



Published in the Russian Federation  
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute  
for Humanities of the Russian Academy of Sciences)  
Has been issued as a journal since 2008  
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008  
Vol. 13, Is. 1, pp. 93–105, 2020  
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-93-105  
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>


УДК 39

## Магия в хозяйственных практиках скотоводов-кочевников Внутренней Азии

Марина Михайловна Содномпилова<sup>1</sup>, Баир Зориктоевич Нанзатов<sup>2</sup>


<sup>1</sup> Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047  
Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0003-0741-0494. E-mail: [sodnompilova@yandex.ru](mailto:sodnompilova@yandex.ru)

<sup>2</sup> Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047  
Улан-Удэ, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0001-8012-2515. E-mail: [nanzatov@yandex.ru](mailto:nanzatov@yandex.ru)

© КалмНЦ РАН, 2020

© Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З., 2020

**Аннотация.** *Введение.* Важнейшим достижением биологической адаптации кочевой культуры к суровым, непредсказуемым природным условиям Внутренней Азии стало разведение тех видов домашних животных, которые приспособлены к разным экологическим нишам региона. Главным богатством кочевника выступает домашний скот, собирательный образ которого воплощен в понятии *табан хошуу мал* 'пять видов скота'. В его состав входят лошади, верблюды, крупный рогатый скот, овцы и козы. Традиционные практики скотоводства кочевников Внутренней Азии, обеспечившие развитие особой кочевой цивилизации, все еще слабо изучены и нуждаются в специальных исследованиях. *Целью* статьи является анализ корпуса представлений и иррациональных практик, используемых в скотоводстве, выявление их функций и значения. *Результаты.* В исследовании охарактеризованы магические приемы, направленные на увеличение плодovitости и продуктивности скота, его защиту от нападения хищников, воров. Выявлены представления, наделяющие особой сверхъестественной силой хозяйственные предметы, используемые в скотоводстве (плети, веревки, конское снаряжение, посуда). Рассмотрены воззрения и магические приемы, связанные с борьбой против опасных инфекционных заболеваний. Доказано, что ключевой идеей всего спектра магических действий, используемых в скотоводстве, было сохранение «счастья скота», воплощенного в самих животных, их масти, шерсти, костях, молоке, помете, а также хозяйственных предметах, используемых в скотоводстве. Выявлено, что главным хранителем «счастья скота» с древности выступал огонь домашнего очага жилища кочевников.

**Ключевые слова:** Внутренняя Азия, тюркские народы, монгольские народы, традиционное мировоззрение, скотоводство, магия, обряды

**Благодарность.** Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства образования и науки России: проект XII.191.1.1. Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество, номер госрегистрации: AAAA-A17-117021310269-9 («The Transboundary Spaces of Russia, Mongolia and China: History, Culture, Contemporary Society»). Выражаем особую признательность монгольскому этнографу, профессору Г. Цэрэнханд, предоставившей свои полевые материалы по проблематике статьи.

**Для цитирования:** Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. Магия в хозяйственных практиках скотоводов-кочевников Внутренней Азии // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 93–105. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-93-105


UDC 39

## Magic in Economic Practices of Inner Asian Nomadic Livestock Breeders

Marina M. Sodnompilova<sup>1</sup>, Bair Z. Nanzatov<sup>2</sup>


<sup>1</sup> Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

<sup>2</sup> Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

 0000-0001-8012-2515. E-mail: nanzatov@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Sodnompilova M.M., Nanzatov B.Z., 2020

**Abstract.** *Introduction.* Breeding of domestic animals capable of surviving across different ecological niches of Inner Asia proved crucial to nomadic culture and its biological adaptation to harsh and unpredictable natural conditions of the region. So, it is livestock embodied in the concept of *taban hoshuu mal* — ‘five types of livestock’ (horses, camels, cattle, sheep and goats) — that serves as fundamental nomadic wealth. However, the traditional livestock breeding practices of Inner Asian nomads which had ensured the development of unique nomadic civilization still remain understudied and need further research. *Goals.* The article seeks to analyze a corpus of ideas and irrational practices used in livestock breeding, identify their functions and meanings. *Results.* The study describes magical techniques aimed at increasing the fecundity and productivity of livestock, its protection against predators and thieves. The paper identifies representations that endow related household items (lashes, ropes, horse tack, dishes) with special supernatural powers. Examined are views and magic tricks associated with infectious disease control. The work proves that the key idea of the whole range of magical actions used in livestock breeding was to preserve the ‘happiness / luck of livestock’ personified by animals as such, their coat colors, wool, bones, milk, manure, and specific household items. It is concluded that the fire of the hearth has been the main guardian of ‘livestock’s happiness’ since ancient times.

