

Дж.Э. Бойл

ТЮРКСКИЙ И МОНГОЛЬСКИЙ ШАМАНИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ*

Религиозные верования и практики тюрков и монголов изучались почти исключительно на основе материала, собранного в течение последних 200 лет. Средневековые источники, раскрывающие картину жизни этих народов в те времена, когда они в значительной степени, а в некоторых случаях и полностью, еще не были затронуты влиянием христианства, буддизма и ислама, использовались с разной степенью интенсивности. Некоторые из этих источников, в частности, отчеты о путешествиях, составленные францисканскими монахами Джованни Плато Карпини и Гильомом Рубруком и венецианским купцом Марко Поло, являются легкодоступными, но многие из арабских, персидских и китайских источников все еще доступны только на языке оригинала, а в том случае, если переводы все же существуют, они либо старые и ненадежные, либо опубликованы в узкоспециальных изданиях. В предлагаемых заметках по некоторым аспектам средневекового тюркского и монгольского шаманизма я старался опереться на максимально полный корпус источников, особенно же на сочинения мусульманских историков и географов.

В первую очередь нам следует выяснить этимологию и значение слова *шаман*. В действительности, это слово не “монгольского происхождения”, как об этом сообщается в “*Concise Oxford Dictionary*”¹: так именовали людей, практикующих шаманство, у тунгусских народов Восточной Сибири²; оно использовалось русскими в отношении тех, кто владел подобным искусством или техникой у тюрков и монголов, и впоследствии было принято антропологами и историками религии как технический термин для обозначения обладателей аналогичных способностей везде, где бы они не находились в Старом и Новом Свете. Тюрки называют своих шаманов *qam*, монголы *bö'e* (*bö*). Не исключено, что последнее слово происходит из тюркского *bögü* (“мудрец, волшебник” (Clauson G., 1972, p.324.)), и что средневековые авторы, хри-

стиане и мусульмане, применяли тюркское слово *qam* к монгольским шаманам.

Кто такой шаман? Согласно А.Креберу (Kroeber A.L., 1923, pp.363-364), изучавшему это явление у американских индейцев, шаман “является индивидуумом без официальной власти, но часто с большим влиянием. Свои способности он получает от духов как дар или пожалование ... Общение с духами позволяет шаману предсказывать будущее, изменять погоду, вредить зерновым культурам или умножать количество дичи, предотвращать катастрофы или насыпать их на врагов; но в первую очередь – причинять или излечивать болезни. Поэтому, прежде всего, он знахарь; это слово в американской этнологии является синонимом слову шаман. Термины доктор, волшебник, фокусник, утвердившиеся в некоторых регионах, тоже являются более или менее приемлемыми: все они обозначают шаманов”. С другой стороны, М.Элиаде порицает “привычку к попеременному использованию терминов «шаман», «знахарь», «волшебник» и «фокусник» для обозначения известных во всех примитивных обществах индивидуумов, обладающих религиозно-магическими способностями” (Eliade M., 1964, p.3). “Волшебники и фокусники, – говорит он, – могут быть обнаружены практически по всему миру, но, принимая во внимание, что шаманизм означает особые способности ...: «власть над огнем», «магический полет» и так далее”, главная отличительная черта шамана заключается в его способности войти в “транс, при котором душа, как полагают, покидает его тело и поднимается к небу или спускается в нижний мир” (Eliade M., 1964, p.5).

Для средневековых наблюдателей *кам* (используя тюркское слово) был, прежде всего, провидцем или предсказателем будущего. Махмуд Кашгарский, составивший во 2-й пол. XI в. тюркско-арабский словарь, дает в качестве арабского эквивалента слова *qam* слово *kāhin*, которое довольно точно отражает это значение (Clauson G., 1972, p.625, см. статью *ka:m*).

* Текст этой статьи был прочитан в Folklore Society 17 мая 1972 года. Перевод с англ. яз. В.П.Костюкова (Boyle John Andrew, 1972. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages// Folklore. Vol. 83. No. 3. Autumn. pp. 177-193).

¹ См. статью *Shamanism*.

² О вариантах этого слова в разных языках см.: Narva U., 1938, p.449. В конечном счете, оно восходит к санскритскому *śramana* (пракритское *samana*) “религиозный подвижник, буддистский аскет” через китайское *sha-mên*.

Гильом Рубрук, путающий слово *qam* со словом *qan* (“правитель”), отмечает: “Всех прорицателей (*divinatores*) они называют “кам”. Отсюда их государи называются кам, так как в их власти находится управление народом путем прорицания” (*The Journey ...*, 1900, p.108; *The Mongol Mission ...*, 1955, p.121). В главе, специально посвященной монгольским шаманам, Г.Рубрук называет их *divini* (*The Journey ...*, 1900, pp.239-247; *The Mongol Mission ...*, 1955, pp.197-201). Он упоминает здесь о медицинских функциях шаманов: “... зовут их и когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, естественная ли это немощь, или она произошла от колдовства” (*The Journey ...*, 1900, p.242; *The Mongol Mission ...*, 1955, p.198; прим. пер. – русс. текст цит. по: Рубрук Г., 1993, с.157). Для Джувейни (1226-1283 гг), историка монгольских завоеваний, который подобно Г.Рубруку посетил Монголию и провел некоторое время в Каракоруме, *камы* были “знатоками в науке магии”; он также свидетельствует относительно их лечения больных (Aṭā-Malik Juvainī, 1958, p.59). Анонимный автор персидского географического сочинения X в., известного как “Худуд-ал-Алам” или “Области мира”, определяет шаманов тюркоязычных гузов, позже туркменов или туркоманов, как целителей, используя арабское слово *ṭabīb* и персидское слово *pījīshk*: “(Гузы) весьма уважают знахарей (*tabībān*) и всегда, когда они видят их, выражают почтение (*namāz barand*) им, и целители (*pījīshkan*) эти имеют власть над их жизнями (*khun*) и имуществом (*khwasta*)” (Ḥudūd al-‘Ālam, 1937, p.100; прим. пер. – русс. текст цит. по: Книга о Пределах Мира ..., 2005). Наконец, в “Codex Cumanicus”, команском или кыпчакском словаре, составленном в Крыму в нач.XIV в., понятие “женщина-кам” (*qam qatun*) передано латинским словом *incantatrix*, т.е. “волшебница”, но соответствующее абстрактное существительное *qamliq*, выступающее в роли фразового глагола *qamliq et*, переведено как *addivinare*, т.е. “пророчить”, так что здесь предсказание тоже, по-видимому, являлось главной функцией *кама*³.

