

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР  
ТЮМЕНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

**ВЕСТНИК АРХЕОЛОГИИ, АНТРОПОЛОГИИ  
И ЭТНОГРАФИИ**

*Сетевое издание*

**№ 1 (56)  
2022**

ISSN 2071-0437 (online)

Выходит 4 раза в год

**Главный редактор:**

Багашев А.Н., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН

**Редакционный совет:**

Молодин В.И. (председатель), акад. РАН, д.и.н., Ин-т археологии и этнографии СО РАН;  
Бужилова А.П., акад. РАН, д.и.н., НИИ и музей антропологии МГУ им М.В. Ломоносова;  
Головнев А.В., чл.-кор. РАН, д.и.н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера);  
Бороффка Н., PhD, Германский археологический ин-т, Берлин (Германия);  
Васильев С.В., д.и.н., Ин-т этнологии и антропологии РАН; Лахельма А., PhD, ун-т Хельсинки (Финляндия);  
Рындина О.М., д.и.н., Томский госуниверситет; Томилов Н.А., д.и.н., Омский госуниверситет;  
Хлахула И., Dr. hab., университет им. Адама Мицкевича в Познани (Польша);  
Хэнкс Б., PhD, ун-т Питтсбурга (США); Чиндина Л.А., д.и.н., Томский госуниверситет;  
Чистов Ю.К., д.и.н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера)

**Редакционная коллегия:**

Агапов М.Г., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Аношко О.М., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Валь Й., PhD, Общ-во охраны памятников Штутгарта (Германия);  
Дегтярева А.Д., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Зах В.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Зими́на О.Ю. (зам. главного редактора), к.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Ключева В.П., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Крийска А., PhD, ун-т Тарту (Эстония); Крубези Э., PhD, ун-т Тулузы, проф. (Франция);  
Кузьминых С.В., к.и.н., Ин-т археологии РАН; Лискевич Н.А. (ответ. секретарь), к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Печенкина К., PhD, ун-т Нью-Йорка (США); Пинхаси Р., PhD, ун-т Дублина (Ирландия);  
Пошехонова О.Е., ТюмНЦ СО РАН; Рябогина Н.Е., к.г.-м.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Ткачев А.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН

Утвержден к печати Ученым советом ФИЦ Тюменского научного центра СО РАН

Сетевое издание «Вестник археологии, антропологии и этнографии»  
зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций; регистрационный номер: серия Эл № ФС77-82071 от 05 октября 2021 г.

Адрес: 625026, Тюмень, ул. Малыгина, д. 86, телефон: (345-2) 406-360, e-mail: [vestnik.ipos@inbox.ru](mailto:vestnik.ipos@inbox.ru)

Адрес страницы сайта: <http://www.ipdn.ru>

© ФИЦ ТюмНЦ СО РАН, 2022

**FEDERAL STATE INSTITUTION  
FEDERAL RESEARCH CENTRE  
TYUMEN SCIENTIFIC CENTRE  
OF SIBERIAN BRANCH  
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES**

**VESTNIK ARHEOLOGII, ANTROPOLOGII I ETNOGRAFII**

ONLINE MEDIA

**№ 1 (56)  
2022**

ISSN 2071-0437 (online)

There are 4 numbers a year

**Editor-in-Chief**

Bagashev A.N., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS

**Editorial board members:**

Molodin V.I. (chairman), member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History,  
Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS  
Buzhilova A.P., member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History,  
Institute and Museum Anthropology University of Moscow  
Golovnev A.V., corresponding member of the RAS, Doctor of History,  
Museum of Anthropology and Ethnography RAS Kunstkamera  
Boroffka N., PhD, Professor, Deutsches Archäologisches Institut, Germany  
Chindina L.A., Doctor of History, Professor, University of Tomsk  
Chistov Yu.K., Doctor of History, Museum of Anthropology and Ethnography RAS Kunstkamera  
Chlachula J., Doctor hab., Professor, Adam Mickiewicz University in Poznan (Poland)  
Hanks B., PhD, Professor, University of Pittsburgh, USA  
Lahelma A., PhD, Professor, University of Helsinki, Finland  
Ryndina O.M., Doctor of History, Professor, University of Tomsk  
Tomilov N.A., Doctor of History, Professor, University of Omsk  
Vasilyev S.V., Doctor of History, Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Editorial staff:**

Agapov M.G., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Anoshko O.M., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Crubezy E., PhD, Professor, University of Toulouse, France  
Degtyareva A.D., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Kluyeva V.P., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Kriiska A., PhD, Professor, University of Tartu, Estonia  
Kuzminykh S.V., Candidate of History, Institute of Archaeology RAS  
Liskevich N.A. (senior secretary), Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Pechenkina K., PhD, Professor, City University of New York, USA  
Pinhasi R. PhD, Professor, University College Dublin, Ireland  
Poshekhonova O.E., Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Ryabogina N.Ye., Candidate of Geology, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Tkachev A.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Wahl J., PhD, Regierungspräsidium Stuttgart Landesamt für Denkmalpflege, Germany  
Zakh V.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Zimina O.Yu. (sub-editor-in-chief), Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS

Address: Malygin St., 86, Tyumen, 625026, Russian Federation; mail: [vestnik.ipos@inbox.ru](mailto:vestnik.ipos@inbox.ru)  
URL: <http://www.ipdn.ru>

Бадмаев А.А.

