92].

Надо отметить, что восточные авторы были осведомлены также о чудесных камнях, находящихся внутри живых существ. Так, турецкий историк Сейфи Челеби (XVI в.) считал, что *йада*, извлеченный из черепов людей и животных, — это твердая, как камень, костная конкреция размерами с грецкий орех, которая обретает магические свойства только после нанесения на нее кровью свиньи имен злых божеств [Там же: 90].

Анализируя средневековые письменные свидетельства о «камне дождя», А.Г. Юрченко отметил, что до XVI в. предмет воспринимался как минерал, отыскиваемый на краю света в горах. Затем появились записи, в которых *яда* фигурировал в виде твердого образования во внутренностях человека, птицы или зверя. Объяснить такую странность исследователь попытался тем, что поздние авторы либо перепутали происхождение волшебного камня с практикой его «оживления» во внутренностях животного, либо смешали признаки «камня дождя» и легендарного *безоара* — отложения в брюхе безоарового козла [Там же].

Трудно согласиться с этими заключениями. Присутствие чудесных камней внутри людей и животных — широко известное поверье. Его зарождение относится к глубокой древности и связано с верой в духов, которые, приняв облик камня, вселялись в живое существо, принося ему дополнительные силы и счастье или насылая болезни и страдания [Тайлор 1989: 323, 333, 336; Элкин 1994: 163; Леви-Брюль 2002: 25, 195; Кунц 2008: 81]. Исходя из рассказов тувинцев и якутов, приписывавших в основном волшебному минералу воздействие на погоду, а камню, извлеченному из животного или человека, — преимущественно апотропеические функции, следует сделать вывод об изначально различном назначении этих предметов. Вполне вероятно, что до того момента, как слиться, эти представления существовали параллельно. Сам факт появления письменных сообщений о «животном» камне только в XVI в. требует дальнейшего исследования.

Опираясь на хроники, можно попытаться определить время зарождения в азиатском регионе ритуала вызывания дождя с применением магического камня. Пожалуй, самым ранним свидетельством является китайская «История династии Лян», где рассказывается о кочевниках сюнну (хунну) периода династий Вэй и Цзинь и упоминается их умение, «используя колдовство», вызывать дождь [Юрченко 2007: 73]. Не исключено, что сообщение относится к III в. Такая дата косвенно под-

тверждается отсутствием каких-либо описаний подобного чуда в более раннюю кочевническую эпоху — скифскую. Вряд ли могло случиться, что античные авторы, тщательно изучавшие не только бытовую и религиозную жизнь скифов, но и их военное искусство, упустили из виду «тайное оружие» управления погодой, служившее залогом победы.

Очевидно, сложение у азиатских кочевников веры в «камень дождя» происходило одновременно со становлением института шаманов, или, вернее, по определению Д.Г. Савинова, «персонифицированного» шаманства. Именно к хуннускому времени (конец I тыс. до н.э. — первая половина I тыс. н.э.) относятся наиболее ранние записи китайских авторов о шаманах и перекликающиеся с ними археологические находки [Савинов 1992: 8–9]. Смена в евразийском степном поясе индо-иранских, «скифских» культур на хуннуские и древнетюркские привела к изменению идеологии, искусства, отчасти хозяйственного уклада в кочевническом мире [Федоров-Давыдов 1976: 53–54, 61–62, 82–83; Степи Евразии... 1981: 10; Степная полоса... 1992: 318; Король 2008: 10–11]. По всей видимости, одной из новаций стало поверье о волшебном камне *яда*.

Появилась эта вера не на пустом месте. Метеорологическая магия с использованием особых камней относится к разряду общечеловеческих представлений. Так, в Новой Гвинее и Шотландии местные жители, пытаясь вызвать ветер, били палкой или мокрой тряпкой по определенным камням [Фрэзер 1984: 82]. В Ирландии с той же целью заворачивали камни в кусок фланели и молились [Тайлор 1989: 345]. На Ново-Гебридских островах для вызова солнца обматывали круглый камень красным шнурком, в который втыкались перья совы, и подвешивали на дерево или же натирали красной землей вросший в землю большой камень [Токарев 1990: 493]. В Восточной Африке, желая прекратить дождь, подогревали в сосуде горный хрусталь. В Австралии, призывая осадки, разбивали кусок кварца на две части, одну из которых, взяв в рот, выплевывали в небо, а другую, намочив, прятали, или же, найдя в устье реки плоский круглый камень, брызгали на него водой и бережно хранили. В Меланезии при необходимости дождей камни чернили и выставляли на солнце, придавив намоченные в воде ветки [Фрэзер 1984: 75, 78; Кунц 2008: 160]. На Самоа, Японских островах, в Индии, Африке, Европе, стремясь к прекращению затяжной жары, поклонялись священным камням, часто брызгая на них или погружая в воду [Грузинские народные предания... 1973: 137; Фрэзер 1984: 78; Люцидарская 2007: 127; Чибиров 2008: 220–221; Кунц 2008: 60].

