

М.М. Содномпилова, Б.З. Нанзатов

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, 670047

E-mail: sodnompilova@yandex.ru (Содномпилова М.М.);

nanzatov@yandex.ru (Нанзатов Б.З.)

«КОСТНАЯ» ВЕРСИЯ АНТРОПОМОРФНОЙ МОДЕЛИ В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ТЮРКО-МОНГОЛОВ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ: ОБРАЗЫ, ЗНАЧЕНИЕ, ФУНКЦИИ

Человеческое тело, его строение в культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии выступает универсальной моделью устройства окружающего человека мира, общества и отражает разные идеи. Основная — представления о костях человека как о жизненном ресурсе его рода, с которыми тесно связаны система счета поколений, воззрения о степени родства. Этими представлениями обоснованы соображения о необходимости сохранения костяка после смерти человека и погребальные традиции, подтверждаемые также данными языка.

Ключевые слова: тюрко-монгольские народы, Внутренняя Азия, традиционное мировоззрение, антропоморфная модель, кость.

Введение

Система воззрений человека о мире и его месте в нем является важнейшим достижением внебиологической адаптации человека в природной среде. Понятия, репрезентирующие представления человека о мире, составляют совокупность равнозначных выражений: «картина мира», «модель мира», «мифологема» [Лотман, Успенский, 1971; Фрейденберг, 1978]. Формирование картины мира опиралось на понятные человеку модели, образцы которых были широко распространены в природе, — горы, растения, животные и, наконец, сам человек. Антропоморфная модель — человеческое тело — становится ключевой в осмыслении окружающего человека мира и социума. Антропологически ориентированная история стала сегодня одним из актуальных направлений общественных наук, а реконструкция «картин мира», сложившихся в разных культурах, является ее главной задачей [Мазалова, 2001]. Такое направление, как «антропология тела», широко обсуждает проблемы телесности современной действительности. В мировой исторической науке тело как объект исследования широко отражено в работах зарубежных специалистов, выработавших ряд подходов и направлений его изучения. Среди них особый интерес представляют работы французских авторов — М. Фуко [Foucault, 1978], Ж. Ле Гоффа и Н. Труонга [Le Goff, 1988; Le Goff, Truong, 2003], анализировавших историю изучения тела в Средние века. В отечественной науке в этом направлении исследования осуществлялись Я.В. Чесновым, который уделял пристальное внимание телу и телесным практикам, отражению идей телесности в материальной культуре, например одежде, предметах быта [2007]. Тело человека преимущественно рассматривается в рамках работ, исследующих место и функции человека в системе социокультурных связей традиционных обществ. Наиболее полно и развернуто антропоморфная модель пространства представлена в исследовании традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, выполненного Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, А.М. Сагалаевым, М.С. Усмановой [1989]. Анатомическая лексика в языковой картине мира якутов анализировалась Л.Л. Габышевой. Ее исследования демонстрируют актуальность антропоморфной и зооморфной моделей в якутских фольклорных текстах, значимость их функций как своеобразной матрицы описания практически любого предмета или явления [Габышева, 1984, 2003].

Посредством анатомического кода упорядочивается хаос Вселенной, возникают структуры, утверждаются иерархии. Наиболее наглядным образцом структуры выступает скелет человека. Большое внимание уделяется костяку человека, его значимости в мифологической анатомии тюрков Южной Сибири в работе «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» [Львова и др., 1989], однако данное исследование ограничено его ключевой задачей — анализом понятия «душа», и соответственно многие другие аспекты, связанные с костяком человека и животных, не были раскрыты. Эту лагуну постарается в определенной мере восполнить данная публикация.

В культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии антропоморфная модель в одном из вариантов, выраженном костяком, чрезвычайно важна в упорядочении и регулировании жизни социума. Кости скелета прежде всего выражали идеи родства, иерархии членов семьи, рода, племени. Следует отметить, что в жизни кочевников огромное значение имели домашние животные — основа кочевого хозяйства и дикие животные — охотничья добыча. Разнообразные животные выступали мифическими предками многих родов и племен тюрко-монгольских кочевников. В этой связи между антропоморфной и зооморфной моделями, используемыми в освоении и упорядочении мира, противоречия не наблюдаются. Если костяк человека служил ориентиром (в качестве образца) в организации структуры общества, то кости животных транслировали идеи социальной организации общества в обыденной и праздничной трапезе, ритуале.

Целью данной статьи является выявление, обобщение и анализ всего известного объема сведений об этой антропоморфной модели и реконструкция значения и функций «костной» системы в мировоззрении и жизнедеятельности тюрко-монголов Внутренней Азии. В их состав входят монголы, буряты, ойраты, тюрки Южной Сибири (тувинцы, хакасы, алтайцы и др.), а также якуты, тесно связанные происхождением и культурой со своими южными соседями — тюрко-монгольской общностью исследуемого региона. Выделение региона Внутренняя Азия в гуманитарных науках обосновано в большей степени не географическими границами, а историко-культурными — общностью исторической судьбы в связи с природно-климатическими особенностями, создавшими предпосылки для единой кочевой цивилизации. В современных условиях это Монголия, АРВМ КНР, Бурятия, Тува, Алтай, Хакасия [Крадин, 2016, с. 8]. Общность происхождения и историко-культурные связи тюрков Южной Сибири и бурят с самыми северными тюрками — якутами обосновывает обращение автора к якутским этнографическим материалам, несмотря на их «выпадение» из границ исследуемого региона.

В мифологическом сознании тело человека выступает как универсальная модель мира. Эта модель очень удобна в осмыслении пространства и времени — тело обладает основными пространственными и временными характеристиками. Варианты этих соответствий многочисленны и разнообразны: например — голова/верх/будущее и ноги/низ/прошлое, передняя/юг и задняя/север части тела, левая и правая стороны тела. Частью антропоморфной модели являются скелет и внутренние органы человека, в наибольшей степени «пригодившиеся», в частности тюрко-монгольским народам, в понимании социальных отношений. Выделив в качестве предмета исследования «костную» версию антропоморфной модели, мы постараемся:

- выявить представления кочевников о скелете в целом;
- обобщить воззрения о сакральных костях, используемых в ритуале;
- обозначить влияние мясной пищи, и в частности костей, на здоровье человека;
- определить значение и функции «костной модели» в строении и функционировании социума.