Институт археологии и этнографии СО РАН  
просп. Акад. Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090  
E-mail: badmaevaa@ngs.ru

## ОЛЕНЬ И КОСУЛЯ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И ОБРЯДНОСТИ БУРЯТ

*На основе разноплановых источников охарактеризован комплекс мифологических представлений бурят об олене и косуле, выяснено место и значение данных животных в шаманской обрядности. Анализ традиционных воззрений проведен через выделение семантики и символики этих животных. Выяснено, что их полисемантические образы заметно различаются: олень имеет положительную коннотацию, а косуля характеризуется амбивалентностью коннотации. Исследование показывает, что в шаманской обрядности бурят семиотический статус оленя был выше, чем у косули.*

**Ключевые слова:** буряты, олень, косуля, мифологические представления, обрядность, конец XIX — середина XX в.

### Введение

Среди зооморфных образов, популярных в фольклоре у многих народов Евразии, особое место занимают образы оленя и косули. Утилитарная польза для человека данных крупных парнокопытных, с древности служивших важным источником покрытия потребности в мясе, кожном и костном сырье, являлась причиной их инкорпорирования в различные сферы традиционной культуры. Олень и косуля почитались как тотемные предки, их образы были вписаны в представления о времени и пространстве, связаны с мифологией и т.д. Эти виды дикой фауны получили отражение также в традиционном фольклоре и обрядности бурят.

Данные животные и их образы еще не были предметом исследования в бурятской этнографии и фольклористике. Настоящая работа нацелена на выявление и характеристику бурятского комплекса мифологических представлений об олене и косуле, на выяснение их места и значения в шаманской обрядности бурят.

Работа опирается на разные источники, включающие фольклорные, лингвистические, этнографические и полевые материалы. Значимую роль играют этнографо-фольклорные данные, полученные М.Н. Хангаловым, Ц.Ж. Жамцарано, Л.Л. Линховоином и др. Лингвистические данные взяты из двуязычных словарей современных монгольских народов, древнетюркского и средневеково-монгольского словарей, а также этимологического словаря русских диалектов Сибири. При этом основным лексическим источником является словарь «Буряад-оруд толи» [2010]. Привлекаются в исследовании полевые материалы автора, собранные среди тункинских бурят.

Среди используемых в работе основным является структурно-семиотический метод, позволяющий выяснить символику, связанную с оленем и косулей.

### Общая характеристика оленя и косули в культуре бурят

Согласно зоологической классификации благородный олень и косуля относятся к одному семейству — оленевых. В природе Юго-Восточной Сибири распространены следующие подвиды этих диких парнокопытных животных: марал (*Cervus elaphus sibiricus*), алтайский или саянский олень; изюбр (*Cervus elaphus xanthopygus*), восточноазиатский олень; Сибирская косуля (*Capreolus pygargus*). Оба вида животных являлись традиционными объектами промысловой охоты бурят, их добывали прежде всего для получения мясного запаса, кроме того, ценились их шкуры, используемые для пошива отдельных видов традиционной одежды, обуви и головных уборов. Специально охотились на оленя, чтобы добыть панты — наполненные кровью молодые рога, которые обычно покупали китайцы для приготовления тонизирующих и адаптогенных средств.

В бурятском языке сложилась половозрастная терминология, связанная с оленем, в которой содержатся диалектизмы: *Ан сагаан* '(северный) олень'; *марал гуродхэн* 'олень'; *оро* 'олень'; *арьял сагаан буга* 'исполинский олень'; *соохор буга* 'пятнистый олень'; *урхэн* заигр. 'олень'; *урхэн сагаан* эхир. 'олень'; *ногоон* 'самка изюбря, маралуха'; *мохотор* окин. 'двухлет-

ний изюбрь'; *ноёо* 'двухгодовалый изюбрь'; *ноёосой буга* 'трехлетний марал'; *мээжэ ногоон* 'трехлетняя самка изюбря'; *тагалтар* 'двух-трехлетний изюбрь'.

В лексике бурят также имеются термины, определяющие козулю: *Ан гуроол* 'козуля'; *гуроохэн* 'дикая коза, козуля, животное'; *зур* 'козуля', *гуран* 'дикий козел, самец козули'; *жабжаандай* 'козуля-матка трех лет'; *хуурай* 'самка дикой козы'.

Отдельно остановимся на этимологии общих названий рассматриваемых видов животных.

Как выясняется, номинации оленя у монгольских народов схожи: в бурятском языке — *Буга* 'олень, изюбр, марал' [Буряад-ород толи, 2010а, с. 147], в калмыцком — *Бух* 'олень' [Русско-калмыцкий словарь, 1964, с. 391], в дагурском — *Богу* 'олень' [Краткий дагурско-русский словарь, 2014, с. 25], в хамниганском — *бугу, буга* 'изюбрь, марал' [Хамниганско-русский словарь, 2015, с. 67]. Но все они восходят к древнетюркской основе *Виуи* 'олень' [Древнетюркский словарь, 1969, с. 120]. Надо предполагать, что данное наименование парнокопытного было воспринято предками монголов в пору их вхождения в древнетюркские каганаты, в частности, об этом может говорить фиксация в языке средневековых монголов следующего словосочетания (удостоверяющего, что средневековые монголы оленя называли, как и древние тюрки, *виуи*): *Виуугин туйул* 'теленка оленя' [Поппе, 1938, с. 124].

Несмотря на использование монгольскими этническими группами двух разных названий козули — *гуроохэн* и *зур*, архаичным из них следует признать название, происходящее от средневеково-монгольского слова *goresun* 'дикая коза' [Там же, с. 172]. Его первичность определяется не столько наличием слов-дериватов в современных монгольских языках, сколько его значением — «дикое животное», а также существованием производного от него глагола «охотиться». Для иллюстрации приведем словарные сведения по монгольским народам: бур. *ан гуроол* 'козуля', *гуроохэн* 'дикая коза, козуля, животное' [Буряад-ород толи, 2010а, с. 233]; монг. *гороос[он]* 'зверь, дикое животное, антилопа, четвероногие', *бор гороос* 'козуля' [Большой академический монгольско-русский словарь, с. 612]; калм. *горэлх* 'охотиться', *горэсн* 'антилопа-сайгак' [Калмыцко-русский словарь, 1977, с. 147]; дагур. *гурээс* 'дикая коза, дикие животные', *гурээлгу* 'охотиться' [Краткий дагурско-русский словарь, 2014, с. 47]; хамниган. *гуроосэ(н)* 'козуля', *ан гуроол* 'дикие звери' [Хамниганско-русский словарь, 2015, с. 110]. Нужно указать, что слово *гуроохэн* лежит в основе иносказаний, использовавшихся бурятскими охотниками, которыми они обозначали некоторых промысловых зверей: *хара гуроохэн* 'медведь'; *эреэн гуроохэн* 'рысь'; *бар эреэн гуроохэн* 'барс' [Буряад-ород толи, 2010а, с. 233].