Кроме присутствия в некоторых ранних тюркских текстах (Clouston G., 1972, p.625, см. статью

ka:m и p.628, см. статью *kamla:*), самое раннее появление слова *кам* зарегистрировано в китайской летописи династии Тан (618-906), где сказано, что кыргызы называют своих шаманов (в китайском *wu*) *кам* (так в древности произносился китайский иероглиф, который теперь читается *кан*) (Бичурин Н.Я., 1950, с.353). Кыргызы, давшие свое имя Киргизской Советской Социалистической Республике, жили в то время много дальше к востоку, в верхнем течении Енисея. Согласно китайским и мусульманским источникам, они имели красные (т.е. светлые) волосы и зеленые (т.е. голубые) глаза: эти антропологические характеристики привели некоторых ученых к предположению, что первоначально кыргызы говорили на индоевропейском языке; по тем же самым причинам персидский историк XI в. Гардизи утверждал, что их правящий класс был по происхождению славянским (Бичурин Н.Я., 1950, с.351; Barthold W., 1945, pp.26-27; Zain al-Akhbār Gardīzī, 1968, pp.260-261). В действительности, танская хроника не оставляет сомнений в том, что в X в. н.э. кыргызы были тюркоязычными; и если, как принято считать, они идентичны с гэгунь, одним из племен, побежденных хунну во II в. до н.э., то это, возможно, один из самых ранних тюркоговорящих народов, которых мы знаем. И Гардизи, и немного более поздний автор Марвази снабжают нас интересными деталями относительно кыргызских *камов*, которых они называют *faghīnūn*, искаженным согдийским словом, означавшим “пророка Бога”⁴. “Среди кыргызов, – я пользуюсь текстом Марвази в переводе В.Минорского, – есть человек незначительного происхождения, именуемый *faghīnūn*, которого они вызывают в установленный день каждый год; для него там собирают певцов и игроков и т.д., и они начинают пить и веселиться. Когда празднество в самом разгаре, этот человек теряет сознание и падает как будто в припадке; его спрашивают относительно всех событий, которые случатся в наступающем году, и он говорит, будет ли (урожай) обильным или скудным, будет ли погода дождливая или засушливая и т.д., и они полагают, что все изрекаемое им истинно” (Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī, 1942, p.30).

³ См.: Grønbech K., 1942, pp.191, 192. “Codex Cumanicus”, как указывает сэр Джерард Клоусон в письме, датированном 12 мая 1972 г, является сложным по структуре произведением. Он был составлен для итальянских купцов или самими купцами в нач.XIV в. (или немного раньше) и позднее приобретен немецкими миссионерами-францисканцами, которые внесли в него обширные дополнения. Среди этих более поздних дополнений и *kam qatun* “колдунья, чародейка”, в то время как выражение *kamlic et* “пророчить, предсказывать” относится к более раннему тексту. Торговцы, добавляет сэр Джерард, составили латинский словарь и затем нашли команские переводы для него; миссионеры же собрали команские слова и отметили их значения.

⁴ Доктор И.Гершевич в письме, датированном 8 мая 1971 г, предполагает, что первоначальное **vaghvēwan*, происходившее от *vagh* “бог” и *vēwan* “предсказатель”, в результате метатезы было изменено в **vaghēvwan*; это слово в арабском написании превратилось в **faghēfwan*, а *faghīnūn* (*faghēnūn*) уже является искажением последнего.

Это, вероятно, самое раннее упоминание о шаманском трансе. Я знаю только об одном подобном же упоминании в средневековой мусульманской литературе. Оно содержится в “Табакат-и Насири”, всеобщей истории, написанной в Индии в 1260 г Минхадж-ад-дином Джуджани, одним из наших главных источников по истории монгольских завоеваний. В известном пассаже (Minhāj al-Dīn Jūzjānī, 1881, pp.1077-1078; 1964)⁵, в котором дается описание (единственное, дошедшее до нас) рождения Чингиз-хана, Джуджани отмечает, что Завоеватель “был сведущим в волшебстве и обмане, и многие бесы были его друзьями. Он имел обыкновение время от времени впадать в транс, и в таком обморочном состоянии вещал о многих предметах, и это состояние транса было подобным тому, в которое он впал в пору своего возвышения, когда бесы, помогавшие ему, предсказали его победы. Халат и другие одежды, бывшие на нем во время первого транса, лежали в сундуке, и этот сундук был всегда с ним. Всякий раз, когда вдохновение овладевало им, все, что он ни пожелал бы – победы, соглашения, выступление врагов, завоевание и покорение стран – все изрекалось им вслух. Специальный служитель записывал все слова, прятал запись в ларец и запечатывал его, а когда Чингиз-хан вновь приходил в чувство, они перечитывали все произнесенное им по порядку, одно за другим; и согласно этому он начинал действовать, и в большей или меньшей степени, но в целом, все, действительно, имело обыкновение сбываться”.