**Keywords:** Inner Asia, Turkic peoples, Mongolic peoples, traditional worldview, livestock breeding, magic, ritual

**Acknowledgements:** The reported study was funded by Ministry of Education and Science of the Russian Federation, project no. XII.191.1.1. ‘The Transboundary Spaces of Russia, Mongolia and China: History, Culture, Contemporary Society’, state reg. no. AAAA-A17-117021310269-9. The authors express particular gratitude to Professor G. Tserenkhand for the kindly submitted field data.

**For citation:** Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. Magic in Economic Practices of Inner Asian Nomadic Livestock Breeders. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 93–105. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-93-105



## Введение

Основу хозяйственной деятельности тюрко-монгольских кочевников Внутренней Азии<sup>1</sup> представляет скотоводство. Главным богатством кочевника выступает домашний скот, собирательный образ которого воплощен в понятии *табан хошуу мал* — ‘пять видов скота’. В его состав входили лошади, верблюды, крупный рогатый скот, овцы и козы. Однако в пространстве Внутренней Азии есть регионы, где все виды священной пятерки обитать не могут, либо их содержание экономически не оправдано. Поэтому в разных природных зонах Внутренней Азии отдельными «пазлами» священной пятерки могут выступать верблюды, хайнаки/сарлыки (помесь крупного рогатого скота и яков), козы и даже северные олени. В этой связи были актуальными и другие формулы: у хакасов имело место понятие *үс ёёрлиг*

*мал* ‘трехстадный скот’ (лошади, коровы и овцы) [Бутанаев 1996: 58].

Все животные кочевого хозяйства традиционно делятся на две группы — скот с «горячим дыханием» (*‘халуун хушуутай’*) и с «холодным дыханием» (*‘хүйтэн хушуутай’*). К первой группе относятся лошади и овцы, ко второй — крупный рогатый скот, верблюды и козы. По мнению авторов, подобная классификация, скорее всего, основана на свойствах мяса животных, оказывающих согревающее или охлаждающее действие на организм человека. В дальнейшем подобная градация животных отразилась в представлениях о небесном происхождении и солнечной природе лошади и овцы, о родственной близости, «единокровности» лошади и овцы человеку, слагая тотемный образ этих животных<sup>2</sup>. Крупный рогатый скот, верблюдов и коз в тюрко-монгольской мифологии стали считать созданиями божества нижнего мира, воды, в связи с чем образы этих животных обрели негативные черты. Мясо животных с холодным дыханием кочевники употребляли неохотно, считая его вредным для здоровья [Радлов 1989: 273].

Домашний скот обеспечивал кочевника всем необходимым для жизни в суровых природных условиях Внутренней Азии: от скота получали продукты питания, материалы для одежды и жилища, бытовую утварь. Поэтому скотоводы были заинтересованы в увеличении поголовья скота. Для скотоводов было важно, чтобы животные были сытыми, здоровыми и плодовитыми. Этим целям отвечала традиционная система регулирования пастбищ и водопоя в разные сезоны года, защита от нападения хищников, кровососущих насекомых, селекция, лечение.

<sup>1</sup> Выделение региона *Внутренняя Азия* в гуманитарных науках обосновано в большей степени не географическими границами, а историко-культурными, и в данном случае уместно привести определение, которое дается в обосновании названия журнала «Гуманитарные исследования Внутренней Азии»: Внутренняя Азия — это территория, объединенная в первую очередь 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. Аналогичного мнения придерживается известный кочевниковед Н. Н. Крадин, включающий в границы Внутренней Азии Монголию, Синьцзян, Внутреннюю Монголию КНР, территории Южной Сибири и Забайкалья — Туву, Хакасию и Бурятию [Крадин 2016: 8]. Однако автор Кембриджской истории ранней Внутренней Азии Денис Синор значительно расширяет географические границы Внутренней Азии, считая, в частности, северной периферией региона земли Сибири и Урала [Sinor 1990]. Общность происхождения и историко-культурные связи тюрков Южной Сибири и бурят с самыми северными тюрками — якутами — обосновывают обращение авторов к якутским этнографическим материалам, несмотря на их «выпадение» из границ исследуемого региона.