Понятие «костная модель» представляется уместной в свете проблематики статьи и применяется впервые. В статье рассматриваются традиционные представления и обряды, сложившиеся до распространения в регионе буддизма, православия. Источниками исследования стали историко-этнографические данные, опубликованные в работах исследователей — этнографов, историков, лингвистов, фольклорные материалы, а также материалы полевых исследований авторов. В исследовании применялись сравнительно-исторический метод, способствующий выявлению общих черт в понимании и осмыслении явлений природы и предметов культуры в тюрко-монгольском мире, а также метод культурно-исторической реконструкции, позволяющий определить логику архаических воззрений.

Материалы и обсуждение

Представления об устройстве скелета и количестве костей. В мировоззрении кочевников Внутренней Азии обнаруживаются разные представления о количестве костей, главных и второстепенных костях в организме человека. В костяке выделялись крупные кости, содержащие мозг, и второстепенные, к которым относили ребра, хрящи, суставы. Однако точное количество костей человеческого организма кочевникам очевидно было неизвестно. Об этом свидетельствует широкий разброс сведений, представленных в разных источниках. Тувинцы, имея в виду обычного человека, говорили «имеющий сто костей и черную голову» [Львова и др., 1989, с. 60]. Якуты выделяли девять главных костей: череп и восемь трубчатых [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 97]. Определенные сведения о том, сколько костей составляют скелет человека, обнаруживаются в преданиях тюрко-монголов о кровной мести и размере возмещения за убийство человека. Известно, что в памятниках обычного права монголов XVII в. и в более поздних докумен-

тах кровная месть и талион отсутствуют, поскольку были пройденным этапом в правотворчестве монголов [Насилов, 2002, с. 86]. Уголовные преступления, в том числе убийство, наказывались штрафом *андзой*, размер которой варьировался в разных документах и в разные периоды. Так, в одном из самых ранних правовых документов бурят — «скаске» балаганских бурят 1693 г. говорится, что за убийство мужчины (привилегированного человека) платится «анза» в размере 66 голов скота, за убийство женщины — 33 головы [Токарев, 1939, с. 45]. В памятнике обычного права хоринских бурят 1788 г. оговаривается, что старинная андза составляла 35 голов скота, но ввиду понижения благосостояния бурят были установлены размеры новой андзы в 20 голов скота [Цибиков, 1992, с. 18]. Количество скота в 66 голов, установленное балаганскими бурятами, очень близко к 70 головам скота у якутов в качестве возмещения за убитого. Чем обосновывался размер выплат? Сведения обнаруживаются в сообщении якута из Вилюйского района, записанном известным якутским исследователем Г.У. Эргисом: «У якутов в старину, когда человек убивал человека, виновного заставляли платить скотом по количеству костей убитого. Причем иногда за одного человека брали, говорят, семьдесят голов скота...» [1960, с. 124].

С воззрениями о количестве костей в теле человека тесно связаны представления о шаманах, необычные способности которых в верованиях якутов, бурят, тюрков Южной Сибири обосновываются наличием «лишней» кости. Хакасы считали, что шаманом может стать только тот претендент, который обладает лишней костью — *артых сёёк*. «Тёси сами выбирают кандидатуру и проверяют его данные. В это время будущий шаман страшно болеет, так как духи “дают” его. Тёси якобы сначала отделяют мясо и расчленивают тело по суставам, затем тело мололи на каменной мельнице. Потом варили в бронзовом котле. В конце концов его просеивали через медное сито и находили лишнюю кость» [Бутанаев, 1996, с. 171]. В хакасском пандемониуме был известен и особый дух *сайгот*, ответственный за выявление лишней кости [Бутанаев, 1999, с. 104]. Известный бурятский шаман В. Хагдаев также обосновывал свое призвание наличием лишней кости, доказательством чему являются шесть пальцев на одной руке шамана [ГМА: Хагдаев].

Обладателем лишней кости шаман, на наш взгляд, может стать благодаря особому процессу, характеризующему жизнедеятельность родового коллектива. Согласно представлениям якутов, становление великого шамана обеспечивалось всем родом. Его сверхъестественные способности — дар всего рода, который становится для шамана «донором». «Якуты, например, говорили, что шаман не является в мир без человеческого “выкупа”. Когда происходило становление великого шамана, из его кровной родни умирали люди по числу его главных костей. Вбирая в себя жизнь сородичей, шаман становился олицетворением целого рода» [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 97]. Вероятно, что представления о лишней кости в теле шамана являются отголоском рассмотренных выше воззрений.

Кости в социальной иерархии. Представления тюрко-монголов, разделяющие кости на главные и второстепенные, экстраполируются на социальное устройство общества, общественные праздники, ритуалы. Ключевым инструментом, устанавливающим иерархию в кочевом обществе, становятся части тела животного (преимущественно овцы), главным образом его кости, посредством которых каждая социальная группа от семьи до племени занимала свое место в более крупном сообществе. Неслучайно особым почетом у кочевников были окружены люди — *стольники (баурчи)*, хорошо знавшие иерархию гостей на пирах и полагавшиеся им части туши. Ошибки *баурчи* воспринимались гостями как тяжкое оскорбление и могли привести к конфликту между родами и даже к войне [Козин, 1941, с. 112].

С позиций главенства/вторичности оценивается близость родства: в хакасском языке двоюродные родственники обозначались *хабырга туган* (букв. «реберная родня»), неродного ребенка также называли *ханымнан сыхпаан, хабыргамнан төреен* (букв. «не вышедший из моей крови, а родившийся из моего ребра») [Бутанаев, 1999, с. 170]. В бурятском языке от термина *уе* (сустав) образовано слово *уезлэн* — «двоюродные братья и сестры по отцовской линии» [Черемисов, 1973, с. 494]. В свадебном цикле уратов¹ помимо главных торжеств в домах невесты и жениха выделяется «пиршество коленных суставов» (второстепенное торжество), на которое приглашают родственников жениха, обслуживавших свадьбу [Наранбат, 1992, с. 68]. «Коленная кость овцы была необходима для совершения ритуала усыновления чужого ребенка» [Галданова, 1992, с. 74].