У многих народов в метеорологической магии допускались замены волшебных камней. Например, на Кавказе, чтобы пошел дождь, нередко

использовали железную очажную цепь [Чиби́ров 2008: 221]. Тувинцы и монголы были убеждены, что атмосферные осадки или внезапное похолодание вызывают некоторые растения [Потанин 1883: 190; Кенин-Лопсан 1995: 90–91]. Порой это происходило по вине «недостойных» людей, не имевших права собирать женьшень, маралий корень (левзея сафроловидная) или казак-траву (горечавка крупнолистная). Непогоду мог вызвать и сбор этих трав без проведения необходимых ритуальных действий [Потапов 1960: 236–237; Даржа 2007: 231]. Якуты, призывая ветер, выносили на открытый воздух медвежью шкуру и ударяли по ней палкой [Худяков 1969: 278]. Хакасы в этом случае ограничивались встряхиванием шкуры. Для вызова дождя и снега хакасы выливали на землю медвежью желчь [Алексеев 1980: 50; Бутанаев 2000: 66]. Кроме того, в хакасском предании «Хан Сулу» упоминается чудесная плеть, размахивание которой приводило к неожиданным осадкам [Мифы и легенды... 2007: 193].

Все эти замены находят объяснения в мифологических представлениях народов мира. Согласно традиционному мировоззрению, обычно небесные божества отвечали за ветер и дождь¹. Во власти этих божеств было резко поменять погоду [Тайлор 1989: 396–402; Клейн 2004: 249–250]. Влиянием на погодные условия наделялись и предметы, имеющие отношение к верхнему миру. Так, наиболее «сильным» очажным цепям на Кавказе приписывалось небесное происхождение [Чиби́ров 2008: 221].

Упомянутые лекарственные растения являлись собственностью хозяина священной горы. А атмосферные осадки в тюрко-монгольской среде часто связывались с горными божествами [Серошевский 1896: 664, прим. 3; Потапов 1991: 132; Бурнаков 2006: 43]. В алтайских сказаниях даже владыка воды иногда просит влагу у хозяина горы [Бурнаков 2006: 43]. Поэтому неудивительно, что с помощью целебных трав можно было влиять на погоду. Неправильный их сбор вполне мог спровоцировать гнев верховного божества, выразившийся в неожиданном ненастье [Алексеев 1980: 64–65, 69–80; Жуковская 1995: 80]. Кроме того, отмечается непосредственная связь определенных растений с «дождевым камнем». Алтайские охотники при разделке звериных туш обращали внимание на сросшиеся переломы костей. Считалось, что раненый зверь для выздоровления поедает волшебную траву² и места сросшейся кости приобретают особую «силу». Охотники их вырезали и использовали для вызова дождя и снега [Алексеев 1980: 48].

¹ Правда, якуты считали, что дух огня тоже может повлиять на атмосферные явления [Винокурова, Жирков 1992: 99].

² По сведениям В.И. Вербицкого, этой «волшебной травой» могли быть *одэлен* («огненная трава»), *тынду-тунта* и *кара-тедо* [Вербицкий 1893: 110]. У бурят чудодейственная трава носила наименование *буху* [Потанин 1883: 188–189].

Включение в обряд образа медведя становится понятным благодаря убеждению тувинцев, что первый медведь родился в верхнем мире и его родина — страна небожителей [Кенин-Лопсан 2002: 21]. Тувинцы воспринимали медведя как «посредника между людьми и Солнцем». Помимо этого, он являлся еще и «судьей» нижнего мира, наказывавшим людей за преступные деяния [Даржа 2007: 7, 136–137, 150, 199–200]¹.

Появление плети тоже не случайно. У тюрко-монгольских народов плеть почиталась как сакральный предмет и нередко выступала в качестве наиболее действенной защиты от нечистой силы [Вайнштейн 1972: 143; Алексеев 1980: 54, 68, 159, 169; Львова и др. 1988: 192–193; Яданова 2007а: 131–132]. К тому же герою якутского эпоса Нюргуну плеть дарит небесная шаманка [Липец 1984: 82].