<sup>2</sup> В большей степени распространено мнение, что почитание лошади и овцы и наделение их статусом *халуун хушуутай* произошло вследствие того, что они занимали ключевые позиции в мифологической генеалогии кочевников. Так, например, согласно генеалогическим преданиям некоторых кочевых племен (бур. *шарануты*, *сартулы*), их происхождение связано с соловьями, рыжими жеребцами.

Значительная часть мер, направленная на увеличение поголовья скота и его сохранность, относится к магии. Реконструкция комплекса воззрений и магических приемов, применяемых в скотоводстве, анализ их функций и значения является целью данной статьи.

### Материалы и методы

Источниками исследования выступают этнографические описания хозяйственных занятий кочевников, ритуальной сферы, образцы устного народного творчества тюрко-монголов. Хронологические рамки исследования охватывают период XIX – первой половины XX в. и обоснованы наличием историографической базы по этому периоду. Границы эти довольно условны, учитывая, что смысл и содержание обрядов и разных жанров фольклора представляют комплекс древних идеологических представлений, слабо поддающихся трансформации. Характерные и особенные черты магических элементов, сопутствующих хозяйственным практикам у кочевников разных природных зон, анализировались с использованием сравнительно-исторического и сравнительно-типологического методов исследования.

### Представления и иррациональные практики

Среди скотоводов повсеместно до настоящего времени сохраняет актуальность запрет на указание реального количества скота. Он обусловлен убеждением, что упоминание вслух количества скота может привести к внезапным потерям — болезням, нападениям диких животных, кражам скота. Согласно религиозным представлениям, настоящее количество животных в хозяйстве может стать известно злым духам, которые могут нанести урон хозяйству.

Знаки собственности на скот, помимо своей основной функции, имели и магическое значение — защищали скот, способствовали его умножению. Многие тамги кочевников представляют собой изображения почитаемых объектов — небесных светил, огня, тотемов (птиц, змей, лягушки), магических предметов (стрел, луков, кнута) [Михайлов 2005]. Эти же воззрения отражают рекомендации бурят по мечению скота в случае раздела хозяйства. «Отделившись от отца, сын, получив по разделу скот, должен по обычаю перепятнать его: при этом к отцовскому пятну он должен прибавить

еще одно пятно. Если же от отцовского пятна убавить, то скот не будет размножаться» [Хангалов 1960: 65–66]. Своеобразным способом мечения скота является подрезка ушей, в результате которой оставались кусочки уха, которые не выбрасывали, а нанизывали на веревочку и хранили в почетной части жилища.

Ореолом сакральности была окружена процедура кастрирования животных. Повсеместно тестикулы скота тюрко-монголы собирали в чашу с молоком. «Хакасы ставили чашу, закрытую белой материей, на некоторое время на алтарь в юрте. На третий день устраивали небольшой пир — тестикулы бычков отваривали и съедали, тестикулы барашков зарывали на скотном дворе с благопожеланиями» [Бутанаев, Монгуш 2005: 94].

Закаменские буряты в период выхланивания скота прежде варили тестикулы скота и ели как ритуальное блюдо. Для кастрации выбирался благоприятный день, приглашали человека с «легкой рукой», способного совершить данную процедуру, а на ритуальную трапезу собиралась вся семья. Со временем обычай этот перестал существовать в связи с сокращением поголовья скота, и тестикулы вместе с кровью животных стали закапывать под очагом, либо бросать в огонь очага. «Туда же выливали всю вытекшую кровь, при этом старались ничего не проливать на землю, чтобы благодать на скот не ушла из семьи» [Галданова 1992: 107].