“Техника экстаза”, таким образом, засвидетельствована и среди тюрков, и среди монголов. Но свидетельства шаманских способностей совершать “магические полеты” и осуществлять “власть над огнем” мы находим только среди монголов. Обе эти способности приписаны Тэб-Тенгри, шаману, руководившему возвышением Чингиз-хана и давшему ему сам этот титул, под которым он стал известен

в истории. “Обычай его был таков, – рассказывает Рашид ад-Дин, – что он раскрывал тайны, предсказывал будущие события и говорил: «Бог со мною беседует, и я посещаю небо»” (Рашид ад-Дин, 1952а, с.167). Рашид ад-Дин отклоняет как “несообразности и вранье” утверждения монголов разных сословий, будто бы Тэб-Тенгри “ездил на небо на белом коне” (Рашид ад-Дин, 1952а, с.167). “Властью над огнем”, то есть “нечувствительностью к высокой температуре, и, отсюда, «мистической властью над теплом», которая означает сопротивляемость как чрезвычайному холоду, так и жару раскаленных углей” (Eliade M., 1964, p.335), обладали и Тэб-Тенгри, и Кутула, брат деда Чингиз-хана. О Тэб-Тенгри Джувеини передает рассказ, который он “слышал от заслуживающих доверия монголов, будто в самые лютые холода, которые преобладают в тех краях, он имел обыкновение ходить обнаженным по степи и горам” (Juvainī Aṭā-Malik, 1958, p.39). “У Тэб-Тенгри вошло в привычку, – говорит Рашид ад-Дин (1952а, с.167), – в [самое] сердце зимы в местности Онон-Кэрүлэн⁶, одной из самых холодных [местностей] тех областей садиться голым на лед. От тепла его [тела] замерзшая вода растаивала и от воды поднимался пар”⁷. Его нечувствительность к холоду была похожа на невосприимчивость Кутулы к жару. Зимними ночами хан монголов, как сообщает нам Рашид ад-Дин (1952б, с.41), ссылаясь на известия монгольских сказителей, бросал в костер целые деревья и укладывался около него. И хотя из горящего костра на его тело падали раскаленные угли и жгли его, он не обращал на это никакого внимания. А если все же просыпался на мгновение, то думал, что его кусают насекомые, почесывался и засыпал снова.

Если мы не находим подобных же свидетельств “волшебных полетов” и “власти над огнем” среди языческих тюрков, это может быть следствием неполноты источников. С другой сто-

⁵ Перевод на англ. яз. Г.Раверти, в который я внес незначительные изменения, основываясь на тексте оригинала, изданном А.Хабиби.

⁶ Т.е. регион между Ононом и Керуленом, который в настоящее время находится в северо-восточной Монголии и Читинской области Сибири. Этот топоним был известен Рубруку: “Место, в котором они [т.е. монголы] первоначально жили и где все еще находится орда Чингиз-хана, называется Онанкеруле” (The Mongol Mission..., 1955, pp.123, 148, 170; прим. пер. – русс. текст цит. по: Рубрук Г., 1993, с.101).

⁷ Ср. тибетские инициации, в которых кандидат обязан “во время снежной зимней ночи высушить на голом теле некоторое количество мокрых простынь” (Eliade M., 1964, p.437 и прим.37). М.Элиаде также приводит примеры “волшебной высокой температуры” из индоевропейских героических мифов и цитирует историю о том, как юный Кухулин после первого своего подвига так “разгорячился”, что “для охлаждения пыла ярости его пришлось окунать в три бочки холодной воды. При этом первая бочка, в которую поместили мальчика, раскололась как ореховая скорлупа. Что касается второй бочки, то вода в ней кипела так, что брызги взлетали вверх на несколько ладоней. В третьей же бочке вода разогрелась настолько, что одни люди могли это выдержать, а другие нет. И только после этого гнев юноши утих, и он смог надеть свою одежду” (Eliade M., 1964, p.476). См.: Táin Bó Cuáilnge, 1967, p.171. “Волшебный жар” был также особенностью Кая из “Килох и Олвен” (сэра Кея более поздних романов): “В самый сильный дождь на расстоянии вытянутой руки вокруг него все оставалось сухим благодаря величию его сердца. И если его спутники страдали от холода, он согревал их лучше всякого костра” (The Mabinogion, 1949, p.107).

роны, процедура очистки огнем, бывшая одной из функций шаманов, засвидетельствована уже в VI веке. Византийский историк Менандр Протектор рассказывает, что Земарх, посланник императора Юстина II (565-578) к Истеми, правителю западных тюрков, был встречен на границе владений последнего, вероятно, где-то к западу от современного Казахстана, людьми, которые объявили себя “чародеями, удаляющими плохие предзнаменования”. Эти заклинатели – и здесь мы встречаемся с первым описанием шаманских действий в западной литературе – взяли “вещи, которые римляне взяли с собой, склали их вместе, потом развели огонь сучьями дерева ливана, шептали на скифском языке какие-то варварские слова и в то же время звонили в колокол и ударяли в тимпан над поклажей. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня; между тем, приходя в иступление и произнося угрозы, казалось, они прогоняли злых духов. Им приписывали силу отгонять их и освобождать людей от зла. Отвратив, как они полагали, все несчастья, они провели самого Земарха через пламя, и этим, казалось, они сами себя очищали” (Yule H., 1915, p.208; прим. пер. – цит. по: Византийские историки, 1860, с.376). В нашем распоряжении нет ни одного свидетельства о такой церемонии вплоть до периода господства монголов в XIII-XIV вв., когда мы находим вполне достоверное описание подобной практики в ставках различных правителей. Дж.Плано Карпини и его спутники преподнесли в подарок Бату, основателю Золотой Орды, 40 бобровых и 80 барсучьих шкур. Эти шкуры, как рассказывает один из членов миссии Карпини, монах Бенедикт Поляк, слуги Бату пронесли между двумя священными огнями, и точно также были обязаны пройти монахи, ибо такая традиция монголов, заключающаяся в очистке посланников и подарков огнем (The Mongol Mission ..., 1955, p.80). Послы Луи IX были подвергнуты той же самой процедуре в ставке Огул-Гаймиш, вдовы Великого хана Гуюка (1246-1248 гг). Согласно разъяснению Г.Рубрука, для этого была двойная причина: во-первых, они были предъявителями подарков, во-вторых, подарки были предназначены для того, кто был уже мертв, то есть для Гуюка. А все, связанное с мертвыми, будь то вещь или человек, должно было быть очищено огнем (The Mongol Mission ..., 1955, p.198). Процесс подробно описан Карпини: “Устраивают два огня и рядом с огнями ставят два копыя с веревкой на верхушке копий, и над этой веревкой привязывают какие-то обрезки из букарана; под этой веревкой и привязками между упомянутых двух огней проходят люди, животные и ставки. И присутствуют две женщины, одна отсюда, другая оттуда, прыскающие воду и произносящие какие-то заклинания,