Устойчива и ярко выражена связь сакральных камней с верхним миром². Это в первую очередь демонстрируют мировые религии. Главная святыня мусульман — *Кааба* — хранит черный камень — *аль-Хаджар аль-Эсвад*, который, по преданию, был послан Аллахом с неба. У буддистов одной из важнейших реликвий и символов является *ваджра*, обозначающая «алмаз», «молнию» и олицетворяющая удар грома³.

По всей видимости, тюрко-монгольский «камень дождя» тоже имел небесное происхождение. На это, как было отмечено выше, прямо указывают сведения, полученные у бурят, калмыков, хакасов и якутов.

¹ Сходная неоднозначная оценка медведя фиксируется и в алтайских сказаниях, где говорится, что медведь, желая жить вместе с божеством верхнего мира, построил дом до неба, но божество, недовольное этим, отправило зверя под землю [Алексеев 1980: 118]. У хантов и манси тоже существовал миф о нисхождении первого медведя с небес на землю [Мифы, предания... 1990: 80–83, 301–307; Люцидарская 2000: 80]. Продолжение таких представлений демонстрирует современная астрономия, которая, опираясь на греческую и римскую мифологию, прочно закрепила образ животного за звездным небом (созвездия Ursa Minor, Ursa Major).

² Возможно, здесь сказалось распространенное убеждение, что небо является каменным сводом [Клейн 2004: 249; Кунц 2008: 283].

³ Предания о магическом камне, влияющем на погоду, со временем внедрились в мусульманские и христианские сказания. Тюрки, исповедовавшие ислам, стали считать, что на *яда* начертано имя Бога, а его хранителями по очереди выступали Ной, Яфет и Огуз-хан [Будагов 1960: 351; Басилов 1991: 681]. У христиан появилась легенда об ответном даре Иисуса Христа волхвам. Этот дар — невероятно тяжелый круглый камень, оторванный от «каменной колыбели». Сброшенный в колодец, он произвел столб пламени до неба [Малов 1951: 137], что явно перекликается с возможностями «камня дождя» (например, эпитет «огненный» у тувинцев и утверждение, что забытый в реке *чан-даи* иссушает ее). Чрезмерный вес дара напоминает одно из качеств якутского *киси кута* — маленького черного камешка, символизировавшего человеческую душу и находившегося в избе под полом. *Киси кута* был настолько тяжел, что взявший его шаман обычно не мог самостоятельно подняться с земли и прибегал к помощи четырех человек [Серошевский 1896: 669].

Не исключено, что *яда* выступал олицетворением священной горы [Бурнаков 2006: 30]. По мнению Л.Я. Штернберга, магические камни часто являлись настоящими обломками тех гор, в которых местное население видело хозяев дождя [Штернберг 1936: 382]. У тувинцев близость *чат-даи* со священной горой отразилась в убеждении карахольцев, что волшебный камень можно отыскать близ определенной скалы трехгранной формы [Потапов 1960: 236], т.е. сама граненая форма минерала повторыла облик породившей его горы¹.

Представления о зависимости атмосферных явлений от священных вершин указывают на близость этого магического предмета с культом предков. У тюрко-монгольских народов понятия «гора» и «погребение» часто взаимосвязаны. Тувинцы стремились похоронить покойных близ возвышенности или вообще в горах [Мачавариани, Третьяков 1930: 98; Дьяконова 1975: 103; Маслов 2007: 677]. Аналогичная ситуация наблюдалась на Алтае, в Монголии, Бурятии и Хакасии [Вербицкий 1893: 107; Кызласов 1982: 83–84, 88; Мэнэс 1992: 124; Хакасский героический эпос 1997: 321; Мифы и легенды... 2007: 35, 42, 108; Нанзатов и др. 2008: 56–57, 130, 139]. К тому же хакасы воспринимали горных духов как своих предков [Потапов 1946: 153–154; Кызласов 1982: 86–87, 92; Бурнаков 2006: 37–38]².