Представленный лексический материал свидетельствует, что калмыками было утрачено первоначальное значение слова *горэсн*, и это, вероятно, было обусловлено сменой ими основного объекта охоты на парнокопытных — вместо козули им становится сайгак. Очевидно, это было вызвано переходом предков калмыков — ойратов в другую экологическую зону, так как ареалы обитания сибирской козули и сайгака существенно различаются. Предположительно, данное событие произошло в монгольский период и увязывается с исторической миграцией ойратов из Восьмиречья (восточное Присаянье) в Джунгарию (северо-запад Центральной Азии).

Второй номинацией козули в языках ряда монгольских народов является слово *жур/зур/дзур*: бур. *зур* 'козуля' [Буряад-ород толи, 2010а, с. 416]; калм. *зур* 'козуля' [Калмыцко-русский словарь, 1977, с. 260]; хамниган. *дзур* 'козуля' [Хамниганско-русский словарь, 2015, с. 160]. На былое распространение этого наименования животного у других монгольских этнических групп указывает существование в их лексике однокоренных слов, например: монг. *жураг* 'тихая походка у коз' [Большой академический... словарь, с. 320]; дагур. *жураарс, жураас* 'зимняя шкура козули' [Краткий дагурско-русский словарь, 2014, с. 77], при этом *арс* 'кожа' [Там же, с. 16].

Аналогичны также названия самца козули в монгольских языках: бурят. *гуран* 'дикий козел, самец козули' [Буряад-ород толи, 2010а, с. 224]; монг. *гур* 'самец козули' [Большой академический словарь, с. 630]; дагур. *гураан* 'самец козули' [Краткий дагурско-русский словарь, 2014, с. 46]; хамниган. *гура(н)* 'самец козули' [Хамниганско-русский словарь, 2015, с. 107]. Данное обстоятельство убеждает в независимом появлении номинации *гур/гуран* в языке предков монгольских народов. Однако в языке средневековых монголов было известно созвучное ему слово *уиган* 'сайгак' [Аникин, 2000, с. 172], которое, вероятно, обозначало самца сайгака и приобрело данное значение вследствие переселения части монголов Чингисхана на запад, в Среднюю Азию и на сопредельные территории.

В связи с высоким промысловым значением рассматриваемых диких парнокопытных их включили в народный календарь бурят: название первых двух зимних месяцев в нем обозначали *Буга хара* — букв. 'месяц Оленя, декабрь' [Жамцарано, 2001, с. 80] (*Буга сар* 'декабрь', название месяца у бурят) [Большой академический... словарь, с. 427] и *Гуран хара* — букв. 'месяц

Косули, январь'. Правда, в иных вариантах календаря упомянутые выше названия соотносились с другими холодными месяцами: *Буга һара* 'третий зимний месяц (февраль)'; *Гуран һара* 'последний осенний месяц (ноябрь)' [Буряад-ород толи, 2010а, с. 147, 224].

В традиции бурят было принято давать мужские имена, омоничные названиям оленя и косули: Буга и Гуран [Митрошкина, 1987, с. 81]. Как и имена, произошедшие от номинаций других представителей животного мира, они должны были выполнять охранительную функцию (защиты от воздействия на ребенка потусторонних сил).

В народной медицине бурят олень, подобно некоторым другим животным, рассматривался как источник лекарственных средств. При лейкемии больному давали выпить свежую оленью кровь; при чесотке, акродерматите (*scabies*), к инфицированным местам на теле прикладывали теплые легкие животного (ПМА, 2001, Бильдугев С.О).

Укажем, что буряты выделяли отдельные морфологические признаки оленя и косули. Особо отмечали звуки, издаваемые оленем, в частности его трубный зов во время гона. В загадке громкий ружейный выстрел уподобляется крику изюбря: *Жаран жалгын жабар бэрхэ, жамдан бугын дуун бэрхэ* 'Крепок хиуз (*һууээн* 'дуновение, веяние ветра, потока воздуха' [Буряад-ород толи, 2010b, с. 578]) 60 ущелий, силен голос большого изюбря' (ружейный выстрел) [Болдонов, 1949, с. 124, 125]. По представлениям бурят, в призывном зове оленя содержатся и предупреждение, и благопожелание человеку, услышавшему его: «Тот, кто намеревается убить меня,— пусть не доживет до старости, тот, кто приходит слушать меня,— пусть обретет долголетие» [Галданова, 1987, с. 39].

Помимо этого, данному животному приписывали такие физические качества, как выносливость и быстрота. Неслучайно в старинном свадебном пожелании молодоженам говорится:

«Да будет у тебя сын с оленьими бедрами,  
Да будет дочь с медным наперстком!»  
(сын с оленьими бедрами — быстрый, доблестный)  
[Материалы..., 1911, с. 114].

Подобно оленю, косулю считали сильной и быстрой, и эти свойства подмечаются в бурятском фольклоре. В загадке подчеркивается женское начало косули и одна из особенностей окраса шерсти ее крупа:

«Хонгоодорой басагад  
Хондолой сагаан.  
У хонгодорских девиц  
Белый зад»  
(косуля)  
[Оньһон угэнууд..., 1956, с. 21].

В бурятском языке есть выражение: *Гуруоһэнэй нюдэтэй* — букв. 'имеющий глаза косули', перен. 'с вороватыми глазами', которое относилось к человеку, чья внешность и поведение вызвали подозрение. Причиной появления этой метафоры, очевидно, был такой внешний признак животного, как косо поставленные зрачки. Любопытно, что косулю иногда называют *ямаан* 'коза', усматривая в ней определенное внешнее сходство с домашней козой (ПМА, 2001, Бильдугев С.О.). Это дикое парнокопытное уподобляли козе и в культуре некоторых других народов (например, русских). В то же время буряты под *ямаан гуруоһэн* подразумевают горного козла, для чего имеются большие основания (по зоологической классификации это животное относится к подсемейству козлиных семейства полорогих). Однако нельзя исключать, что такие обозначения упомянутых выше животных являются иносказаниями, используемыми охотниками на промысле.