При продаже скота повсеместно практиковался обычай вырывать волосинки из хвоста, гривы, ушей скота, отдаваемого на сторону [Галданова 1987: 52]. Данный элемент скотоводческой магии является рудиментом когда-то сложного и обширного комплекса представлений и ритуалов, широко распространенных в среде кочевников, в основе которых лежат представления о волосах какместилище жизненной силы *сүльдэ*, «благодати» скота *малай хэшиг*. В якутских преданиях благосклонность божеств, довольных проведенным в их честь Ысыахом, выражалась тем, что с неба на место проведения обряда начинали падать шерстинки животных [Серошевский 1993]. Аналогичные представления бытовали у эвенков: «шаман выпрашивал души зверей у хозяйки тайги и возвращался из своего путешествия



с бубном, наполненным шерстинками животных» [Окладников 1955: 105–106].

При продаже скота буряты и монголы старались взять у животного немного шерсти. Делалось это по-разному: проводили внутренней полый своего халата по спине животного, чтобы часть шерсти осталась на одежде, срезали немного волос с гривы и хвоста и сплетали косички. «Ряды волосяных веревочек, называемых у монголов и тюрков «счастье скота» *малай хэиэг, мал ырызы*, сплетенных из волос домашних животных, которые в свое время были проданы из хозяйства, помещались в сакральной части жилища. Монголы привязывали их в женской половине юрты к веревке *чагтага*, одним концом прикрепленной к центру верхнего круга *тооно*, другим — к жерди купола юрты *уни*» [Нанзатов, Содномпилова 2007: 30]. Хакасы при продаже животных, «вырвав клочок шерсти и замочив его слюной животного, затем бросают его в огонь очага, чтобы оставить счастье скота дома» [Бутанаев, Монгуш 2005: 95].

#### Правила, запреты и пищевая культура кочевников-скотоводов

«В числе других проявлений религиозных воззрений в сфере животноводства имеет место обычай оставления длинной гривы и хвоста жеребцам косяков. Эти представления нашли отражение в памятниках устного народного творчества: в бурятском эпосе герой совершает жертвоприношение, вырвав волосы из гривы коня, каждый из которых превращается в лошадь. С этих позиций длинная грива и хвост жеребца рассматриваются как хранилище жизненной силы всего табуна» [Нанзатов, Содномпилова 2007: 64].

В повседневной жизни кочевники сталкивались с одной трудноразрешимой дилеммой: задачи сохранения и увеличения поголовья скота расходились с необходимостью периодически употреблять в пищу некоторое его количество. Эти противоречия в традиционной кочевой культуре снимались посредством определенных правил, ограничений и запретов, являющихся неотъемлемой частью хозяйственных практик скотоводства, а также пищевой культуры. Так, например, монголы считали не только экономически неоправданным, но и греховным забивать на мясо молодых животных. В пищу шли обычно старые, увечные животные, мелкий рогатый скот старались не

забивать до достижения ими пяти лет. Никогда не забивали на мясо молодняк хакасы [Бутанаев, Монгуш 2005: 92], алтайцы [Радлов 1989: 149].

«Алтайские урянхайцы перед забоем крупных животных вечером ставили лампадку и сжигали можжевельник на семейном алтаре. Таким образом, у духов-хозяев природы испрашивали разрешение на умерщвление животного и просили у животного прощения за его участь. После забоя крупного рогатого скота хозяин варил и съедал шейный позвонок, кость сжигал, а на следующий день пепел от костра рассыпал на месте забоя» [Лхагвасурэн 2013: 52]. Глава хозяйства обращался в поэтической форме к душе животного с просьбой:

«Случайность заставила повалить вас.

Не хотели умерщвлять вас.

Голод заставил повалить вас.

Пусть будет много телят там, где вы стояли.

Пусть будет много телят издалека

приходить сюда»

[Монгол улсын 2012: 395].

Комплекс разнообразных, нередко противоречивых представлений о душе животного регламентировал особый порядок забоя и разделки туши животного. Душа, которую старались ни в коем случае не повредить при забое животного, согласно наиболее распространенному мнению, находилась в его костях. Поэтому тушу разделявали строго по суставам, не ломая кости. Однако душу животного следовало освободить, чтобы она обрела свое новое рождение, поэтому после убоя скотины рекомендовалось обязательно переломить *һээр* — отросток реберной кости [Галданова 1987: 53].