Помощь предков и вообще покойников (нередко людей, умерших неестественной смертью) в вызове дождя признавалась многими народами. Для этого поливались водой могилы или выкопанные человеческие кости, раскрывались на некоторое время погребения, а также опускались в воду каменные надгробные памятники [Фрэзер 1984: 68, 70, 74; Токарев 1990: 497; Зеленин 1995: 93, 99–112; Леви-Брюль 2002: 51, 121; Чибиров 2008: 218–219, 279]. У бурят существовал ритуал возвращения на небеса громовой энергии, вызывавшей атмосферные осадки, для чего вкапывался столб с выемкой и задвижкой, а затем в выемку помещалась «молниевая стрела». По мнению Д.В. Цыбикдоржиева, такая конструкция являлась аналогом настоящего надземного («воздушного») погребения [Цыбикдоржиев 2008: 108]. Непосредственное отношение тувинского *чат-даи* к миру мертвых подтверждает сообщение Х.М. Иргит. С ее слов, уходящую «душу» умершего мог увидеть не только шаман, лама или «видящий дух», но и простой человек, взглянувший сквозь этот камень [ПИМА 2006: 17]³.

¹ Эта реальная скала находит соответствия в образах полых шестигранных и девятигранных гор хакасского героического эпоса [Хакасский героический эпос 1997: 430].

² Связь сакральной горы одновременно с верхним и нижним мирами — одно из устойчивых мировых представлений [Топоров 1991: 311–314].

³ Достаточно близкой параллелью служит магический прием австралийских колдунов, которые, желая приобрести способность «видеть призраков», пили воду с куском кварца

Кроме того, необходимо обратить внимание на то, что «камень дождя» часто представлял собой кусок горного хрусталя. Минералы в виде прозрачных кристаллов на протяжении всей истории человечества использовались в качестве ритуальных и магических атрибутов [Штернберг 1936: 377; Кунц 2008: 142–176, 200]. Начиная с палеолита кварц и его многочисленные разноцветные разновидности занимали видное место в культовой практике. Одной из самых популярных разновидностей был горный хрусталь [Сериков 2005: 7–11]. Такая выдающаяся роль камня не могла не отразиться в представлениях о потустороннем мире. Поэтому в египетских сказаниях иной мир имеет хрустальное небо, в ассиро-вавилонском эпосе — божественное дерево с плодами-кристаллами, а в европейских волшебных сказках — хрустальную или стеклянную гору [Пропп 1986: 289–290, 294–295].

Согласно фольклорным свидетельствам, количество граней у волшебных камней было различным. Тувинцы упоминали 3 и 6 граней, алтайцы — 7 и 9, якуты — 4. Поскольку обычные кристаллы кварца и его разновидностей (в том числе и хрусталя) являются шестигранными призмами, то в этом разнообразии следует видеть сакральные числа. Как показывают исследования этнографов, среди тюркских и монгольских народов наиболее популярными являлись числа «3» и «9», которые в шаманской картине мира характеризовали небеса, божеств и духов [Жуковская 1992: 9–10; Габышева 2008: 23–31]. Число «4» наиболее часто использовалось в мифах о сотворении мира и в описании его структуры (4 стороны света, 4 главных направления, 4 божественных стража, 4 времени года и др.). Сумма трех и четырех — число «7», которое, по мнению В.Н. Топорова, выражало «общую идею Вселенной», запечатленную в описании мирового дерева, пантеонов, сказочных героев и волшебных помощников [Топоров 1992: 630]¹.

В тувинской культуре некоторые характерные признаки *чат-даи* распространялись и на другие предметы. Уже упоминалось *эртине* — «сокровище», связанное с верхним миром. Не менее близок «камню дождя» был такой шаманский атрибут, как круглое металлическое зеркало *кузуңу*. Оно считалось одним из самых могущественных помощников шамана. Каждый «сильный» шаман имел свое *кузуңу*. Тувинцы верили, что такие зеркала происходят из верхнего мира. Спускаясь на зем-

[Харнер 1994: 85]. Вероятно, те же представления заставляли жителей Мадагаскара для привлечения духов во время прорицаний использовать кристаллы [Кунц 2008: 161].

¹ И.М. Дьяконов возражал против гипотезы о связи «семерки» со «структурой мироздания». Вместе с тем он не сомневался в том, что это один из самых архаичных символов [Дьяконов 2009: 221, прим. 56].