### Образы оленя и косули в мифологических воззрениях бурят

Истоки традиционных представлений бурят об олене обнаруживаются в неолитическую эпоху, именно к этому времени относятся петроглифы Предбайкалья, на которых передавался образ данного животного. Как считается, эти наскальные рисунки указывают на культовое значение оленя для древнего населения субрегиона. Причем в них явно прослеживается солярная символика: олень изображается с солнечным знаком — колесом или кругом. Примечательно, что на Шишкинских петроглифах (п. Качуг) имеется изображение оленихи, как полагают, беременной солнцем (солнечным олененком).

Продолжение выявленная символика оленя получила в культуре плиточных могил (эпоха поздней бронзы), в ареал которой входило также Забайкалье. В частности, на знаменитых оленьих камнях выполнены изображения «лежащих» оленей, которые, помимо признаков оленя, несут черты птицы (вытянутый клюв) [Окладников, 2003, с. 241]. Важно, что эти олени фигуры сопровождаются солярными символами в виде выбитых кругов в верхней части каменной плиты.

Данные петроглифистики Юго-Восточной Сибири показывают, что в мировоззрении древних насельников региона олень связывался с небом. Идея о небесном олене нашла отражение и в космогоническом мифе бурят, согласно которому один охотник пытался добыть трех оленей, но они взлетели на небо и стали звездами [Хангалов, 1960, с. 16] (созвездие Малая Медведица, по-бурятски *Гурба марал* 'Три оленя').

Культ оленя был известен у древних монголов, что позволяет утверждать их генеалогическая легенда, в которой их прародительницу зовут *Гоа-Марал* 'Прекрасная Оленуха (Маралуха)'. Кстати, учитывая ареал марала — Саяно-Алтай, можно предположить, что ее имя косвенно указывает на одно из гипотетических мест проживания протомонголов.

В случае с бурятами прямых свидетельств бытования тотемного культа у них не обнаруживается, но его реликтом может служить обычай поклонения рогатой оленьей голове с целью получить благословение от высших сил [Галданова, 1987, с. 39]. Показательно в этой связи родовое предание, приведенное М.Н. Хангаловым, согласно которому его предок поднес в знак глубокого уважения родным своей жены (эхиритам) добытые на охоте *хурай* (другое название *сулдэ/хулдэ* 'дух, жизненная сила') — оленью голову с дыхательным горлом, легким и сердцем, что дозволялось обычаями *зэгэтэ аба* 'общественной, облавной охоты' (*хурай*, как охотничий трофей, мог служить даром). Но присутствующие при этом другие эхириты восприняли такой акт дарения от человека из другого племени как попытку последнего показать свое превосходство над ними и жестоко покарали его [Хангалов, 1958, с. 124]. Отсюда можно понять, что, по представлениям эхиритов, оленья голова, почитаемая драгоценнымместилищем души тотемного предка, могла находиться только в семье охотника, убившего животное.

Вообще же в эпике бурят образ оленя/оленихи предстает как архаичный, он ассоциируется с началом времен:

«Когда распушалось  
Первое дерево,  
Когда отелилась  
Могучая изюбриха...»  
[Бурятский героический эпос, 1991, с. 59].

Надо полагать, что с переходом предков бурят от присваивающей формы хозяйства, включавшей охоту, рыболовство и собирательство, к комплексной экономике, в которой основную роль стало играть скотоводство, культ оленя был забыт. Вероятно, в их мировоззрении оленя в определенной степени заместил конь (так, в бурятской мифологии на место небесного оленя приходит образ крылатого, небесного скакуна), несущий ту же символику (дневного светила, неба). Например, в народных приметах прослеживается уподобление оленя лошади: «Приснит-ся, что продавал лошадь,— изюбря не подстрелишь»; «Ехал во сне на лошади — убьешь изюбря» (ГМА, 2001, Бильдугев С.О.).

Между тем в эпике встречается сюжет о жизни богатырского коня с маралухами на горных пастбищах, подчеркивающий близость этих животных образов в мифологическом сознании бурят:

«На далекой земле Хухэй,  
Облизывая солонцы,  
Набирался он жиру и сил.  
На далекой земле Алтая,  
Пасясь с тринадцатью маралухами...»  
[Бурятский героический эпос, 1991, с. 87].

Примечательно, что герой эпоса Аламжи Мэргэн призывает своего коня не иначе, как с помощью манка [Там же], которым охотники обычно подзывают благородного оленя на выстрел.

Положительная коннотация данного парнокопытного у бурят связана с тем, в какой среде он обитает. Образ оленя отмечен символикой земли, об этом свидетельствует, в частности, то, что мифического хозяина земли часть бурят называла *Буга нойон* 'Олень-господин' [Хангалов, 1958, с. 445]. Между тем духом-хозяином истока Ангары, р. Селенга и «земли Иркутской» считали *Буга Сагаан нойона* 'Олень Белый господин' [Там же, с. 311]. Также в пользу этого говорят традиционные суждения бурят, согласно которым олень воспринимался как ездовое животное хозяина тайги, один из духов-хозяев земли, от милости которого будто бы зависела удача на промысле.

В бурятской сказке «Зэр Далай Мэргэн на рыжем коне» олень предстает как посредник между мирами. Согласно сюжету герой помещает тело умершей сестры в короб, который закрепляет на рогах слепого черного оленя, в нем покойница чудесным образом перерождается в младенца: «Ки-

## Олень и косуля в традиционных представлениях и обрядности бурят

нул его и увидел перед собой изюбра с коробом. Короб с грохотом свалился. Из него выпал маленький ребенок, возле которого лежало золотое колечко» [Бурятские волшебные сказки, 1993, с. 117]. Очевидно, здесь приписываемая животному функция проводника в иной мир сочетается с другой — подателя жизни, приносящего в мир новорожденное дитя.