Сохранению и приумножению домашнего скота способствовали правила, соблюдаемые и при употреблении в пищу мяса, костей животных. У хакасов первый шейный позвонок (атлант) и первые два ребра никто, кроме хозяина, не должен есть — иначе в хозяйстве скот переводился [Бутанаев 1996: 104]. Лодыжки, плюсны и надколенные чашечки после обглаживания собирали под кровать. Они приносили удачу, служа оберегом скота. Эти кости, а также атланты нельзя было скармливать собакам, иначе скот мог перевестись. Когда накопится тысяча лодыжек (*альчиков*), то их хоронили на скотном дворе со словами: «Пусть растут овцы,

пусть умножается скот!». Они притягивали душу скота [Бутанаев 1996: 104, 106].

Очевидно, по этой же причине монголы, перекочевывая с места на место, суставные кости овцы брали с собой. «По представлениям монголов, кости, оставленные на месте стоянки, глядят вслед хозяевам и плачут» [Вяткина 1960: 242].

Монголы из всех костей животного особо выделяли таранные кости, с которыми дети кочевников играли на протяжении сотен лет в любимую игру *шагай*. Про такую кость монголы говорили: «среди костей таранная — драгоценная» [ПМА: Цэрэнханд]. Запрет бросать кости обоснован мнением, что по истечении трех лет брошенные кости могут вызвать болезнь и несчастье хозяину дома [ПМА: Цэрэнханд].

Счастье дома заключалось также в бедренной кости, которую запрещалось выбрасывать целой. Хакасы, прежде чем бросить кость собакам, отбивали ее узкий конец *пай пазы*, считая, что именно в нем заключалось счастье [Бутанаев, Монгуш 2005: 119]. Этот конец кости оставляли дома.

#### Символика масти животных

Распространенным ритуалом в среде тюрко-монголов выступает посвящение животных божествам и духам-покровителям местности, семьи. «В традиции ойрат-монголов обряд посвящения животного совершался в честь разных духов: пяти небесным духам „Атаан сэтэр“, Белому старцу, хранителю небес „Сахиусан тэнгэри“, духам воды „Лустын“, семи старцам (Большой медведице), духу-хозяину домашнего очага и др.» [Эрдэнэболд 2005: 76–87].

По совету шамана или ламы для обряда выбирали самое лучшее животное, которое и становилось *сэтэр мал* (монг.), *ызых*, *идык* (хак., тув.). Тюрки Южной Сибири таких животных также называли *мал худы* ‘жизненная сила скота’ [Бутанаев, Монгуш 2005: 90]. Достоинства животного определялись его здоровьем, статью и мастью. «Особой избирательностью в отношении масти лошади отличались многочисленные божества и духи монгольского пантеона, которым посвящали или приносили в жертву лошадей» [Содномпилова, Нанзатов 2014: 101]. Одни божества предпочитали белых лошадей, другие — серых, третьи отдавали предпочтение черной масти.

«Белому старцу монголы посвящали белую корову старше трех лет, желательна рогатую, духу огня — козла или лошадь буланой масти, созвездию Большой медведицы (семи старцам) — желтоголовую овцу со звездочкой на лбу, духам воды — козла сивой масти [Эрдэнэболд 2012: 94–98]. Буряты обычно посвящали сивого бычка своему почитаемому божеству-предку Буха-нойну. «Сакральным животным вплетали в гриву, хвост, в шерсть хадаки — ритуальные ленты. Скот, посвященный Небу, помечался голубым *хадаком*, а земле — желтым» [Нанзатов, Содномпилова 2007: 64].

Даруя божеству самое ценное животное, кочевники взамен получали его покровительство — верили, что духи и божества нередко лично присматривают за своим животным, а заодно и за всем стадом. Продавать, дарить или забивать на мясо таких животных запрещалось, иначе счастье могло покинуть семью. Не следовало использовать посвященных животных в работе. Однако не возбранялось ездить верхом на посвященной лошади — в зависимости от того, какому божеству посвящалось животное, использовать его под седло могли только хозяин дома или хозяйка. В некоторых случаях этим правом пользовались дети. Посвященную божеству корову могла доить только хозяйка, а молоко этой коровы запрещалось кому-либо отдавать или продавать.