К ряду понятий, определяющих позиции членов кочевого общества в социальной иерархии, следует отнести такие известные социальные маркеры, как «белая кость» — *цагаан ястан*

¹ Монголоязычный народ, проживающий во Внутренней Монголии КНР.

(монг., бур., калм.), *ax cöök* (хак.) и «черная кость» — *хар ястан, харачу* (монг., бур., калм.), *пора cöök* (хак.) [Бутанаев, 1999, с. 120]. К первой группе относили людей, принадлежащих к высшему слою родовой знати, иными словами, высокого происхождения, ведущих свой род от Неба, почитаемых животных-тотемов, природных объектов, а ко второй — простолюдинов.

Специфические особенности человека в связи с его костями отражает понятие «тяжелая кость» или «тяжелая порода» в мировоззрении хакасов. Ему противопоставляется *арыг* — «человек чистый, святой, со сверхъестественными задатками, с шаманским даром (букв. “с чистой костью”»); «подвижный человек с легкой костью, легко впадающий в транс» [Там же, с. 27]. Очевидно, что под «тяжелой костью» подразумевалась устойчивость психического состояния человека, поскольку ее обладатель не поддается гипнозу. В данном случае уместно другое хакасское выражение — «кость облегчается», что означает утрату разума [Там же, с. 120]. В представлениях хакасов люди, обладающие тяжелой костью, действуют на окружающих подавляющим образом. Если такой человек зайдет в дом больного человека, то болезнь усилится [Там же, с. 15]. По-другому объясняли болезни домочадцев якуты: «ноги чужих людей... причиняют страдания и беспокойство малым детям и больным людям. Так, ухудшение состояния больного или беспокойное поведение младенца служат до сих пор приметой прихода гостей издалека, путников, посторонних людей» [Габышева, 2003, с. 33–34]. Таким образом, причинение болезни, страданий, по якутским поверьям, ожидалось преимущественно от людей чужого рода, т.е. принадлежащих другой кости. Хакасы к группе людей, представляющих опасность для больных людей, относили и беременных женщин, в силу того что их тела временно становились вмещением двух «костей» [Бутанаев, Монгуш, 2005, с. 126–127, с. 138].

С понятием «кость» и его производными в мировоззрении тюрко-монголов Внутренней Азии связываются представления о состоянии всего организма в целом, о достоинстве и характере личности. Так, монгольское выражение *яс сайтай* означает «добротный», *ясархаг* — «доброкачественный»; определение *ясгуй* помимо основного значения «бескостный» имеет значение «некачественный, нечестный, недоброжелательный»; *ясгуй хун* — «черствый эгоист» [Пюрбеев, 2002, с. 469].

Отражение родства. Одним из отражений антропоморфной модели является осмысление родства в контексте анатомических органов человеческого тела. С этих позиций у монгольских народов родство по отцовской линии понималось как родство по кости (*яһан торол*), а по материнской линии — как родство по крови/печени (*шуһан/цусан торол*) [Очир, Галданова, 1992, с. 35]. В среде бурят все еще сохраняются выражения, обозначающие родство по матери и по отцу, такие как *мяхан түрэл* «мясо-родня» и *яһан түрэл* «кость-родня». Аналогичным образом объясняют долю участия родителей в зачатии ребенка алтайцы:

Кости-опора (скелет) от отца.

Кровь-мышцы (плоть) — от матери [Тадина, 2005, с. 260].

Основополагающее значение мяса и кости определяет и наличие особых душ в организме живого существа. Как пишет Б. Ринчен, тело человека (любого живого существа) обладает двумя душами — «душой мяса» и «душой кости», которые, очевидно, передаются от матери и отца, поскольку мать дает ребенку мясо, а отец — кости [Rintschen, 1959]. В этой связи в социальной номенклатуре монголов и тюрков Южной Сибири за отцовским родом закрепилось понятие «кость» — *ясун* (монг.), *cöök* (тюрк. Южной Сибири) [Тадина, 2005, с. 255]. Видение социальной группы, объединенной понятием «кость», передано в работах разных исследователей [Dörfer, 1963, p. 553; Dörfer, 1965, p. 49–50; Kotwicz, 1949, p. 161; Krader, 1963, p. 87; Рыкин, 2003]. В современном монгольском языке под этим термином понимается в том числе национальность человека [Пюрбеев, 2002, с. 469].

Хакасы особо выделяли беременную женщину как обладательницу двух костей — своего рода и рода отца ее ребенка. Ее так и называли — «имеющая две кости» [Бутанаев, Монгуш, 2005, с. 126–127]. На сходство представлений тюрков и монголов в отношении особого состояния беременной женщины указывают данные языка. Так, в монгольском языке среди выражений, обозначающих процесс родов, привлекает внимание *яс хагацах* — букв. «разделение костей» [Пюрбеев, 2002, с. 11, с. 469]. В среде бурят бытовала интересная клятва — «пусть треснут мои кости», давать которую лишней раз буряты опасались. Ее содержание несет в себе угрозу потомкам человека, и смысл ее таков: «пусть прервется мой род». Это своеобразное проклятие, которое может сбыться, если человек не сдержит свое слово [ПМА: Галданова].

Кости обладали особой жизненной субстанцией — *сульдэ* (монг.), *кут* (тюрк.), которая переходила от предка всем потомкам мужского пола. Такие воззрения соотносились прежде всего

с черепом, с мозговыми костями. Отсюда логичным видится представление, что члены одного рода обладали одинаковыми костями. Так, через кости общественному сознанию удалось надежно связать предков и потомков. «Род в единстве предков и потомков представляет собой некую целостность в сочленениях, единое в частях. Сочленение костей-поколений придает этой целостности гибкость, подвижность» [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 40].