В традиционном мировоззрении бурят получила воплощение идея о мистической связи души человека с оленем. Для примера, в записанной нами у тункинских бурят легенде о походе монголов во главе с Сохор-нойоном в Тункинскую долину сообщается следующее: «После этого появилась местность *Тамси баряшин* 'Подношение табака'. Когда Сохор с воинами приехал туда, они сели и начали пить чай. После чаепития Сохор задремал. Следовавший за ними на олене неизвестный человек слез и отрубил голову оленю. Голову он приторочил сзади седла, и уехал на безголовом олене. Воины разбудили и спросили Сохора-нойона: "Почему этот человек отрубил голову оленю, привязал к седлу и умчался?". "Это же моя голова ушла", — ответил Сохор. Едва пересекли монголы границу, он умер» (ГМА, 2001, Шагдуров Д.-Н. Д.). Упомянутая выше идея отмечается в воззрениях эвенов: они полагали, что у каждого человека имеется *хэвэк* — животное (олень или собака), душа которого таинственным образом связана с душой человека, и несчастье, случившееся с его *хэвэком*, отражается на человеке [Бурькин, 2007, с. 211].

В сознании бурят наряду с возможностью связи души человека с оленем допускалось оборотничество человека в изучаемых парнокопытных. Так, в одном их эпических произведений эхирит-булагатов героиня и ее конь перевоплощаются в оленя и косулю:

«...По земле и вселенной  
Рыщут-скачут,  
Обернувшись серной (оленем. — А. Б.) и дикой козой»  
[Айдурай мэргэн, 1979, с. 114].

Косуля, в отличие от оленя, в мировоззрении бурят имеет в основном нарицательную характеристику. В шаманской поэзии среди стражей повелителя Нижнего мира — Эрлен хана, а также помощников его ближайших приближенных, в частности Ажарай Бухэ — грозного божества-воителя, одного из духов-хозяев р. Лены, называется косуля. Полагали, что признаком ее принадлежности к потустороннему миру является черный окрас шерсти (укажем, что у взрослой сибирской косули зимой шерсть рыжая, а в теплое время она преимущественно серая).

Вера бурят в связь косули с загробным миром проявляется и в приметах. Дурным предзнаменованием считали, если она забежит в улус: «Забегая к кому-то во двор или пересекая путь человеку, коза (косуля. — А. Б.) тем самым указывает, в каком конкретном доме он (покойник. — А. Б.) может появиться» [Хандагурова, 2008, с. 220]. Как плохой знак рассматривалось, если это животное перейдет дорогу и уйдет в тайгу или направится на север [Там же]. Вероятно, исходили из того, что лес представляет чуждое, опасное для человека пространство, а север буряты воспринимали как место обитания *Хуйтэни бурхад* 'богов холода', якобы наносящих вред людям, а также как место упокоения душ людей.

В приметах обращается внимание на неадекватность поведения этого парнокопытного, символизирующего приближение беды: «Белка скулит — в тот день оставь промысел — худое случится, то же самое, если коза идет на охотника, как бы не замечая его» [Осокин, 1906, с. 224].

С данным животным были сопряжены эсхатологические представления бурят. Для примера, в народном поверье о конце света говорится следующее: «Когда... наступит "галаб", окончание мира; все сгорит. Тогда по земле будут бегать огненные козули... у которых из-под копыт будет сыпаться огонь» [Сказания..., 1890, с. 78]. На основе приведенного текста можно предполагать еще и огненную символику косули.

Кроме того, наступление брачного периода у этого дикого животного (разгар гона у косули в Юго-Восточной Сибири выпадает на конец июля — начало августа и длится по начало сентября) связывалось с природными ритмами, в первую очередь с зимой. Например, агинские буряты верили в такие приметы: «Если у диких коз гон происходит в лесу, будет холодная снежная зима, а если в степи — зима малоснежная»; «Если гон начинается позднее обычного, осень, а также и весна будут затяжными» [Линховоин, 2014, с. 190] (иначе говоря, зима ожидается короткой). Придание исключительности месту и срокам брачных игр данного парнокопытного для предсказания самого холодного времени года, вероятно, можно объяснить особым значением косули в традиционном мировоззрении у бурят.

Несмотря на выделенные различия в символике, косуля и олень, по суждениям бурят, будто бы имели общего покровителя — мифического хозяина тайги, к которому обращались в сво-

их обрядах охотники, прося богатую добычу или вознося благодарность за нее. Отсюда можно утверждать, что аналогично оленю косуля наделялась символикой земли, а значит, ее образ характеризуется амбивалентностью коннотации. Добавим, что позитивным рисуется образ косули, для примера, в героическом эпосе «Эрэ Тохолэй батор», где животное является не иначе как царем диких зверей [Бурчина, 2007, с. 45], и помогает герою.

### Олень и косуля в шаманской обрядности бурят

Прежде всего стоит обратить внимание на то, что связь с оленем получила отражение в мужском шаманском костюме бурят: головной убор шамана, достигшего звания *оргойто боо* 'шаман, имеющий костюм' и выше,— железная корона (*майхабша*) имела наверху наподобие рогов изюбря (прежде ее делали из кожи, снятой с головы животного вместе с рогами). Причем количество рогов и разветвлений на них служило показателем духовного могущества шамана [Бадмаев, 1997, с. 26]. Близкую аналогию можно обнаружить в шаманском облачении забайкальских эвенков, по С.М. Широкогорову, их шаманы имели костюм, символизирующий скелет изюбря, в него входила в том числе железная корона с рогами [1919, с. 33]. Очевидно, во время мистерии шаман у бурят и забайкальских эвенков ассоциировал себя с этим животным, впуская в себя тотема. Между тем олень не значитсся среди «игровых» онгонов-животных (*онгон* 'шаманский дух-гений, его изображение' [Буряд-оруд толи, 2010а, с. 28]), которые, как верили, тоже имеют небесное происхождение и во время камлания вселяются в шамана.