В хозяйственомада нередко встречались особые животные, которые, согласно традиционным представлениям, удерживали или приманивали счастье и богатство. Согласно верованиям хакасов, такое животное могло быть уродливым либо слишком слабым. Эти признаки указывали на то, что животное взвалило на себя все счастье скота и находится под его бременем. Такой скот не продавали, опасаясь утратить счастье [Бутанаев, Монгуш 2005: 92]. «Предбайкальские буряты как хорошую примету рассматривали привычку некоторых животных чесаться об углы дома, тем самым привораживая хозяину прибыль. Такую скотину продавать было нельзя» (цит. по: [Содномпилова 2009: 258]).

В большей степени представления кочевников о счастье и богатстве связывались с мастью животных. Самый разнообразный спектр представлений о счастливых и несчастливых мастях животных связан с

лошадьми [Содномпилова, Нанзатов 2014]. В меньшей степени подобные представления распространялись на крупный рогатый скот, верблюдов, овец, хотя и среди них выделялись благоприятные масти. Кочевники повсеместно наделяли позитивной символикой белую масть. Белых животных преподносили в дар правителям, в свадебной церемонии — матери невесты в качестве «платы за молоко», детям. Белую или светло-серую лошадь посылали за почетным гостем монголы [Лхагвасурэн 2013: 32]. Белый скот посвящали божествам и духам, приносили в жертву. Для крупного рогатого скота наиболее благоприятной мастью, помимо белой, были золотистая, рыжая, бурая с белыми отметинами. Приветствовалось белое пятно на голове — звезда, но особо желательной рассматривалась большая белая отметина по всей морде коровы. У бурят для белых коров существовали особые клички, например Яладай — ‘блестящая’ от *ялаан* — ‘блестящий, сверкающий’ [Черемисов 1973: 798]. Нередко в стаде появлялся скот сивой/голубой масти — *хухэ*, напоминающий цвет голубого небесного быка Буха-нойона. Бычков такой масти и посвящали Буха-нойону.

Негативной символикой наделялась пестрая и черная масти у овец, крупного рогатого скота. В мифологии тюрко-монгольских народов Сибири пестрый цвет устойчиво ассоциируется с подземным миром, со змеями, реализует идею оборотничества и в связи с этим наделяется негативной символикой. Эти идеи нашли отражение в мифах и ритуалах кочевников. В генеалогическом предании якутов Омогой, один из предков якутского народа, отдает в приданое нелюбимой дочери пеструю корову. Эта масть «считается якутами скверной, несчастливой» [Серошевский 1993: 177]. Такой скот был желаемой жертвой духов подземного мира: «в жертву духам Нижнего мира якуты приносили рыже-полосатого быка, пестрого как бахромы на костюме великого шамана. Его отводили в сторону, куда заходит летнее солнце...» [Якутские мифы 2004: 330].

Буряты, согласно Р. С. Мэрдыееву, прежде любили белых овец и старались избавляться в своем стаде от овец пестрой масти. «Когда рождался в стаде пестрый или черный ягненок, это считалось плохим признаком, предвещающим болезнь их хозяевам, ибо шаманы приносят в жертву духам имен-

но таких овец и баранов» [Мэрдыеев 1928: 140]. Согласно нашим полевым материалам, пестрых овец предбайкальские шаманы обычно приносили в жертву духам земли и, в частности, змеиную царю Могой-хану [Нанзатов, Содномпилова 2005: 56].

«Монголы негативно относились к чубарой лошади, особенно с тусклыми, невыраженными мелкими пятнами. Если кто-либо из гостей приезжал на монгольскую свадьбу на лошади пестрой масти, то это считалось плохой приметой, поскольку тогда жизнь молодых может сложиться неудачно. Не следовало посещать поселение *айл* человеку в красной одежде на пегой лошади и в сопровождении собаки. Считалось, что тогда пасущийся скот будет пугаться, на душе у людей будет беспокойно» (цит. по: [Содномпилова, Нанзатов 2014: 107]). Полагаем, что чубарая масть лошади, особенно с красноватым оттенком, воплощала в себе образ грозного заболевания — оспы, в связи с чем и наделялась негативным смыслом.