и если там сломаются какие-нибудь повозки или даже там упадут какие-нибудь вещи, это получают колдуны” (The Mongol Mission ..., 1955, p.14 прим. пер. – русс. текст цит. по: Джиованни дель Плано Карпини, 1993, с.29). Это описание подтверждается Г.Рубруком, наблюдавшим такие же обряды в орде жены Великого хана, которая умерла во время его пребывания в монгольской столице (The Mongol Mission ..., 1955, p.198). Подобная очистка, кажется, была особенно необходимой в случае, когда человек, пораженный молнией, оставался в живых. Церемония длительное время сохранялась в Персии при Ильханах. В примечании, которое Бускарелло ди Гизольфо, посол к ильхану Аргуну в 1289 г, предоставил наряду с письмами своему сюзерену Филиппу Красивому, он оглашает жалобу Аргуна на то, что послы Филиппа отказались делать коленопреклонение перед монгольским правителем. Он просит короля проинструктировать будущих послов следовать обычаям монголов, но добавляет, что они не обязаны проходить между двумя огнями (Chabot J.B., 1894, p.610). Мы слышим об этой церемонии в последний раз в правление второго сына и четвертого преемника Аргуна Олджайту (1304-1316 гг). Здание, в котором он проводил ночь, во время сильной бури поразила молния, и несколько его родственников были убиты. Ему пришлось самостоятельно очистить некоторых из своих высших сановников, проводя их в соответствии с монгольской традицией и Ясой Чингиз-хана, между огнями; к исполнению ритуала были привлечены также *бахши*, т.е., очевидно, *камы* (The Cambridge History of Iran, 1968, p.402). Оставался ли Олджайту, принявший ислам, целиком в сфере языческой практики, не вполне ясно.

Шаман был в силах изменять погоду, что отмечает А.Кребер, и о чем не упоминает М.Элиаде. Этот магический процесс, практикуемый тюрками, а в более позднее время и монголами, был известен как *yat* или *yad*, который у монголов превратился в *яда* (*jada*) (Clauson G., 1972, p.883, см. статью *ya:t(-d)*). Кашгари, в чьем словаре этот термин фиксируется впервые, описывает *yat* как “своего рода шаманизм (*kahāna*), который осуществлялся со специальными камнями, посредством которых вызывался дождь, ветер и т.д.” (Mahmūd Kaşğari, 1941, III, 3; прим. пер.: ср. русс. перевод З.-А. М. Ауэзовой: *yat* – “ворожба с помощью особых камней. С ее помощью можно вызвать дождь, ветер и т.п.” (Махмуд ал-Кашгари, 2005, с.742)). “Это, – говорит Рашид ад-Дин, – разновидность колдовства, выполняемая с различными камнями, свойство которых заключается в том, что когда они взяты, помещены в воду и вымыты, то ветер, холод, снег, дождь и снежная буря появляются сразу даже при том, что это происходит в середине лета” (Rashīd al-Dīn, 1971, pp.36-37). Вера, что не-

которые камни, опущенные в воду или опрыскиваемые водой, могут использоваться для вызывания дождя, конечно же, ни в коем случае не ограничивалась территорией Центральной и Северной Азии. Аналогичная вера и соответствующие практики могут быть найдены в Африке, Австралии, Новом Свете и даже “в прохладном воздухе под серыми небесами Европы” (Frazer J.G., 1922, p.76). Дж.Фрэзер ссылается здесь на источник Барентон в лесах Бронецианды, о котором мы можем теперь прочесть в книге недавно умершей Н.К.Чедвик “Early Brittany” (Chadwick N.K., 1969)⁸. Она указывает на описание источника норманнским поэтом Уэйсом, который совершил поездку в Бретань, чтобы увидеть чудеса этого леса своими собственными глазами. “Источник Барентон, – говорит он, – выходит из-под находящегося там камня. Охотники собираются у него в душную погоду; и, черпая воду рогами, опрыскивают ею камень с целью вызывания дождя, который тогда обычно начинает лить по всему лесу; но правда ли это, я не знаю” (Chadwick N.K., 1969, p.300). Барентон был отождествлен бретонцами с волшебным источником в предании, которое дошло до нас в двух версиях: “Lady of the Fountain” в “The Mabinogion” и в поэме Кретъена де Труа “Yvain”⁹. В уэльсской версии Кинон сын Клидно (Калогренант в “Yvain”) сообщает, как, следуя инструкции черного человека, он пришел в лесу к большому дереву, под которым был источник с мраморной плитой, а к плите цепью был прикреплен серебряный кубок. “И я наполнил кубок, – говорит он, – и вылил воду из него на плиту; и вслед за этим, слушай, раздались раскаты грома, гораздо более сильные, чем говорил черный человек, и после ударов грома хлынул ливень. И я не уверен, Кай, что человек или животное, достигнутые этим ливнем, сумели бы спастись. Градины ни у кого бы не оставили ни кожи, ни плоти, ободрав все до костей” (The Mabinogion, 1949, p.160). Герой истории, Овейн, сын Уриена (Ивейн Кретъена де Труа), – историческая личность, борющаяся против английских захватчиков Нортумбрии (Arthurian Literature..., 1959, p.49), повторяет эту процедуру и вызывает бурю точно таким же спосо-

бом, как и Кай в более поздней стадии истории. Источник был описан Лумисом как контаминация сюжетов “озеро в Ольстере, весна на одном из островов Св.Брендана, излюбленный феями источник в Лотиане и приносящий штормы источник Барентон в Бретани” (Loomis R.S., 1949, p.293). К этим сюжетам, возможно, должен быть добавлен прототип Барентона, некий безымянный британский источник или озеро с волшебным камнем на его берегах или в его водах; ибо волшебные качества являются, конечно же, свойством камня, а не источника. В недавние времена такое волшебство было связано с Ллин Дулин (Черным озером) на восточных склонах Карнед Лливелин (“Пирамида Лливелина”) в Сноудонии. Согласно традиции, которая восходит к XVI в., “в это озеро ведет вымощенная камнем дорожка; и если кто-либо пройдет по этой дорожке и плеснет воду, чтобы увлажнить самый дальний камень, который называется Красным Алтарем, даже если в это время стоит жаркая погода, весьма вероятно, что уже к вечеру пойдет дождь”¹⁰.