лю¹, они оказывались среди камней высохшего русла реки или скальной осыпи. Впрочем, некоторые шаманы утверждали, что самостоятельно доставали *кузуңу* с самых высоких небес. Найденное зеркало следовало брать, накрыв куском ткани. Правда, хранили зеркало не скрытно, а на самом видном месте юрты — за очагом напротив входа, хвалясь обладанием таким ценным фетишем. Бывало, *кузуңу* носили в специальном войлочном мешке. Перед камланием зеркало «оживляли», но для этого требовалось только окуривание дымом можжевельника. *Кузуңу* не применялось с целью изменить погоду. Его основными функциями были оказание помощи в общении с верхним миром, лечение больных и гада-ние [Кенин-Лопсан 1987: 56–62; Даржа 2007: 91]².

Пожалуй, еще более напоминал *чат-даш* другой шаманский атрибут — *дээр огу* («небесное тело») — «громовая стрела». Считалось, что его вместе с грозой посылал на землю Небесный шаман. *Дээр огу* поражал лиственницу, возле которой его, подобно одному из якутских *сата* или хакасскому *чадатас*, вероятно, и находили. Владеть «небесным телом» мог только «сильный» шаман, который никому не позволял дотрагиваться до своего предмета-помощника. *Дээр огу* вместе с привязанным куском шелка — *кадак* — прикреплялось на спину шаманского халата, между лопаток. Использовалось оно крайне редко и исключительно с лечебными целями [Кенин-Лопсан 1987: 65–66].

Некоторые черты сходства с *чат-даш* улавливаются у *чараш-даш* («красивый камень»). Его находили в Западной Туве в одноименной местности, в ручье, стекающем с горы Кара-Хая. *Чараш-даш* имел причудливую форму и, согласно поверью, приносил богатство. Если человек находил камень, напоминавший фигуру овцы, то становился владельцем большой отары овец, если фигуру коня — то многочисленного табуна [Ондар 2004: 222]. *Чараш-даш* был способен вызвать дождь, град или непогоду [Каралькин 1968: 3]³. Собирать камни можно было только после заката солнца, совершив ритуальные действия [Кенин-Лопсан 2002: 68, 371].

¹ В тюркской среде бытовали представления, что и некоторые шаманские бубны нисходят с Неба [Худяков 1969: 303, прим. 1].

² У якутских шаманов имелась подвеска на халат *кюсэнгэ* — железный кружок. *Кюсэнгэ* мог обозначать солнце, луну, облако, прорубь [Пекарский, Васильев 1910: 110–111]. Одним из назначений предмета была защита самого уязвимого места шамана — «глаза спины», находящегося в центре позвоночника [Алексеев 1984: 146].

³ В Российском этнографическом музее хранится *чараш-даш*, представляющий собой уплощенный кусок желто-серого песчаника с естественными округлыми выпуклостями (колл. № 7764–11).

Автор выражает благодарность Н.Н. Прокопьевой, В.В. Горбачевой, Н.А. Косяк и С.В. Романовой за помощь в работе с предметом.

При сравнении взглядов тюркоязычных народов на «камень дождя» создается впечатление, что в тувинской среде сохранились наиболее архаичные поверья. В них достаточно полно оформлен комплекс магических приемов, предмет включен в шаманскую атрибутику, прослеживается связь с душой умершего предка. Консервация в тувинской культуре древних тюркских представлений объясняется ландшафтным своеобразием Тувы. Эта территория, окруженная со всех сторон горными хребтами, поросшими трудно проходимой тайгой, долгое время являлась изолятом. Как писал О. Менхен-Хелфен, «здесь, в Саянском медвежьем углу, оказался затерянный чердак истории, в котором сохранились вещи, давным-давно исчезнувшие в других местах Земли» [Менхен-Хелфен 2007: 319]. Разумеется, за длительное время ритуалы, связанные с *чат-даи*, не могли остаться абсолютно неизменными. Большое влияние на них оказало распространение буддизма в Туве и присвоение ламами части шаманских функций.

В тувинских верованиях привлекает внимание отсутствие некоторых общетюркских положений. Во-первых, тувинцы для изменения погоды не привязывали камень к гриве или хвосту коня. Видимо, когда-то этот прием был утрачен, что неудивительно, поскольку культурные потери и определенная деградация являются характерными чертами областей-изолятов. Во-вторых, не фиксируются связь *чат-даи* с животными (за исключением тоджинцев, этнически восходящих преимущественно к самодийским племенам [Вайнштейн 1961: 20–25]) и вытекающий из нее способ кровавого «оживления» предмета. Это подтверждает мысль о том, что некогда бытовало два разных круга верований, относящихся к волшебным камням. Одни представления были связаны с камнями округлой, яйцевидной формы, находившимися в живых существах, изначально олицетворявшими духа, который выступал положительной или отрицательной силой. Другие поверья касались минералов в виде кристаллов или неправильных многогранников, отыскиваемых в горных районах. Именно с их помощью осуществлялись попытки радикально менять погоду. Эти камни, служа символом священной горы, воспринимались как дар небесных божеств.