Наиболее наглядно связь поколений, выраженная посредством костей, представлена в традиционном способе счета поколений, утвердившемся в культуре тюрко-монголов. Например, у монгольских народов понятие «поколение» передавалось словом *ye* (монг., бур.) [Черемисов, 1973, с. 493], *үй* (калм.) [Бакаева и др., 2016, с. 255] — «сустав». Счет поколений было принято вести по суставам, начиная с плечевого сустава и заканчивая фалангами пальцев. Если эти семь поколений разделяли жениха и невесту, то им можно было вступать в брак. «Для числа семь нет сустава, значит, представители седьмого поколения уже свободны от брачных ограничений... В прошлом у бурят брак допускался через 11 поколений, впоследствии этот срок был сокращен до 10 и уже в начале XX в. — до семи поколений» [Линховоин, 1972, с. 52]. У хакасов также заключали браки по прошествии семи поколений [Бутанаев, 1999, с. 120].

Кость — вместительница жизненной субстанции. Как уже говорилось выше, кости обладали особой жизненной субстанцией — *сульдэ, кут*, которая переходила от предка всем потомкам мужского пола. Полагаем, что в этой связи для общества было важным сохранение костей умерших в целостности. Эти представления обнаруживаются в погребальных традициях тюрко-монгольских кочевников и их предшественников. Согласно эпическим произведениям кочевников, кости настоящих мужчин-воинов лежат там, где застанет их смерть. Бурятский эпический герой Эрэ Толэй Мэргэн, собираясь в военный поход, говорит: «Чей сын родится мужчиной, чей сын родится бабой? Поеду в поход на Алябан Жэлбэн батора, даже если погибну там! Ведь известно: кости мужчины там-сям, кости коней на чужбине!» [Бурчина, 2007, с. 256]. Данный сюжет отражает распространенное явление в неспокойном прошлом древнего населения Внутренней Азии. Более близкие к нашему времени археологические эпохи характеризуются разными видами погребений. Характерной чертой многих культур Внутренней Азии — плиточных могил, керексуров, хунну, средневековья выступали захоронения, обеспечивавшие целостность костяка. Данным представлениям не противоречат и традиции наземных погребений, в том числе кремации, которые фиксируются у бурят, якутов, ойратов в XVIII–XIX вв., за исключением захоронений, совершенных по буддийскому обряду. Виды наземных погребений представлены воздушными (на *арангасе/помосте, деревьях*), скальными захоронениями, частично грунтовыми захоронениями, при которых умершего или его прах заваливали камнями. Кроме того, в XIX в. в погребальной традиции бурят и якутов фиксируется обычай оставления умершего со всем его имуществом в его жилище [Галданова, 1987, с. 46; Серошевский, 1993, с. 599].

С.Г. Жамбаловой, А.С. Суворовой, исследовавшими трансформацию погребальной обрядности у бурят, удалось установить, что наиболее древней формой погребений были воздушные захоронения. В XIX — начале XX в. архаичные элементы погребальной обрядности сохранились только в шаманском погребальном обряде [Жамбалова, Суворова, 2017, с. 199]. Этот факт обосновывает обращение авторов к особенностям шаманских погребальных обрядов. Обряд кремации, соблюдавшийся у бурят по отношению к шаманам, сопровождался последующим обрядом *яһа бариха* («держать кость»), при котором родные умершего по прошествии трех дней собирали останки покойника, обычно кости, укладывали их в берестяное лукошко, изукрашенное узорами, и закапывали в землю на месте сожжения [Мастюгина, 1980, с. 93] либо замуровывали в дупле дерева. Сложность данной погребальной традиции указывает на то, что кости после кремации остаются целыми, и именно они подлежат дальнейшему захоронению. Наличие в монгольском языке выражения *яс барих* — «хоронить» [Пюрбеев, 2002, с. 469] человека, называемого *яс барих хун*, указывает на то, что когда-то в прошлом обычай перезахоранивать костные останки соблюдался и у монголов.

Кости — единственное, что остается после смерти любого живого существа. Неслучайно кости в представлениях монгольских народов репрезентируют саму идею смерти, что отражено в языке: *яһа хаяха* — «погибать, умирать», *яһа амарха* — «получать покой», «умирать» [Черемисов, 1973, с. 802]. С этими выражениями коррелируются эвфемизмы смерти в русском языке — «коколеть», «дать дуба», несущие в себе идею постепенного «отвердения» (окаменения) тела человека после смерти [Байбурин, 1993, с. 105].

Целостность костей предка — залог процветания его потомков. Традиция якутов несколько раз перезахоранивать останки своего предка-шамана охватывает несколько поколений. Так, в предании о великом шамане Эргисе говорится, что останки шамана должны были перезахоронить трижды. Последний раз это должны были сделать потомки в девятом поколении от него [Алексеев, 2004, с. 411–416]. Полагаем, что подобные завещания шаманов обосновывались страхом забвения. Известный бурятский шаман из Ольхонского ведомства Барнашка Бухаев, хотя и завещавший похоронить его в земле, предсказывал, что «через много лет на его “костях” появится письмо, указывающее дорогу ольхонским бурятам, и что его прочтет молодой мужчина (парень) из его рода» [Жамбалова, 2000, с. 294], пытаясь тем самым обеспечить себя вниманием потомков. Но, если кости сородичей старались сохранить, то кости врагов ломали на мелкие кусочки [Базарова, 2008, с. 50], сжигали, превращая в прах, о чем свидетельствуют многочисленные сюжеты эпических произведений [Бурчина, 2007].