Олений мотив прослеживается и в традиционном женском костюме, в частности в головном украшении *туйба* 'рожки, годовалый марал', закреплявшемся у основания кос и имевшем Г-образную форму, отдаленно напоминающую небольшие олени рожки. Помимо этого, исследователи приходят к выводу, что в этом костюме удлиненные, спущенные рукава и коническая форма манжет символизировали передние ноги тотемного животного протобурят — маралухи [Буряты, 2004, с. 157].

Присутствие «олених» элементов в мужском шаманском и женском костюмах бурят, отличающихся известной консервативностью, неслучайно, оно отражает древние представления бурят о тотеме. В этих традиционных костюмных комплексах читается гендерный принцип: олицетворение шамана с оленем-самцом, а бурятской женщины — с оленихой.

В шаманской поэзии бурят распространен мотив превращения шамана в крупных животных (домашних и диких), в том числе в оленя, для мистического противостояния с враждебным шаманом. При этом олень однозначно не входил в круг духов-помощников шамана, не был жертвой, живым *онгоном* (иначе, *сэтэр*) — посвященным божеству животным, а также транспортом в сверхъестественных перемещениях шамана в другие миры (Верхний и Нижний). Таким образом, в бурятской шаманской обрядности это парнокопытное стоит особняком и, вероятно, рассматривается как существо более высокого порядка, чем многие другие сакральные животные. Данное обстоятельство, на наш взгляд, подчеркивает глубоко архаичный характер его образа.

Косуля фигурирует в ритуальных текстах в числе почитаемых диких зверей, якобы служащих духами-помощниками шамана. Ее относили к таким онгонам-фетишам, как *Табан хушуута* 'С пятью мордами' и *Юхэн хушуута* 'С девятью мордами'. Заметим, что эти шаманские фетиши могли быть как зооморфными (в виде отдельной шкуры священного животного), так и антропоморфными (в форме металлической фигурки мифического хозяина животного, закрепленной на соответствующей звериной шкуре) [Зеленин, 1936, с. 281]. Они обычно вывешивались на месте проведения шаманских обрядов (посвящения шамана *угаалга* 'теломытье шамана', коллективного жертвоприношения *хурай*).

Особо следует отметить значение, которое имели изучаемые животные в народной мантике бурят. Ранее автор, рассматривая скапулимантию у бурят, пришел к выводу, что альтернативная гаданию на бараньей лопатке гадательная практика по лопаточной кости диких животных, включая оленя и косулю, восходит к присваивающему таежно-охотничьему хозяйству [Бадмаев, 2015, с. 258]. Как было показано, она была характерна для разных монгольских народов. Но такое гадание носило более универсальный характер и было присуще также многим сибирским этническим группам [Зеленин, 1936, с. 244].

Следует уточнить, что в прошлом, когда буряты предбайкальских родов проводили *зэгэтэ аба* (в конце XVIII в. такие охотничьи облавы у них прекратились), гадание по лопаточной кости диких животных осуществляли шаманы, участвовавшие в охоте. Позднее на промысле это стали делать сами охотники. Данная практика была обусловлена тем, что в сознании бурят олень и косуля выполняют функцию посредника между мирами, и через изучение их лопатки они узнавали волю божеств (как злых, так и добрых).

### Заключение

Подводя итоги исследования, следует констатировать, что в мифологических суждениях бурят образы оленя и косули являются многозначными.

Анализ показывает, что в традиционном мировоззрении бурят олень имел положительную коннотацию. Выявлено, что это животное несло солярную, небесную и земную символику. Выяснено, что в бурятской мифологии и фольклоре произошло замещение образа оленя образом коня. В народных представлениях бурят с оленем связываются мотив посредника между мирами и идея о связи души человека с оленем.

Кроме того, выделено, что в фольклоре бурят присутствует мотив оборотничества человека в оленя и косулю. Определено, что буряты уподобляли этих оленевых домашним животным: оленя — коню, косулю — козе.

В отличие от оленя, косуля в народных воззрениях бурят получила в основном отрицательную характеристику. Она ассоциировалась с потусторонним миром, несла знак смерти, с нею увязываются эсхатологические представления. В то же время это животное имеет символику огня и соотносится с природными ритмами, выступая предвестником зимы.

На основе рассмотрения традиционной обрядности можно утверждать существование у бурят реликтов культа оленя. В шаманских обрядах и связанной с ними поэзии выявляется мотив оборотничества шамана в оленя, что в зримом виде выступает в таком атрибуте шамана, как железная корона. Помимо шаманского костюма, «оленьи» элементы обнаруживаются в традиционном женском костюме. Как доказано, высокий семиотический статус оленя получил отражение в обрядах и поэзии шаманов, в которых он позиционировался как животное, имеющее особое положение среди остальных сакральных зверей. Между тем косуля входила только в круг духов-помощников шамана. О важном значении оленя и косули свидетельствует использование их лопаточной кости в древней шаманской мантике.

**Финансирование.** Работа выполнена в рамках программы НИР, проект № FWZG-2022-0001 «Этнокультурное многообразие и социальные процессы Сибири и Дальнего Востока XVII–XXI вв. Исследования меняющейся роли традиционных культур, социальных институтов и экологических парадигм».