По сравнению со скудными и, по преимуществу, легендарными свидетельствами использования камня дождя в Европе информация в средневековых арабских и персидских источниках относительно этой практики у языческих и исламизированных тюрок обильна и обстоятельна. Имеются две версии того, как они стали обладать рассматриваемым искусством. Более известная версия передана Гардизи (Zain al-Akhbar Gardizi, 1968, p.256); она, очевидно, восходит к Ибн ал-Мукаффе, персидскому зороастрийскому писателю VIII в., из многочисленных произведений которого сохранилась лишь “Калила и Димна”¹¹. После окончания всемирного потопа Ной разделил мир между своими сыновьями, включив в долю Яфета страны Тюрков, Славян, а также Гога и Магога вплоть до Китая; и он просил Бога обучить Яфета такому заклинанию, по произнесению которого начинался бы дождь. Когда Яфет узнал заклинание, то, чтобы не забыть его, он записал его на камне, который повесил себе на шею. Дождь начинался всякий раз, когда он произносил это заклинание; и если он помещал камень с заклинани-

⁸ Лесу посвящена последняя глава (Chadwick N.K., 1969, pp.292-354). Описание нынешнего состояния источника см. на p.334.

⁹ О взаимосвязи этих версий см. у: Thomson R.L., 1968, pp.xxiv-xcvi.

¹⁰ Традиция зарегистрирована в “Greal” за 1805 г со ссылкой на Томаса Приса, поэта из г.Плас Иолин в Денбигшире (1564?-1634), и Джона Дависа, специалиста по генеалогии из г.Риулуса округа Лланселин, тоже в Денбигшире (1652 – после 1721). Сюжет был переведен леди Шарлоттой Квест в примечаниях к ее версии “The Mabinogion” (1838-1849, p.226), и сэром Джоном Рисом в его *Celtic Heathendom* (Rhys J., 1888, pp.185-186); он процитирован Дж.Фрэзером (Frazer J.G., 1922, p.76) со ссылкой на Риса. Каменные ступени давно исчезли под водами озера. В 1879 г, в соответствии с актом о благоустройстве Лландидно от 1876 г, была построена дамба, превратившая Ллин Дулин в резервуар, в результате естественный уровень воды был повышен на 2 фута; этой последней информацией я обязан любезности г-на Дж.М.Кэмпбелла, инженера и менеджера Управления водными ресурсами долины р.Конвэй.

¹¹ Этот арабский перевод среднеперсидской версии (ныне утерянной) собрания индийских басен, известных в Европе как “Басни Бидпая”, стал каналом, посредством которого они были переданы на Запад.

ем в воду и давал эту воду больному человеку, тот избавлялся от своей болезни. Со временем камень был передан его потомкам: Гуззу, Халаджу и Хазару. Они ссорились из-за этой семейной реликвии, которая перешла во владение Гуззу, и договорились, что в определенный день бросят жребий, чтобы решить, какой народ будет владеть ею. Тогда Гузз взял другой, точно такой же камень и выгравировал на нем заклинание, а их вождь повесил этот камень себе на шею. В назначенный день жребий был должным образом брошен, и камень достался Халаджу, который, однако, был обманут, получив подделку, в то время как оригинал, изготовленный Яфетом, остался у Гузза. И это, заключает Гардизи, является причиной, по которой тюрки вызывают дождь с помощью камня. Другая, возможно, более ранняя версия¹² содержится в работе географа XIII в. Якута Хамави (Yāqūt al-Ḥamawī, 1955-1957, II, pp.24-25), который пересказывает ее со слов Абу-л-Аббаса Иса ибн Мухаммад ал-Марвази, жившего во времена саманидского правителя Исмоила ибн Ахмада (892-907 гг). Некий гуззский царевич рассказал Абу-л-Аббасу, что его дальний предок, поссорившись со своим отцом, отправился странствовать на восток и, наконец, прибыл в страну, жители которой сообщили ему о невозможности продолжения путешествия, так как дальнейший путь преграждает гора. “Солнце, – сказали они, – встает позади этой горы, и оно настолько близко там к земле, что ничто не может избежать его палящих лучей”. Предок принца спросил: “Живут ли там какие-нибудь люди или животные?” “Да” – отвечали они. Он спросил: “Как же они могут жить в условиях, которые вы описали?” Они ответили: “Что касается людей, то они имеют проходы под землей и пещеры в горах, и когда солнце всходит, они скрываются в них и остаются там, пока солнце не уйдет от них. Что касается животных, то они подбирают камни, о которых они имеют сокровенное знание, и каждое животное берет камень в рот, поднимает голову к небесам и бросает тень на них, и тогда появляется облако, защищающее животных от солнца”. Предок тюркского принца вошел в эту страну и нашел там все точно так, как ему рассказывали. Он и его спутники напали на животных, собрали камни и взяли их столько, сколько могли унести в свою страну, где стали пользоваться ими для вызывания дождя и снега.