#### Обряды и магические приемы против воровства скота

Воровство<sup>3</sup> в номадной традиции было одним из самых распространенных правонарушений, а главным объектом кражи выступал скот. Поскольку воры и волки в степи были самой распространенной напастью для скотоводов, магические охранительные меры по защите стад принимались и от тех, и от других. Отправляя скот на пастбище, владельцы хозяйств совершают различные ритуальные действия, направленные на ограждение животных от такой напасти. Распространенным в среде предбайкальских бурят является утренний обряд принесения жертв огню — хозяину и хозяйке домашнего очага Сахядай-нойону и Сахала-хатун. К нему обращаются с просьбами охранять скот. С аналогичными просьбами обращаются также к духу-хозяину местности, на которой выпасается скот. По мнению стариков, ежедневного почитания духа-хозяина местности достаточно для того, чтобы скот был в сохранности и не болел. В прошлом

<sup>3</sup> В среде номадов различались обычное воровство и набеги за скотом, осуществляемые группами молодых воинов и называемые монголами *сайн хулгай* (‘доброе воровство’). Этот обычай типологически сближается с традицией баранты у других кочевников, например киргизов и казахов.

кочевники от краж скота и нападений диких животных широко применяли магические средства, например, использовали лучевые кости барана, которые, согласно верованиям, «присматривали» за стадом лучше любого пастуха. «Лучевая кость считалась хранилищем лошадей и седла, она „ограждала“ от нападения волков табун, от падежа скота, ее привязывали по обеим сторонам двери. Если лучевая кость находилась в юрте у табунщика, он, будучи даже один, чувствовал себя в безопасности, ибо эту кость боялись и волки, и воры» [Галданова 1992: 75].

В борьбе с ворами и волками применяли и другие магические приемы — хакасы завязывали рукава мужской шубы, чтобы у воров онемели руки [Бутанаев, Монгуш 2005: 94], буряты проделывали то же самое действие, но уже адресованное волкам: «с наступлением вечера завязывали правый рукав отцовской рубахи, приговаривая при этом «Закрываем волчью пасть». В большом котле варили топор — это означало «варим волчью голову», таким образом «обезвреживая хищников» [Галданова 1987: 36].

Чтобы скот, остающийся на ночь в степи, не разбредался, хакасы поясом стягивали вместе голенища сапог, чтобы спутать ноги животных. Сходные элементы магии практиковали и древние кочевники — хунну [Бутанаев, Монгуш 2005: 94].

#### Магическое значение предметов

Важное магическое значение имели разные хозяйственные предметы, необходимые в скотоводческой деятельности. Скотоводы Внутренней Азии ценили средства, с помощью которых управляли животными — это плетки (*ташуур*), бичи (*минаа*) и даже прутья (*бургаһан*). Рукоятки этих предметов обычно изготавливались из деревьев, наделенных охранительной символикой — их особенно боялись злые духи. Такими деревьями, особо почитаемым тюрко-монголами, выступали разновидности кустарников, объединенных общим названием «красная ива» (ива плакучая, ива пурпуровая, ива китайская, тальник, желтолозник), имеющая разные обозначения *удн*, *улаан*, *бургас*, *улаан бургаһан* [БАМРС 2001: 306, 317]. Это же дерево, вероятно, встречается в исследовательских работах под названиями «тамариск» *сухай* (*хухай*) [Дугаров 1991: 133–136] и красный таволожник [Бутанаев, Монгуш 2005: 91].

У тюрков Южной Сибири благополучие скота воплощалось в плетке *камче* и длинном пруте, который использовали при пастбе скота. Чтобы скот на пастбище не разбредался и не утратилось счастье скота, этот прут всегда заносили в дом [Бутанаев, Монгуш 2005: 91]. Буряты бичом, изготовленным из горного таволожника, лечили болезни копыт у лошадей — достаточно было потереть им больное копыто, как духи, вызвавшие болезнь, испугавшись дерева, уходили [Петри 1924: 15]. Плеть как лечебное средство встречается в практике шаманов и за пределами Внутренней Азии, например у узбеков [Басилов 1992: 115].