Кости, в особенности принадлежащие выдающимся людям — шаманам, родоначальникам, борцам, обнаруживают способность к посмертному существованию: В частности, согласно преданиям бурят, черепа давно умерших людей посещают свадьбы своих потомков. «Во время свадебного пиршества наряду с живыми “пили, ели, веселились” умершие предки (*хубхай толгой*). Считалось, что умершие “превратившись”, т.е. воплотившись в череп, продолжают общаться с сородичами» [Галданова, 1987, с. 59]; в якутском предании о шамане Аалыкые после его смерти «череп проделал тропинку от могилы к озеру, отправляясь пить воду» [Попов, 2008, с. 415]. В традиционных представлениях бурят даже погребенные в земле кости сохраняют жизненную потенцию, которую они передают растениям, а те в свою очередь — людям. Эта идея наглядно представлена в генеалогическом предании о предке одного из бурятских племен:

«Дочь Тоглока Долройхан однажды пасла своих телят в степи. Была весна. Она увидела на нарастающем бугре снега (хонгорок) цветок подснежник ургуй. Взяла и съела его. Она сделалась беременной от этого и родила сына. Отец и братья стали допрашивать ее, от кого она забеременела. Она рассказала, что в степи съела подснежник и с тех пор почувствовала себя тяжелой.

Братья раскопали то место, где рос подснежник. Там они нашли кость человека. Увидев кость человека, родители и братья Долройхан сказали, что суженый человек умер (*хубита хуунин*), превратился в подснежник, поэтому она забеременела» [Балдаев, 2010, с. 131].

Из всего костяка человека и животных, почитаемых кочевниками, особенно выделялась голова, череп. Череп рассматривался какместилище духа предка. Неслучайно в традиции некоторых монгольских народов сохранился обычай помещать голову мифического предка под порогом жилища. В среде монгольских народов сохранились следы почитания одного из тотемных животных — кабана. Закаменские буряты при постройке жилища участок земли под его основанием «освящали» клыком кабана, затем под дверью (под порогом) закапывали его голову [Галданова, 1987, с. 38, 39]. Аналогичные представления и соответственно обряды бытовали и в русской традиционной культуре. Об этом свидетельствуют исследования А.К. Байбурина, изучавшего обряды, сопутствующие строительству жилища и восстановившего эволюцию строительной жертвы [1993, с. 158, 159].

Бережное отношение к костям животных и черепу отмечается при добыче животных на охоте, жертвоприношении домашнего скота, при его забое, особенно животных-производителей. Головы самцов-производителей, коней — победителей скачек, головы почитаемых диких животных (горных козлов, баранов, оленей, медведей) помещали на возвышенностях, деревьях, на крышах домов, воротах скотных дворов, чтобы они способствовали приумножению диких животных и домашнего скота, охраняли стада от нападений хищников, от болезней. Скотоводы, оставляя черепа животных, набивали их камешками, а через год осматривали. Если возле черепа выросло много травы — это считалось хорошим знаком, сулящим хозяевам жизнь в достатке [Вяткина, 1960, с. 243].

Кости животных, имеющие сакральный статус и используемые в ритуале. Отдельные кости животных использовались в обрядах жизненного цикла. Прежде всего это главные «мозговые» кости — бедренные и берцовые кости овцы, бычка. Берцовой костью «соединяли молодых» на свадьбе, с ее помощью волосы невесты укладывали в женскую прическу, бедренную кость использовали в ритуале укладывания младенца в колыбель. Эти кости впоследствии хранились как реликвии среди других сакральных предметов. Не менее значимыми были и суставные кости овцы (таранные кости), с которыми дети кочевников играли на протяжении сотен лет в любимую игру *шагай*. Про такую кость монголы говорили: «среди костей таранная — драго-

ценная» [ПМА: Цэрэнханд]. У монголов было строго запрещено бросать их при перекечке. По представлениям монголов, кости, оставленные на месте стоянки, глядят вслед хозяевам и плачут [Вяткина, 1960, с. 242]. Существует и другое объяснение запрету бросать таранные кости: «если оставить таранную кость в поле, то она ждет своего хозяина три года и приносит болезнь, несчастье, и поэтому монголы стараются не забывать такие кости при переезде» [ПМА: Цэрэнханд]. У тюрко-монгольских народов была распространена традиция давать молодоженам грызть в течение трех дней после свадьбы шейные позвонки барана [Очирова, 1986, с. 162; Очир, Галданова, 1992, с. 48]. Шейные позвонки очень трудно разделить, и ритуальное совместное поедание этой части туши молодоженами означало укрепление семейных уз. Напротив, некоторые кости можно было есть только одному человеку — нижнюю челюсть овцы нельзя было есть двоим, иначе они могли стать врагами [Бутанаев, 1996, с. 106].

Многие приоритеты в питании и, наоборот, пищевые ограничения и запреты в культуре тюрко-монгольских народов были обусловлены позитивным либо негативным влиянием той или иной пищи на здоровье человека. По этой причине в ряд пищевых ограничений и запретов попали и кости животных. Например, у хакасов женщине запрещалось есть тазовые кости, иначе у нее будут трудные роды. Детям не давали грызть шейные позвонки, иначе у них заболит шея. Зато мальчикам было полезно есть голень, чтобы лучше бегать. Вчерашние мослы никогда не подавали гостям. По поверью, если поглотить вчерашний мосол, то человек станет забывчивым и замкнутым. Баи такое мясо бросали собакам, а бедняки отдавали есть старикам [Там же]. Полагаем, что именно эти представления нашли отражение и в этикете, в частности бурятском: на больших праздниках, особенно на свадебных пиршествах, считалось неприличным подавать гостям вчерашнее мясо. Л. Линховоин оставил интересное описание свадьбы, устроенной бурятским богачом: «Известный Димчик Дылгыров на свадьбу своего сына зарезал около 70 голов скота. Свадьбу играли летом в течение нескольких дней. Все мясо, которое оставалось несваренным, к вечеру увозили, а утром снова делали новый забой, поскольку считалось дурным тоном угощать высокоуважаемых гостей вчерашним мясом» [1972, с. 59]. У якутов считалось греховным употребление в пищу птицы — болотной курочки, «состоящей из скверного мяса, без твердых костей». У того, кто нарушал данный запрет, могла заболеть верхняя часть бедренной кости [Алексеев, 2004, с. 240]. Эти представления наряду с лечебными практиками составляют такую часть наследия традиционной культуры тюрко-монгольских народов, как народная медицина [Содномпилова, 2019].