Итак, можно заключить, что в традиционной культуре тувинцев бытовала (ныне полузабытая) вера не в просто магический камень, способный воздействовать на атмосферные явления, а в своеобразного посланца иного мира.

Согласно этнографическим источникам, тувинцы потустороннее пространство, иначе Вечную Вселенную — *Мөңгө Өртемчей*, разделяли на два слоя. Первый слой соответствовал верхнему, Небесному миру — *Устүү оран* (*Дываажан/Тываажан, Устүү Өртемчей, Чырык Өртемчей*), второй — нижнему, Подземному — *Алдыы оран* (*Каран-*

гы *Өртемчей оран, Чер адаа*). В верхнем мире обитали небожители — *азарлар (азар курбустулар, хоорлар)* и «души» достойных предков — героев, погибших воинов, уважаемых сородичей. Нижний мир был заселен нечистой силой — *азалар*, а также «душами худых людей». Подразумевалось, что умершие праведники пополняли круг светлых духов, а скончавшиеся недостойные люди, как и неправильно похороненные общинники, — ряды нечисти. Верховным божеством являлось Небо — *Дээр, Тенгри* или *Деңгер*. Иногда оно именовалось *Кудай, Курбусту, Курбусту-хан, Хайыракан, Оран-делегей, Бурхан-баикы*. Нижним миром правил *Эрлик* или *Ловун-хан* [Потанин 1883: 77, 134, 139–140, 225; Дьяконова 1975: 89, 92, прим. 120; Дьяконова 1976: 274–275, 279–282; Кенин-Лопсан 1995: 25, 34–35, 93, 115, 165, 168, 179–180, 192, 195, 198–200, 209, 230, 237, 243; Кенин-Лопсан 2002: 10, 326; Кенин-Лопсан 2006: 65, 71, 77; Монгуш 2001: 168; Мижит 2002: 251; Даржа 2007: 5, 59–60; Донгак 2007: 110–111].

В тувинской космологической картине волшебному камню отводилась заметная роль. *Чат-даш* выступал порождением Вечной Вселенной. В теплое время года, в сезон ливней и гроз, он в виде кристалла кварца или его разновидности спускался на землю из верхнего мира. Чудесный предмет был холоден, как лед, и вместе с тем обладал «огненной» сущностью. Население среднего мира — люди — воспринимали его осколком неба или священной горы. Небесный дар, посланный небожителями — легендарными предками, адресовался далеко не всем смертным, а только некоторым выдающимся личностям. Эти «избранные» брали на себя большую ответственность, используя *чат-даш*, воздействовать на погоду, чем спасали соплеменников от нападений врагов, наступления голода и угрозы разорения, а также поддерживали сородичей в различных рискованных предприятиях.

Библиография

Агапитов, Хангалов 1883 — *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Известия ВСОИРГО. Т. 14. № 1–2. Иркутск, 1883. С. 1–61.

Алексеев 1980 — *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алексеев 1984 — *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.

Аникеева 2002 — *Аникеева Т.А.* Волшебный камень «яда» и обряд вызывания дождя у тюрков Центральной Азии // Мир Центральной Азии. Т. 1: Археология. Этнология: материалы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. С. 80–85.

Афанасьев 1988 — *Афанасьев А.Н.* Живая вода и веще слово. М., 1988.

Базаров 2008 — *Базаров Б.Д.* Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ, 2008.

Бакаева 1997 — *Бакаева Э.* «Джангар»: религиозно-этнографический аспект изучения // Теегин герл: Литературно-художественный журнал. Элиста, 1997. № 3. С. 31–43.

Бакаева 2002 — *Бакаева Э.П.* О ритуальных предметах в практике современных «знающих» («медлгчи») в Калмыкии // Мир Центральной Азии. Т. 1: Археология. Этнология: материалы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. С. 86–91.

Бакаева 2008 — *Бакаева Э.П.* Калмыцкий буддизм: история и современность // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., 2008. С. 161–200.

Басилов 1991 — *Басилов В.Н.* Яда // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1991. Т. 2. С. 681.

Баскаков, Яимова 1993 — *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

Будагов 1960 — *Будагов Л.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. М., 1960. Т. 2.