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Айдурай мэргэн* / Подготовка текста, перевод, примечания М.П. Хомонова. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1979. 128 с.
- Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск: Наука, 2000. 768 с.
- Бадмаев А.А.* Ремесла агинских бурят: (К проблеме этнокультурных контактов). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1997. 160 с.
- Бадмаев А.А.* Баранья лопатка в обрядовой практике бурят // Вестник НГУ. Сер. История и филология. 2015. Т. 14. № 7: Археология и этнография. С. 255–264.
- Болдонов Н.С.* Загадки бурят-монголов: Из старинного сборника Харбасарова // Сборник трудов по филологии. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1949. С. 120–125.
- Большой академический монгольско-русский словарь.* М.: Academia, 2001–2002. 2198 с.
- Бурчина Д.А.* Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 2007. 544 с.
- Бурькин А.А.* Вера в духов: Сколько душ у человека. СПб.: Азбука-классика: Петерб. Востоковедение, 2007. 320 с.
- Буряад-ород* толи: Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов, Л.Д. Шагдаров: В 2 т. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2010а. Т. 1: А–Н. 636 с.
- Буряад-ород* толи: Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов, Л.Д. Шагдаров: В 2 т. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2010б. Т. 2: О–Я. 708 с.
- Буряты* / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: ИЭА РАН: Наука, 2004. 633 с. (Народы и культуры).
- Бурятские волшебные сказки* / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров. Новосибирск: Наука, 1993. 341 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 5).
- Бурятский героический эпос* / Сост. М.И. Тулохонов. Новосибирск: Наука, 1991. 312 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Древнетюркский словарь* / Отв. ред. В.М. Наделяев. Л.: Наука, 1969. 676 с.
- Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.
- Жамцарано Ц.Ж.* Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.
- Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 436 с. (Тр. ИААЭ; Т. XIV: Этногр. сер., вып. 3).
- Калмыцко-русский словарь* / Под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.

## Бадмаев А.А.

*Краткий дагурско-русский словарь* / Сост. Г. Тумурдэй, Б.Д. Цыбенков. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. 236 с.

*Линховоин Л.Л.* Лодон багшын дэбтэрхээ. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. 464 с.

*Материалы для изучения бурятской народной словесности и языка* // Известия ВСОИРГО. 1911. Т. 42. С. 111–136.

*Митрошкина А.Г.* Бурятская антропонимия. Новосибирск: Наука, 1987. 222 с.

*Окладников А.П.* Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск: Наука, 2003. 664 с. (СО РАН. Избранные труды)

*Оньон угэнууд, таабаринууд* / Сост. Д. Мадасон. Улан-Удэ: Бурят-монголой номой хэблэл, 1956. 40 с.

*Осокин Г.М.* На границе Монголии: Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1906. 304 с.

*Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат Ал-Адаб. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 566 с. (Тр. ИВ АН СССР; Т. XIV).

*Русско-калмыцкий словарь* / Под ред. И.К. Илишкина. М.: Советская энциклопедия, 1964. 803 с.

*Сказания бурят, записанные разными собирателями* // Записки ВСОИРГО. 1890. Т. 1. Вып. 2. 160 с.

*Хамниганско-русский словарь* / Сост. Д.Г. Дамдинов, Е.В. Сундуева Иркутск: Оттиск, 2015. 364 с.

*Хандагурова М.В.* Обрядность кудинских и верхоленских бурят во второй половине XX века (бассейн верхнего и среднего течения рек: Куда, Мурино и Каменка). Иркутск: Амтера, 2008. 228 с.

*Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. 1. 551 с.

*Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. Т. 3. 421 с.

*Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. 1919. Т. I. С. 47–108.

### Список информаторов:

Бильдуйев Сэнгэ Ошорович, 1929 г.р., бурят, род хонгодор, Записано 29 июня 2001 г. в с. Хойтогол Тункинского р-на Республики Бурятии.

Шагдуров Даши-Нима Дариевич, 1942 г.р. бурят, род хонгодор. Записано 28 июня 2001 г. в с. Туран Тункинского р-на Республики Бурятии.

## Badmaev A.A.

Institute of Archeology and Ethnography of Siberian Branch RAS  
prosp. Acad. Lavrentieva, 17, Novosibirsk, 630090, Russian Federation  
E-mail: badmaevaa@ngs.ru

### Deer and roe deer in traditional Buryat beliefs and rituals

The article is devoted to the identification of the Buryat complex of mythological ideas about deer and roe deer, and understanding of the role of these wild animals in the shamanic rites of the Buryats. The chronological framework of the study spans the end of the 19<sup>th</sup> — middle of the 20<sup>th</sup> c., the time when the Buryats were exercising and broadcasting a complex of traditional ideas and rituals. The study is limited to the territory of South-Eastern Siberia, which embraces the ethnic Buryatia. The research is based on diverse sources, including folklore, linguistic, ethnographic and field materials. The technique of the study is the structural-semiotic method, which allows identification of the symbolism that conveys ideas about deer and roe deer. It has been determined that in the mythological judgments of the Buryats, the images of deer and roe deer are ambiguous. It was revealed that in the traditional worldview of the Buryats, deer had a positive connotation. This animal was carrying solar, celestial, and terrestrial symbols. We found that in the Buryat mythology and folklore there was a replacement of the image of deer with that of a horse. In folk beliefs, deer was associated with the motif of the intermediary between the worlds, the idea of the connection of the human soul with the deer. It has been emphasized that in the folklore of the Buryats there is a motif of a man turning into deer and roe deer. The Buryats likened these Reindeers to domestic animals: the deer to a horse, the roe deer to a goat. In contrast to deer, the roe deer in the popular views of the Buryats received a predominantly negative characteristic: It bore the sign of death, and was associated with eschatological ideas. This animal carries the symbolism of fire and correlates with natural rhythms, acting as a harbinger of winter. In the Buryat rites, there are relics of the cult of deer. In shamanic rites and related poetry, the motive of the shaman's shapeshifting into a deer has been revealed, which is manifested, in particular, in the shaman's attribute — the iron crown. It has been proved that the high semiotic status of deer was reflected in shamanic rituals and poetry, where it was positioned as an animal that has a special role among other sacred animals. The roe deer was only a part of the circle of shaman's assistant spirits. The importance of deer and roe deer is evidenced by the use of their scapular bone in the shamanic mantle.

**Keywords:** buryats, deer, roe deer, mythological representations, ritual, late 19<sup>th</sup> — mid 20<sup>th</sup> century.

**Funding.** The work was carried out within the framework of the research program project № FWZG-2022-0001 “Ethnocultural diversity and social processes of Siberia and the Far East of the XVII–XXI centuries. Research on the changing role of traditional cultures, social institutions and environmental paradigms”.