Заключение

Таким образом, в кочевой культуре фиксируется обширный комплекс представлений, связанных с «костной» версией антропоморфной модели и репрезентирующих разные идеи. Основными являются представления о костях человека как жизненном ресурсе его рода (в случае с животными — его вида), с которыми тесно связаны система счета поколений, воззрения о степени родства. Они же обосновывают воззрения о необходимости сохранения костяка после смерти человека (всех живых существ в целом, особенно почитаемых животных) и погребальные традиции. Эволюция представлений, основанных на жизненности, заключенной в костях, отразилась в религиозных обычаях охотничье-промыслового комплекса, ритуальных практиках повседневной жизни кочевников, сопровождающихся закланием животных.

Дополнено положение, что воззрения, связанные с понятием «кость», характеризуют достоинство, характер личности человека, его уникальные физические и сверхъестественные способности. Речь идет о великих богатырях, имеющих сверхпрочный скелет, известных шаманах, обладающих «лишней» костью, беременных женщинах, тело которых временно становится вместительным для двух «костей» (разных родов). В двух последних случаях именно избыточность костей наделяет людей необычными способностями. Значение костей как главного элемента человеческого организма, его основы подтверждается статьями обычного права кочевников. Выявлено, что цена человеческой жизни, которая стала оцениваться по искоренению обычая кровной мести в несколько голов скота, формировалась изначально исходя из представлений о числе костей в скелете человека.

Подтверждены соответствие и равноценность в традиционном мировоззрении тюрко-монголов антропоморфной и зооморфной моделей, используемых в освоении и упорядочении мира. Кости человека служили мысленным образцом, а кости животных реализовывали идеи социальной организации общества «на практике». Социальная иерархия кочевого общества, гендерные и возрастные различия представлены сквозь призму особых терминов («черная» и

«белая» кость), предназначения каждому члену группы куска «именного» мяса, «почетных» костей. Традиции распределения «почетных» костей и кусков мяса в соответствии со статусом гостей соблюдаются и в современных тюркских и монгольских обществах в ситуации приема уважаемого гостя, на свадьбе, по случаю рождения ребенка. Однако многие смыслы, связанные с костями, уже утрачены, особенно в городских сообществах. Так, у бурят не актуален счет родства по суставам, и соответственно даже сельские жители не придерживаются запрета на вступление в брак по прошествии семи поколений.

Благодарности. Выражаем особую признательность монгольскому этнографу профессору Г. Цэрэнханд, предоставившей свои полевые материалы по проблематике статьи.

Финансирование. Исследование проведено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-09-00120) «Традиционные медицинские знания монгольских народов в ретроспективе и в будущем».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Литература

- Алексеев Н.А.* (сост.). Якутские мифы. Новосибирск: Наука, 2004. 451 с.
- Базарова Д.Б.* Представления о душе в религиозных верованиях народов Востока // История и культура народов Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 47–51.
- Бакаева Э.П., Орлова К.В., Музраева Д.Н., Шареева Т.И., Балинова Н.В., Хомякова И.А., Мирзаева С.В.* Трансграничная культура: Очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалМНЦ РАН, 2016. 456 с.
- Балдаев С.П.* Родословные предания бурят. Часть первая: Булагаты и Эхириты. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2010. 360 с.
- Бурчина Д.А.* Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 2007. 544 с.
- Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакасское книжное изд-во, 1996. 222 с.
- Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Хакасия, 1999. 240 с.
- Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакасского ун-та, 2005. 196 с.
- Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики: (Материалы историко-этнографической экспедиции АН СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.). // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.; Л.: Наука, 1960. С. 159–269.
- Габышева Л.Л.* Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо // Советская тюркология. 1984. № 3. С. 27–30.
- Габышева Л.Л.* Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). М.: Изд-во РГГУ, 2003. 192 с.
- Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 114 с.
- Галданова Г.Р.* Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 71–89.
- Жамбалова С.Г.* Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. Новосибирск: Наука, 2000. 400 с.
- Жамбалова С.Г., Суворова А.С.* Погребальная обрядность бурят: Традиции, трансформации, возрождение (XIX — начало XXI в.). Иркутск: Оттиск, 2017. 276 с.
- Козин С.М.* (пер.). Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongyol-un Niyuča Tobčiyan*. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный сборник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. I. 620 с.
- Крадин Н.Н.* Процессы трансформации скотоводческого хозяйства в Туве и Забайкалье на рубеже XX–XXI вв. // ЭО. 2016. № 2. С. 8–27.
- Линховоин Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1972. 100 с.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // Ученые записки Тартуского государственного университета: (Труды по знаковым системам). 1971. Т. 5. Вып. 284. С. 144–166.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
- Мазалова Н.Е.* Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 192 с.
- Мастюгина Т.М.* Похоронная обрядность. Буряты // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980. С. 91–97.
- Наранбат У.* Свадебный обряд уратов Внутренней Монголии // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 56–71.

«Костная» версия антропоморфной модели в традиционном мировоззрении...

Насилов А.Д. (пер.). Восемнадцать степных законов. Памятник монгольского права XVI–XVII вв. / Перевод монгольского текста, комментарии и исследования А.Д. Насилова. СПб.: Петербургское востоковедение., 2002. 159 с.

Очир А., Галданова Г.Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 24–56.

Очирова Г.Н. Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1986. С. 159–176

Полов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты). 2-е изд. Новосибирск: Наука, 2008. 464 с.

Пюрбеев (отв. ред.). Большой академический монгольско-русский словарь. М.: Academia, 2002. Т. IV. 532 с.

Рыкин П.О. Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: Социальные практики и культурный контекст // *Mongolica-VI*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 28–38.

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.

Серошеевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Московская типография № 2, 1993. 736 с.

Содномпилова М.М. Между медициной и магией: Практики народной медицины в культуре монгольских народов (XVII–XIX вв.). М.: Наука — Вост. лит., 2019. 205 с.

Тадина Н.А. Три линии родства и авункулат у алтайцев // Алгебра родства. СПб.: Наука. Вып. 9. С. 255–265.

Токарев С.А. Памятник обычного права бурят XVII в. // Исторический архив. М.; Л., 1939. Т. II. С. 39–50.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Гл. ред. вост. лит., 1978. 605 с.