Бурнаков 2006 — *Бурнаков В.А.* Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006.

Бутанаев 2000 — *Бутанаев В.Я.* Медведь по воззрениям хакасов // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 65–67.

Вайнштейн 1961 — *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Вайнштейн 1972 — *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. М., 1972.

Вайнштейн 1991 — *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Вербицкий 1893 — *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893.

Винокурова, Жирков 1992 — *Винокурова Л.И., Жирков А.Н.* Эволюция традиционных обрядов плодородия у якутов (XVII — нач. XX вв.) // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунар. науч. конф. Якутск, 1992. С. 98–99.

Габышева 2008 — *Габышева Л.Л.* Сакральные числа в культуре якутов и других тюркских народов // Миф, символ. Ритуал. Народы Сибири. М., 2008. С. 23–35.

Гнездилов 2003 — *Гнездилов А.В.* Колокола в пространстве культуры (наблюдения психотерапевта) // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск: тез. докл. М., 2003. С. 115–116.

Грузинские народные предания... 1973 — Грузинские народные предания и легенды. М., 1973.

Даржа 2007 — *Даржа В.К.* Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007.

Донгак 2007 — *Донгак С.Ч.* Природа и поведенческий этикет у тувинцев // Ученые записки. Кемерово, 2007. Вып. 21. С. 110–123.

Дьяконов 2009 — *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 2009.

Дьяконова 1975 — *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дьяконова 1976 — *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 268–291.

Жизнь чудовищ... 2004 — Жизнь чудовищ в Средние века / пер., статьи Н. Горелова. СПб., 2004.

Жирмунский 1962 — *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962.

Жуковская 1992 — *Жуковская Н.Л.* Число 9 как символ полноты и завершенности в архаическом мировоззрении и традиционной культуре (На монгольском материале) //

Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунар. науч. конф. Якутск, 1992. С. 9–10.

Жуковская 1995 — *Жуковская Н.Л.* На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. Т. 1. С. 76–88.

Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Квилинкова 2008 — *Квилинкова Е.Н.* Магия и колдовство у гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008. С. 215–227.

Кенин-Лопсан 1987 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987.

Кенин-Лопсан 1995 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

Кенин-Лопсан 2002 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Мифы тувинских шаманов. Кызыл, 2002.

Кенин-Лопсан 2006 — *Кенин-Лопсан М.Б.* Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006.

Клейн 2004 — *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

Король 2008 — *Король Г.Г.* Искусство средневековых кочевников Евразии. Очерки. М.; Кемерово, 2008.

Кузьмина 2005 — *Кузьмина Е.Н.* Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Новосибирск, 2005.

Кунц 2008 — *Кунц Д.Ф.* Драгоценные камни в мифах и легендах. М., 2008.

Кызласов 1982 — *Кызласов И.Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83–92.

Леви-Брюль 2002 — *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб., 2002.

Липец 1984 — *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

Львова и др. 1988 — *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Львова и др. 1989 — *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Люцидарская 2000 — *Люцидарская А.А.* Медведь и песни как феномен культуры сибирских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 78–83.

Люцидарская 2007 — *Люцидарская А.А.* Колдовство и магия в жизни колонистов Сибири XVII века // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4. С. 124–129.

Малов 1947 — *Малов С.Е.* Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 151–160.

Малов 1951 — *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.

Манас 1946 — Манас. Киргизский эпос. М., 1946.

Маслов 2007 — *Маслов П.П.* Конец Урянхай. Путевые очерки // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 618–729.

Мачавариани, Третьяков 1930 — *Мачавариани В., Третьяков С.* В Танну-Туву. М.; Л., 1930.

Менхен-Хелфен 2007 — *Менхен-Хелфен О.* Путешествие в азиатскую Туву // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 6. С. 220–351.

Мижит 2002 — *Мижит Л.С.* Тринадцатые образы в религиозно-мифологических представлениях тувинцев // Ученые записки. Кызыл, 2002. Вып. 19. С. 247–257.