У этого же Абу-л-Аббаса можно найти самый ранний пример использования камня *яда* (*yad*) в

тактических целях на войне. Он дословно передает историю, которую ему поведал Исмоил ибн Ахмад Саманид (Mu'jam al-Buldān, 1955-1957, pp.25-26). В ходе сражения с язычниками-тюрками к Исмоилу приблизились некоторые из его тюркских воинов, которые были предупреждены своими родственниками из войска неверных о прибытии к ним своего рода предсказателя [*kāhin*], способного, согласно их вере, произвести град, снег и т.д. и обратить его против любого, кого он хотел уничтожить. Они сказали, что этот предсказатель намеревался обрушить на армию Исмоила столь большой ливень с градом, что любой человек, которого поразят градины, будет убит. Исмоил упрекнул их за приверженность языческим суевериям, они же отвечали, что предупредили его и что утром он сам все увидит. Действительно, на рассвете следующего дня над горой, у подножья которой расположилось войско Исмоила, появилось большое облако и стало быстро увеличиваться в размерах, накрывая своей тенью всю армию. Встревоженный чернотой тучи и исходящим из нее ужасным грохотом, Исмоил сошел с лошади и распростерся в молитве, призывая на помощь Бога. Он все еще продолжал молиться, опустив лицо к земле, когда его приближенные и некоторые из солдат принесли весть, что угрозы уже нет. Он поднял голову и увидел, что туча передвинулась далеко от его армии, и теперь из нее на войско тюрков изливается дождь с крупным градом; их лошади испуганы, палатки искорежены, и многие из них, пораженные градинами, ранены или убиты. Люди Исмоила спросили его, должны ли они напасть на тюрков, но он сказал: “Нет, кара Господняя сильнее и изощреннее”.

Кашгари свидетельствует о применении *яда* (*yad*) для более мирных целей. Он находился в стране Ягма, то есть в Центральном или Северном Тянь-Шане, когда в середине лета *ядачи* вызвал выпадение снега для того, чтобы погасить пожар (Clouston G., 1972, p.883, см. статью *ya:t(-d)*; Mahmūd Kaşğari, 1941, III, 3). Этот прием был использован также султаном Джалал ад-Дином, последним из Хорезмшахов, незадолго до его окончательного разгрома монголами; целью вызывания дождя являлось прекращение засухи. Эта история не без юмора рассказана секретарем и биографом султана Мухаммадом Насави¹³. Когда Джалал ад-Дин достиг Валашджирда, местечка около г.Хилата (современный Ахлат) в нынешней Восточной

¹² Эта версия, правда, не содержит никаких упоминаний о Ное или Яфете, но с другой стороны, в ней можно заметить заимствованный из цикла историй об Александре (или, скорее, из христианских легенд об Александре) сюжет о стране восходящего солнца и ее жителях-троглодитах. Четыре столетия спустя эту историю Карпини и его спутники слышали от монголов (The Mongol Mission..., 1955, pp.24-25; Skelton R.A. et al., 1965, p.64).

¹³ Histoire du Sultan Djelâl..., 1891-1895, pp.237-238 (текст), pp.396-397 (перевод). Я следую арабскому тексту, выправленному моим другом и коллегой д-ром J.D.Latham.

Турции, люди стали жаловаться на сильную жару и отсутствие дождей и на вред, который приносили мухи людям и животным, и они решили вызвать дождь с помощью имевшихся у них камней дождя. Насави отмечает, что он вначале крайне скептически отнесся к эффективности этих камней, но должен был признать, что в этом, да и в некоторых других случаях, они действительно вызвали желаемый результат. Султан сам проводил действия с камнями. Они оказались гораздо более успешными, чем можно было предположить. Дожди стали идти ночью и днем без перерыва, так что жителям Валашджирда это надоело, и они стали раскаиваться в совершенном колдовстве и просить, чтобы их оставили в покое. Кроме того, из-за непролазной грязи стало почти невозможно добраться до шатра султана. Одна из хатуней выразила чувства всех следующими словами: “Ты как будто властелин мира, но в вызывании дождя ты не искусен, ведь ты уже навредил людям обилием твоих дождей. Другие, кроме тебя, вызывали дождь только в необходимом количестве”¹⁴.

Монголы, кажется, знали искусство *yat*, или *jada*, которое они усвоили от своих тюркских соседей¹⁵. Вместе с тем, использование камня дождя было, очевидно, неизвестно киданям или хитаям, народу, близкому монголам, который в X в. н.э. основал империю в Северном Китае: его имя сохранилось как Катай у Марко Поло и в русском названии Китая. Летопись киданьской династии Ляо содержит детальные рекомендации относительно вызывающих дождь церемоний. Они включали обливание участников водой, стояние в воде (обряды, знакомые во многих частях мира (Frazer J.G., 1922, pp.69-71)) и любопытную традицию пускания стрел в ивовые деревья. Последняя из упомянутых практик была одним из основных обрядов в том, что известно как “ритуал дождя Се-се” (Wittfogel K.A., Fêng Ch.-Sh., 1946, p.267). К.Виттфогель и Ч.Фенг в своей замечательной монографии об империи Ляо видят в ней “церемонию, которая, возможно, символизировала возрождение после смерти” (Wittfogel K.A., Fêng Ch.-Sh., 1946, p.216), и обращаются для объяснения к главе “Убийство Духа дерева” из книги Фрэзера (Wittfogel K.A., Fêng Ch.-Sh., 1946, p.296 и далее). Если бы кидани использовали камень дождя, династическая история Ляо едва ли могла не упомянуть об этом факте. Но монголам XIII в. камень *yada* был, конечно же,