REFERENCES

- Abaeva, L.L., Zhukovskaia N.L. (Eds.) (2004). *Buryats. Seriya Narody i kul'tury*. Moscow: IEA RAN: Nauka. (Rus.).
- Anikin, A.E. (2000). *Etymological dictionary of Russian dialects of Siberia: Borrowings from Uralic, Altaic, and Paleoasiatic languages*. Moscow; Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Badmaev, A.A. (1997). *Crafts of the Agin Buryats: (On the problem of ethno-cultural contacts)*. Novosibirsk: Izdatel'stvo IAET SO RAN. (Rus.).
- Badmaev, A.A. (2015). Lamb shoulder in the ritual practice of the Buryats. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Istorii, filologiya*, 14(7), 255–264. (Rus.).
- Barannikova, E.V., Bardakhanova, S.S., Gungarov, V.Sh. (Eds.) (1993). Buryat fairy tales. *Seriya Pamiatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka: V 60 t. T. 5*. Novosibirsk: Nauka. (Buryat., Rus.).
- Barannikova, E.V., Khomonova, M.P. (Eds.) (1979). *Aidurai mergen*. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1979. (Buryat., Rus.).
- Boldonov, N.S. (1949). Riddles of the buryats-mongols: From the ancient collection of Kharbasarov. In: *Sbornik trudov po filologii*. Ulan-Ude: Burmongiz, 120–125. (Buryat., Rus.).
- Burchina, D.A. (2007). *The Heroic epic of the Unginsky buryats: An index of works and their variants*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Burykin, A.A. (2007). *Belief in spirits. How many souls does a person have*. St. Petersburg: Azbuka-klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie. (Rus.).
- Cheremisov, K.M., Shagdarov, L.D. (Eds.) (2010a). *Buriaad-orod toli: Buryat-Russian dictionary. T. I*. Ulan-Ude: Respublikanskaia tipografiia. (Buryat., Rus.).
- Cheremisov, K.M., Shagdarov, L.D. (Eds.) (2010b). *Buriaad-orod toli: Buryat-Russian dictionary. T. II*. Ulan-Ude: Respublikanskaia tipografiia. (Buryat., Rus.).
- Damdinov, D.G., Sundueva, E.V. (Eds.) (2015). *Hamnigan-Russian dictionary*. Irkutsk: Ottisk. (Hamnigan., Rus.).
- Galdanova, G.R. (1987). *Prelamaist beliefs of the buryats*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Ilishkin, I.K. (Ed.) (1964). *Russian-Kalmyk dictionary*. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. (Kalm., Rus.).
- Khandagurova, M.V. (2008). *The ritual of the Kudinsky and Verkholsky buryats in the second half of the XX century (the basins of the upper and middle reaches of the rivers: Kuda, Murino and Kamenka)*. Irkutsk: Amtera. (Rus.).
- Khangelov, M.N. (1958). *The collected works: V 3 t. T. I*. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo. (Rus.).
- Khangelov, M.N. (1960). *The collected works: V 3 t. T. III*. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo. (Rus.).
- Khangelov, M.N., Zatopliaev N. (Eds.) (1890). Buryat legends recorded by different collectors. *Zapiski Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva. T. 1. Vyp. 2*. (Rus.).
- Linkhovoin, L.L. (2014). *Lodon teacher's book*. Ulan-Ude: Buriaad-Mongol Nom. (Buryat., Rus.).
- Madason, D. (Ed.) (1956). *Proverbs, riddles*. Ulan-Ude: Buriat-mongoloi nomoi kheblel. (Buryat.).
- Mitroshkina, A.G. (1987). *Buryat anthroponymy*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Muniev, B.D. (Ed.) (1977). *Kalmyk-Russian dictionary*. Moscow: Russkiy yazyk. (Kalm., Rus.).
- Nadeliaev, V.M. (Ed.) (1969). *Ancient turkic dictionary*. Leningrad: Nauka. (Ancient turk., Rus.).
- Okladnikov, A.P. (2003). *Archaeology of North, Central and East Asia. Seriya SO RAN. Izbrannye trudy*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Osokin, G.M. (1906). *On the border of Mongolia: Essays and materials for the ethnography of Southwestern Transbaikalia*. St. Petersburg: Tipografiia A.S. Suvorina. (Rus.).
- Piurbeev, G.Ts. (Ed.) (2001–2002). *Large academic Mongolian-Russian dictionary*. Moscow: Academia. (Mong., Rus.).
- Poppe, N.N. (1938). *Mongolian dictionary of Muqaddimat Al-Adab. Seriya Trudy instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR. T. XIV*. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (Medieval-Mong., Rus.).
- Shirokogorov, S.M. (1919). The experience of studying the basics of shamanism among the tungus. *Uchenye zapiski istoriko-filologicheskogo fakul'teta v g. Vladivostoke*, (1), 47–108. (Rus.).
- Tulokhonov, M.I. (Ed.) (1991). *Buryat heroic epic. Seriya Pamiatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka: V 60 t*. Novosibirsk: Nauka. (Buryat., Rus.).
- Tumurdei, G., Tsybenov, B.D. (Eds.) (2014). *Short Dagur-Russian dictionary*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNTs SO RAN. (Dagur., Rus.).
- Zelenin, D.K. (1936). *The cult of the ongons in Siberia: Remnants of totemism in the ideology of the Siberian peoples. Seriya Trudy Instituta antropologii, arkhologii i etnografii AN SSSR. T. XIV. Vyp. 3*. Moscow; Leningrad: Izdel'stvo AN SSSR. (Rus.).
- Zhamtsarano, Ts.Zh. (Ed.) (1911). Materials for the study of buryat folk literature and language. *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo Otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva*, (42), 111–136. (Buryat., Rus.).
- Zhamtsarano, Ts.Zh. (2001). *Travel diaries 1903–1907*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNTs SO RAN. (Rus.).

Бадмаев А.А., <https://orcid.org/0000-0002-9525-4366>



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

Accepted: 16.12.2021

Article is published: 21.03.2022