- Мифы и легенды... 2007 — Мифы и легенды хакасов. Абакан, 2007.
- Мифы, предания... 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
- Михайлов 1996 — *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ, 1996.
- Монгуш 2001 — *Монгуш М.В.* История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск, 2001.
- Мэнэс 1992 — *Мэнэс Г.* Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 112–126.
- Нанзатов и др. 2008 — *Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномтимова М.М., Шагланова О.А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М., 2008.
- Ондар 2004 — *Ондар Б.К.* Топонимический словарь Тувы. Абакан, 2004.
- Пекарский 2008 — *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. СПб., 2008. Т. 2.
- Пекарский, Васильев 1910 — *Пекарский Э., Васильев В.* Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1. С. 93–116.
- Потанин 1883 — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2; 1883. Вып. 4.
- Потанин 1893 — *Потанин Г.Н.* Тангуты-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. 2.
- Потапов 1946 — *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145–160.
- Потапов 1960 — *Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 171–237.
- Потапов 1991 — *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Попов 1949 — *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов б. Виллойского округа // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 254–323.
- Пропп 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Радлов 1989 — *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
- Савинов 1992 — *Савинов Д.Г.* О времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунар. науч. конф. Якутск, 1992. С. 8–9.
- Сагалаев, Октябрьская 1990 — *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Самдан 2002 — *Самдан З.Б.* Поэтика тувинского мифа // Ученые записки. Кызыл, 2002. Вып. 19. С. 235–246.
- Сарангэрэл — *Сарангэрэл.* Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. URL: <http://dreamsilver-taro.narod.ru/libr/metod/metodik/shaman/sarang/index.htm>.
- Сем 2006 — *Сем Т.Ю.* Из истории формирования шаманства тунгусов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия. СПб., 2006. С. 535–567.
- Сериков 2005 — *Сериков Ю.Б.* Горный хрусталь в культовой практике древнего населения Урала // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Шестых Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 7–12.
- Серошевский 1896 — *Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1.
- Степи Евразии... 1981 — Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
- Степная полоса... 1992 — Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Тигрица и грифон... 2002 — Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / пер. и исслед. А.Г. Юрченко. СПб., 2002.

- Токарев 1990 — *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
- Топоров 1991 — *Топоров В.Н.* Гора // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 311–315.
- Топоров 1992 — *Топоров В.Н.* Числа // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 629–631.
- Торушев 2007 — *Торушев Э.Г.* Земледелие в религиозных ритуалах, обрядах и устном народном творчестве алтайцев // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 5. С. 154–168.
- Тувинские героические сказания 1997 — Тувинские героические сказания. Новосибирск, 1997.
- Тувинские народные сказки 1994 — Тувинские народные сказки. Новосибирск, 1994.
- Турилов 2000 — *Турилов А.А.* Камень для вызывания дождя и ветра. Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в. // Живая старина. М., 2000. № 3. С. 16–18.
- Туччи 2005 — *Туччи Д.* Религии Тибета. СПб., 2005.
- Тюхтенева 2001 — *Тюхтенева С.П.* «Неошаманство» на Алтае в 1980-1990-х гг.: ясновидение и шивидение в практике шаманствующих // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы Междунар. конгресса. М., 2001. Ч. 3. С. 92–99.
- Федоров-Давыдов 1976 — *Федоров-Давыдов Г.А.* Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976.
- Ферсман 1954 — *Ферсман А.Е.* Очерки по истории камня. М., 1954. Т. 1.
- Фрззер 1984 — *Фрззер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1984.
- Хакасский героический эпос... 1997 — Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. Новосибирск, 1997.
- Харнер 1994 — *Харнер М.Д.* Путь шамана, или шаманская практика: руководство по обретению силы и целительству. М., 1994.
- Худяков 1969 — *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цыбикдоржиев 2008 — *Цыбикдоржиев Д.В.* Генезис культа знамени у монгольских народов // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. Барнаул, 2008. С. 106–109.
- Чибиров 2008 — *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.
- Штернберг 1936 — *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Элкин 1994 — *Элкин А.П.* Австралийские аборигены // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994. С. 128–178.
- Юрченко 2007 — *Юрченко А.Г.* Книга катастроф. Чудеса мира в восточных космографиях. СПб., 2007.
- Яданова 2007 — *Яданова К.В.* О камне погоды — ЯДА ТАШ // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 5. С. 168–174.
- Яданова 2007а — *Яданова К.В.* Поверья теленгитов о вихре — ТҮҮНЕК (по материалам экспедиций в Кош-Агачский район Республики Алтай) // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007а. Вып. 6. С. 129–137.
- Японские легенды... 1984 — Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.). М., 1984.

Архивные материалы

- Каралькин 1968 — *Каралькин П.И.* Коллекционная опись № 7764. 1968 г. (Архив РЭМ).
- ПМА 2006 — Дневник поездки в Республику Тыва в 2006 г. (Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 1804).