известен, хотя они, кажется, не были особенно сведущими в этой разновидности волшебства. Камень *yada* был использован против Чингиз-хана в битве при Койтене (1202 г) с найманами, по всей вероятности, тюркским племенем, жившим в Западной Монголии. Результат был тот же самый, что и в сражении, описанном Исмаилом Саманидом. Ветер изменил направление, и снежная буря, которую враги подняли против Чингиз-хана, повернула им в лицо и таким образом обеспечила ему победу (Grousset R., 1941, pp.112-113). Тридцатью годами позже в Северном Китае младший сын Чингиз-хана Толуй успешно применил этот прием, когда его отряды были окружены чжурчжэньской армией; здесь совершенно определенно заявлено: для того, чтобы произвести волшебную перемену погоды, он прибег к услугам тюрка канглы, “хорошо сведущего в науке *yada* (*yai*), которая заключается в использовании камня дождя” (Juvainī Aṭā-Malik, 1958, p.193; Rashīd al-Dīn, 1971, pp.36-37)¹⁶. Автор “Алтан тобчи” (The Mongol Chronicle..., 1955, pp.151-154; Poppe N., 1956, pp.309, 313, 311 и прим.4), монгольской хроники, законченной в нач. XVII в., утверждает, что *yada* (*jada*) был использован сыном Тогон-Тимура, последнего императора Монгольского Китая (1335-1370 гг), против войск династии Мин, когда они преследовали монголов, отступающих на север. Посредством *yada*-таш он поднял сильную снежную бурю, которая погубила большую часть врагов и их лошадей. Оставшиеся в живых на пути к Великой Стене в степи рыли ямы вроде тех, что монголы используют как печи, когда ветер не позволяет им развести костер на поверхности, и, не находя иного топлива, жгли свои копья в тщетной попытке согреться, но так и умерли, сидя на корточках у этих “огневых ям”. Эта история, хотя она едва ли находится в полном соответствии с историческими фактами, тем не менее, показывает, что *yada* к тому времени расценивался как исконный монгольский обычай. Несколькими годами ранее он применялся моголами, то есть монголами восточной половины Чагатайского ханства, в битве, получившей довольно точное название Грязевая (1365 г), когда ливень, сопровождавшийся сильной грозой, был вызван для нанесения поражения Тимуру (Тамерлану) в самом начале его карьеры (Hookham H., 1962, p.45). Потомок Тамерлана, Абу Саид, пересекая Голодную степь летом 1451 г, и, желая облегчить страдания воинов от

¹⁴ Чрезвычайно интересную информацию об использовании камня дождя в правление султана Джалал ад-Дина и его отца султана Ала ад-Дина Мухаммада см. у Е.Кагмера в его переводе: Rashīd al-Dīn, 1836, pp.432-434, где он приводит примеры арабских работ XIII в. о драгоценных камнях (прим. пер. – русс. текст: ан-Насави Шихаб ад-Дин Мухаммад, 1973, с.288).

¹⁵ Но см. ниже прим.17.

¹⁶ *yai* – поздняя форма *yat* (*yad*).

жары и недостатка воды, приказал неким узбекам из своей армии применить это же самое волшебство, что принесло столь же впечатляющие результаты (Barthold V.V., 1958, p.167).

Для современности также нет недостатка свидетельств знания и практики яда (*jada*) среди всех монгольских народов. Буряты использовали какую-то разновидность красного камня, чтобы произвести холодную и ветреную погоду; имелся также некий корень, который, если его выдернуть или вырыть из земли, производил точно такой же эффект (Harva U., 1938, pp.221-222)¹⁷. Красный камень был, вероятно, безоаровым камнем – тем, что действительно использовался калмыками и во Внешней Монголии. Безоаровый камень, который является конкрецией, находимой в пищевых органах некоторых жвачных животных, вероятно, должен восприниматься как оригинал дождевого камня, если иметь в виду, что в мифе, зарегистрированном Абул-Аббасом, тюрки получили камень от животных, которые, чтобы защитить себя от палящих лучей солнца, имели обыкновение держать эти камни во рту. Однако во все периоды, как представляется, использовались камни различных видов. Буддистские ламы ныне нередко исполняют функции шаманов. Немецкий натуралист П.С.Паллас (1741-1811) описывает церемонию, проводившуюся в XVIII в. калмыками. Тайна изменения погоды – говорили они ему – в значительной степени является вопросом веры и знания надлежащих формул. Даже русские могли заниматься этим искусством, если они были должным образом обучены и выполняли обряды с достаточной верой. Имелись, однако, два существенных момента, о которых нужно было помнить обязательно. Во-первых, церемония не должна была проводиться зимой из-за опасности нанести

вред растениям и животным, что было бы преступлением; во-вторых, считалось предосудительным вызывать слишком частые дожди и бури летом, так как это могло привести к размножению червей и насекомых (Rashīd al-Dīn, 1836, p.435). Недавно умерший выдающийся монголовед отец Антоний Мостерт обнаружил эту сохранившуюся до XX в. церемонию у монголов Ордоса во Внутренней Монголии. Камень дождя, который они используют, белый и круглый, размером с яйцо фазана. Ламы, которых попросили “пригласить” дождь, приходят к болотистому месту. Здесь они роют яму, пока не достигнут воды и, предварительно налив небольшое количество воды в керамическую бутылку, помещают в нее камень дождя и ставят бутылку в вырытое углубление так, чтобы основание бутылки находилось в воде. После этого ламы начинают молиться. Молитвы продолжаются в течение трех дней, а иногда и дольше, и в течение всех дней молитв те, кто пригласили лам, не должны курить, пить спиртное и есть мясо (Mostaert A., 1956, pp.291-292). Действия лам напоминают обряды католических священников, которые во время засухи возглавляли процессии к источнику Барентон, где они, модифицируя в христианском духе старые языческие церемонии, опускали в воду крест¹⁸. Что касается рыцарей, которые брали воду из другого, возможно, мифического источника и лили ее на лежавшую рядом мраморную плиту, производя ливень такой силы, что он губил любого “человека или животное, не нашедших крова” (The Mabinogion, 1949, p.161), то разве так уж нереально видеть в их действиях обряды бриттских или пиктских магов, которые, подобно тюркским шаманам с их *яда (yat)*, использовали свою магию на поле битвы, чтобы обрушить гнев небес на своих врагов?

¹⁷ Практика, которую У.Харва описывает в другом месте (p.153) как зафиксированную у бурят Иркутской области, по всей видимости, сохранилась с тех времен, когда монголы все еще были лесным народом. Здешние буряты, сообщает он, поклоняются неким камням, которые, по их убеждению, упали с неба. Один из таких камней находится неподалеку от Балаганска. Буряты приносят ему жертвы во время засухи, чтобы испросить дождь. Он белого цвета, и как они думают, первоначально упал на высокую гору, а уже оттуда был перемещен на нынешнее место. У бурят Удинска почти в каждом селении есть камень, меньший сравнительно с описанным, хранят его в особом вместилище, закрепленном на столбе в центре поселка. В Балаганском округе, где эти камни крупнее, они обычно хранятся на деревянном помосте, опирающемся на четыре столба. Каждой весной, в надежде на приход дождливого и плодородного лета, буряты опрыскивают эти камни водой и предлагают им жертвы. Эти данные Харва извлек из статей Н.Н.Агапитова и М.Н.Хангалова, изданных в 1883 и 1890 гг.