Цибиков Б.Д. (пер.). Обычное право хоринских бурят: Памятники старомонгольской письменности. Новосибирск: Наука, 1992. 312 с.

Черемисов К.М. (сост.). Бурятско-русский словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1973. 803 с.

Чеснов Я.В. Культурогенное значение инверсий тела // Философские науки. 2007. № 8. С. 33–46.

Эрвис Г.У. (сост.) Исторические предания и рассказы якутов в двух частях. Ч. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1960. 322 с.

Dörfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischen Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Wiesbaden: Steiner, 1963. Bd. 1. 557 S.

Dörfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischen Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Wiesbaden: Steiner, 1965. Bd. 2. 671 S.

Foucault M. The History of Sexuality. N. Y.: Pantheon Books, 1978. Vol. 1: An Introduction. 169 p.

Kotwicz W. Contribution à l'histoire de l'Asie Centrale // Rocznik Orientalistyczny. 1949. T. 15. P. 159–195.

Krader L. Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads. The Hague: Mouton, 1963. 412 p.

Le Goff J. The Medieval Imagination, translated by Arthur Goldhammer. Chicago & London: University of Chicago Press, 1988. 302 p.

Le Goff J., Truong N. Une Histoire du corps au Moyen-Age. P.: Editions Liana Levi, 2003. 197 p.

Rintschen B. Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen // Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Birö Sacra. Budapest, 1959. P. 9–22.

Источники

ПМА — полевые материалы авторов

Информатор Галданова Ц.Ц., 1908 г.р., хонгодор, с. Цаган-Морин Закаменского р-на РБ, 2005.

Информатор Хагдаев В.В., 1959 г.р., с. Еланцы Ольхонского р-на Иркутской обл., 2003.

Информатор Сундуева Е.В. 1975 г.р., г. Улан-Удэ, 2019.

Информатор Г. Цэрэнханд, Улан-Батор, 2012.

M.M. Sodnompilova, B.Z. Nanzatov

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan of Siberian Branch RAS

Sakhyanovoi st., 6, Ulan-Ude, 670047, Russian Federation

E-mail: sodnompilova@yandex.ru (Sodnompilova M.M.);

nanzatov@yandex.ru (Nanzatov B.Z.)

The «bone» version of the anthropomorphic model in the traditional worldview of the Turko-Mongols of Inner Asia: images, meaning, functions

The human body, its structure, appears as a universal model of the structure of the world around us and the society. Through the anatomical code, the Universal chaos is set in order, structures arise, hierarchies are established. The most illustrative example of a structure is the human skeleton. The purpose of this article is to identify the entire known corpus of information about this anthropomorphic model and to reconstruct the meaning and functions of the “bone” system in the worldview and life of the Turko-Mongols of Inner Asia. Historical, ethno-

graphic and folklore materials represented the sources of the research. The methods used were comparative historical analysis which helps to identify common features in understanding and interpretation of natural phenomena and cultural objects in the Turko-Mongolian world, and the method of cultural and historical reconstruction, which allows to determine the logic of the archaic conceptions. In the culture of the Turko-Mongolian populations of Inner Asia, the anthropomorphic model in one of its variants, expressed in the skeleton, is extremely important for organising and regulating the life of society. In the nomadic culture, an extensive complex of ideas has been identified, related to the «bone» version of the anthropomorphic model and representing different ideas. The main ideas consider bones of a person as a life resource of their family (in case of animals — their species), closely connected with the generation counting system and the perception of the degree of kinship. These perceptions substantiate the ideas of the necessity to preserve the skeleton after the death of a person (and all living creatures in general, especially revered animals), and funeral traditions, also confirmed by linguistic data. The evolution of beliefs based on vitality contained in the bones was reflected in the religious customs of the hunting and fishing complex, the ritual practices of the daily life of nomads, accompanied by the slaughter of animals. The concept of «bone» and its derivatives in the worldview of the Turko-Mongols is associated with views about the social structure of the community, the state of the entire organism as a whole, the dignity and character of a person.

Key words: Turko-Mongolian peoples, Inner Asia, traditional world view, anthropomorphic model, bone.