¹⁸ “Такая процессия, сопровождаемая огромной толпой, имела место в исключительном по засушливости 1835 г, когда приходской священник Конкорета, освящая источник, погружал в него основание креста и опрыскивал *perron de Merlin* и ассистентов, «после чего», как мы убедились, «началась сильная гроза, и дождь пролился с такой силой, что толпа была вынуждена разбежаться». Последняя официальная процессия к Барентону имела место в 1925 году” (Chadwick N.K., 1969, p.335).

Литература и архивные материалы

- Бичурин Н.Я.**, 1950. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.1. М.; Л.
- Византийские историки**, 1860/ пер. С.Дестуниса. СПб.
- Джиованни дель Плано Карпини**, 1993. История монгалов// Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы.
- Книга о Пределах Мира** от Востока к Западу (Китаб Худуд Ал-'Алам Мин Ал-Машрик Ила-л-Магриб), 2005/ пер.И.Старикова. <http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Hudud/text19.htm>
- Махмуд ал-Кашгари**, 2005. Диван Лугат ат-Турк/ пер. З.-А. М. Ауэзовой. Алматы.
- ан-Насави Шихаб ад-Дин Мухаммад**, 1973. Жизнеописание султана Джалал-ад-Дина Манкбурны/ пер. с араб., пред., комм., прим. и указатели З.М.Бунятова. Баку.
- Рашид ад-Дин**, 1952а. Сборник летописей, I/1/ пер. Л.А.Хетагурова. М.; Л.
- Рашид ад-Дин**, 1952б. Сборник летописей, I/2/ пер. О.И.Смирновой. М.; Л.
- Рубрук Г.**, 1993. Путешествие в восточные страны// Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы.
- Arthurian Literature in the Middle Ages**, 1959/ ed. by R.S.Loomis. Oxford.
- Aṭā-Malik Juvainī**, 1958. The History of the World-Conqueror/ transl. by J.A.Boyle. Manchester.
- Barthold V.V.**, 1958. Four Studies on the History of Central Asia/ transl. by V.Minorsky and T.Minorsky. II. Leiden.
- Barthold W.**, 1945. Histoire des Turcs d'Asie Centrale. Paris.
- Chabot J.B.**, 1894. Notes sur les relations du roi Argoun avec l'Occident// Revue de l'Orient Latin. II.
- Chadwick N.K.**, 1969. Early Brittany. Cardiff.
- Clauson G.**, 1972. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxford.
- Eliade M.**, 1964. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. New York.
- Frazer J.G.**, 1922. The Golden Bough. London.
- Grousset R.**, 1941. L'Empire mongol. Paris.
- Grønbech K.**, 1942. Komanisches Wörterbuch. Copenhagen.
- Harva U.**, 1938. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki.
- Histoire du Sultan Djelâl ed-Dîn Mankobirti**, 1891-1895/ ed. and transl. by O.Houdas. Paris.
- Hookham H.**, 1962. Tamburlaine the Conqueror. London.
- Ḥudūd al-'Ālam**, 1937/ transl. by V.Minorsky. London.
- Kroeber A.L.**, 1923. Anthropology. London.
- Loomis R.S.**, 1949. Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes. New York.
- Mahmūd Kaşğari**, 1941. Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi/ ed. by B.Atalay. Ankara.
- Minhāj al-Dīn Jūzjānī**, 1881. Ṭabaqāt-i Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia/ transl. by H.G.Raverty. II. London.
- Minhāj al-Dīn Jūzjānī**, 1963-1964. Ṭabaqāt-i Nāṣirī/ ed. by Abdul Hai Habibi. Vol. 1-2. Kabul.
- Mostaert A.**, 1956. Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos// Central Asiatic Journal. II.
- Poppe N.**, 1956. Review// Central Asiatic Journal. II.
- Rashīd al-Dīn**, 1836. Histoire des Mongols de la Perse/ transl. by E. Quatremère. Paris.
- Rashīd al-Dīn**, 1971. The Successors of Genghis Khan/ transl. by J.A.Boyle. New York; London.
- Rhys J.**, 1888. Celtic Heathendom. London; Edinburgh.
- Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī** on China, the Turks and India, 1942/ transl. by V.Minorsky. London.
- Skelton R.A., Marston T.E., Painter G.D.**, 1965. The Vinland Map and the Tartar Relation. New Haven; London.
- Táin Bó Cuálnge**, 1967/ ed. by C.O'Rahilly. Dublin.
- The Cambridge History of Iran**, 1968/ ed. by J.A.Boyle. Vol. 5. The saljuq and mongol periods. Cambridge.
- The Journey of William of Rubruck** to the Eastern Parts of the World, 1900/ transl. by W.W.Rockhill. London.
- The Mabinogion**, 1838-1849/ transl. by Ch.Guest. I. London.
- The Mabinogion**, 1949/ transl. by G.Jones and T.Jones. London.
- The Mongol Chronicle Altan Tobči**, 1955/ ed. and transl. by Ch.Bawden. Wiesbaden.
- The Mongol Mission**. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, 1955/ ed. by Ch.Dawson. London; New York.
- Thomson R.L.**, 1968. Owain or Chwedyll Iarllles y Ffynnwawn. Dublin.

Wittfogel K.A., Fêng Ch.-Sh., 1946. History of Chinese Society: Liao (907-1125). Philadelphia.
Yāqūt al-Ḥamawī, 1955-1957. Muʿjam al-Buldān. I-V. Beirut.
Yule H., 1915. Cathay and the Way Thither. I. London.
Zain al-Akhbār Gardīzī, 1968/ ed. by A.Habibi. Tehran.