REFERENCES

- Alekseev N.A. (Comp.) (2004). *Yakut myths*. Novosibirsk: Nauka, 2004. (Rus.).
- Bakaeva E.P., Orlova K.V., Muzraeva D.N., Sharaeva T.I., Balinova N.V., Khomyakova I.A., Mirzaeva S.V. (2016). *Cross-border culture: Essays on a comparative study of the traditions of the Western Mongols and Kalmyks*. Elista: Izdatel'stvo KalmNC RAN. (Rus.).
- Baldaev S.P. (1970). *Genealogy stories and legends of Buryats*. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo. (Rus.).
- Bazarova D.B. (2008). Representations of the soul in the religious beliefs of the peoples of the East. In: *Istoriya i kul'tura narodov Tsentral'noy Azii*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNC SO RAN, 47–51. (Rus.).
- Burchina D.A. (2007). *The heroic epic of the Unginsky Buryats. Index of works and their options*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Butanaev V.Ya. (1996). *Traditional culture and life of the Khakass*. Abakan: Khakasskoye knizhnoye izdatel'stvo. (Rus.).
- Butanaev V.Ya. (1999). *Khakassian-Russian historical and ethnographic dictionary*. Abakan: Khakasiya. (Rus.).
- Butanaev V.Ya., Mongush Ch.V. (2005). *Archaic customs and rites of the Sayan Turks*. Abakan: Izdatel'stvo Khakasskogo gos. univ. (Rus.).
- Cheremisov K.M. (Comp.) (1973). *Buryat-Russian Dictionary*. Moscow: Sovetskaya enciklopediya. (Rus.).
- Chesnov Ya.V. (2007). Culturegenetic value of body inversions. *Filosofskie nauki*, (8), 33–46. (Rus.).
- Dörfer G. (1963). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischen Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Wiesbaden: Steiner.
- Dörfer G. (1965). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischen Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Wiesbaden: Steiner.
- Ergis G.U. (Comp.) (1960). *Historical tales and stories of the Yakuts in two parts*. Part I. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (Rus.).
- Foucault M. (1978). *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books.
- Freidenberg O.M. (1978). *Myth and ancient literature*. Moscow: Vostochnaya literatura. (Rus.).
- Gabysheva L.L. (1984). Colour and animal symbolism in the Yakut epos Olonkho. *Sovetskaya turkologia*, (3), 27–30. (Rus.).
- Gabysheva L.L. (2003). A word in the context of a mythopoetic picture of the world (based on the material of the language and culture of the Yakuts). Moscow: RGGU Publ. (Rus.).
- Galdanova G.R. (1987). *The Prelamaist Buryat Beliefs*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Galdanova G.R. (1992). The semantics of the archaic elements of the wedding among the Turkic and Mongolian peoples. In: *Traditsionnaya obryadnost' mongol'skikh narodov*. Novosibirsk: Nauka, 71–89. (Rus.).
- Kotwicz W. (1949). Contribution à l'histoire de l'Asie Centrale. In: *Rocznik Orientalistyczny*, 15, 159–195.
- Kozin S.M. (Transl.) (1941). *Secret history. Mongolian chronicle of 1240 called Mongyol-un Niyuča Tobčiyān. Yuan Chao Bi Shi. Mongolian everyday collection. Vol. I*. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (Rus.).
- Krader L. (1963). *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. The Hague: Mouton.
- Kradin N.N. (2016). The processes of transformation of livestock farming in Tuva and Transbaikalia at the turn of the 20th — 21st centuries. *Etnograficheskoe obozrenie*, (2), 8–27. (Rus.).
- Le Goff J. (1988). *The Medieval Imagination*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Le Goff J., Truong N. (2003). *Une Histoire du corps au Moyen-Age*. Paris: Editions Liana Levi.
- Linkhovoin L. (1972). *Notes on the pre-revolutionary life of the Aga Buryats*. Ulan-Ude: Buryatskoye knizhnoye izdatel'stvo. (Rus.).
- Lotman Yu.M., Uspenskiy B.A. (1971). On the semiotic mechanism of culture. *Uchenye zapiski Tartusskogo universiteta*, 5(284), 144–166. (Rus.).

«Костная» версия антропоморфной модели в традиционном мировоззрении...

- L'vova E.L., Oktyabrskaya I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. (1989). *Traditional worldview of Turkic peoples of South Siberia. Human. Society*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Mastiugina T.M. (1980). Funeral ritual. Buryats. In: *Semeynaya obryadnost' narodov Sibiri: Opyt sravnitel'nogo izucheniya*. Moscow: Nauka, 91–97. (Rus.).
- Mazalova N.E. (2001). *Human in traditional somatic representations of Russians*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (Rus.).
- Naranbat U. (1992). Wedding ceremony of Urats of Inner Mongolia. In: *Traditsionnaya obryadnost mongol'skikh narodov*. Novosibirsk: Nauka, 56–71. (Rus.).
- Nasilov A.D. (Transl.) (2002). *Eighteen steppe laws. Monument to Mongolian law XVI — XVII centuries*. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2002. (Rus.).
- Ochir A., Galdanova G.R. (1992). Wedding ritual of bayats of the MPR. In: *Traditsionnaya obryadnost' mongol'skikh narodov*. Novosibirsk: Nauka, 24–56. (Rus.).
- Ochirova G.N. (1986). The wedding rite of the sartuls of Mongolia and Buryatia. In: *Traditsionnaya kul'tura narodov Tsentral'noy Azii*. Novosibirsk: Nauka, 159–176. (Rus.).
- Popov A.A. (2008). *Shamanistic rituals of the shamans of the former Vilyui district: (Texts)*. 2nd ed. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Piurbееv G. Ts. (Ed.) (2002). *The large academic Mongolian-Russian dictionary. Vol. IV*. Moscow: Academia. (Rus.).
- Rintschen B., 1959. Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen. In: *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Birö Sacra*. Budapest, 9–22.
- Rykin P.O. (2003). The Mongolian concept of kinship as a factor in relations with Russian princes: Social practices and cultural context. *Mongolica-VI*. St. Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye, 28–38. (Rus.).
- Sagalaev A.M., Oktyabr'skaya I.V. (1990). *The traditional worldview of the Turks of southern Siberia: Sign and Ritual*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Seroshevskiy V.L. (1993). *The Yakuts: Ethnographic research experience*. 2nd edition. Moscow: Moskovskaya tipografiya № 2. (Rus.).
- Sodnompilova M.M. (2019). *Between medicine and magic: traditional medicine practices in the culture of the Mongolian peoples (17th–19th centuries)*. Moscow: Nauka — Vostochnaya literatura. (Rus.).
- Tadina N.A. (2005). Three lines of kinship and avunculat among Altai people. In: *Algebra rodstva. T. 9*. St. Petersburg: Nauka, 255–265. (Rus.).
- Tokarev S.A. (1939). The customary monument of the Buryats in the 17th century. In: *Istoricheskiy arkhiv. T. II*. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 39–59. (Rus.).
- Tsibikov B.D. (Transl.) (1992). *Customary law of the Khori Buryats: monuments of the Old Mongolian script*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Vyatkina K.V. (1960). Mongols of the Mongolian People's Republic (Materials of the historical and ethnographic expedition of the USSR Academy of Sciences and the Committee of Sciences of the MPR 1948–1949). In: *Vostochno-Aziatskiy etnograficheskiy sbornik*. Moscow; Leningrad: Nauka, 159–269. (Rus.).
- Zhambalova S.G. (2000). *The profane and sacred worlds of the Olkhon Buryats (19th–20th centuries)*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Zhambalova S.G., Suvorova A.S. (2017). *Burial rituals of the Buryats: traditions, transformations, revival (XIX — beginning of XXI century)*. Irkutsk: Ottisk. (Rus.).

Содномпилова М.М., <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494>

Нанзатов Б.З., <https://orcid.org/0000-0001-8012-2515>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Accepted: 07.09.2020

Article is published: 27.11.2020