С благоговением относились кочевники к другим необходимым в скотоводческой деятельности предметам — подойникам, веревкам *зэл*, к которым привязывали жеребят и телят. Для молока предназначались особые подойники, которые не употреблялись для других хозяйственных нужд. Вообще тюрко-монголы Внутренней Азии особенно тщательно следили за тем, чтобы молоко не смешивалось с водой. Так, например, у бурят «черпать [подойниками] воду из реки считается прямым грехом» [Хангалов 1959: 234].

С наступлением теплого периода года и с рождением молодняка у лошадей на стойбище монголы (ойраты) совершали особый обряд освящения места для привязи молодняка. Привязь *унаганы зэл* устанавливали в стороне от юрты, «благополучной» для хозяина айла [Цэрэнханд 1993: 31]. О совершении обряда оповещали соседей, готовили жертвенные молочные продукты, резали барана. В ямки для колышков насыпали зерна риса, веревку окуривали можжевельником. Хозяйка, подоив кобылу, совершала кропление молоком божества и духам земли и воды. Первым молоком сначала угощали пожилого уважаемого человека, затем его пробовали все остальные присутствующие на обряде. Все действия сопровождалось благопожеланиями [Аюуш 2011: 261].

В среде западных бурят, в частности эхиритов, обнаружено существование очень редкого ритуала, совершаемого в случае потери скотины. Хозяйка животного обращалась к «хозяину» домашнего очага Сахядай-нойону и посвящала его в проблему. Совершив кропление молоком и чаем, в пустую кастрюлю положила уголек, взятый



из печи, накрыла крышкой и сверху положила ножницы, читая заговор<sup>4</sup>. Кастрюлю затем поставила на печь. По прошествии некоторого времени, поздним вечером, телочка вернулась. Хозяйка убрала кастрюлю и, поблагодарив огонь очага, вынула уголек из кастрюли и вернула его обратно в печь [ПМА: Басхаева]. Очень важно в процессе обрядовых действий не повредить сам уголек, который воплощает душу скота. Представления об ассоциативной связи уголька и живого существа (будь то животное или человек) также архаичны и широко распространены в среде тюрко-монгольских народов.

Обряд с использованием ножниц в случае потери скота имел также место у монголов и хакасов. Текст заговора в неполной форме (по причине забывчивости информанта) был зафиксирован у монголов К. В. Вяткиной в монгольской экспедиции 1969 г. «Когда скотовод теряет скотину, он берет ножницы, обвязывает их верблюжьей шерстью и, держа над огнем, говорит: „Умахум! Умахум!“ и далее кладет их на перекладину двери, произнося: „Караульте, серый заяц, кучу травы! Караульте, бог неба, скот! Караульте, черный заяц, скалу! Караульте, царь неба, скот!“» [Вяткина 1960: 242].

Объяснение функции ножниц и других режущих предметов просматривается в схожем обряде защиты скота (потерявшегося или ночующего в степи) у хакасов: «они втыкали в порог или правый косяк двери ножи или раскрытые ножницы, чтобы хищные звери при попытке схватить скот испытывали боль в пасти» [Бутанаев, Монгуш 2005: 94].

Опасения утратить скот нередко возникали со смертью главы семьи, особенно если он при жизни отличался скупостью. В традиции монгольских народов во избежание несчастья и болезней, которые могли последовать со смертью члена семьи, при проводах покойника принято было совершать обряд призывания счастья. У бурят со смертью скупого главы семьи данный обряд совершался в более сложной форме. Будет ли пропадать скот со смертью хозяина, определяли по покойнику: если у покойника

рот будет открытый — скот будет пропадать [Хангалов 1960: 52, 61].

### Иррациональные практики лечения животных

Множество разнообразных ритуальных действий было связано с лечением животных. Помимо рациональных способов лечения, кочевники обращались и к магии, особенно в случае распространения инфекционных заболеваний, эпизоотий. Для лечения сибирской язвы, чумы буряты обращались к силе целебной воды и камней, взятых в неподвластных этим заболеваниям местах [Содномпилова 2019].

В калмыцкой степи были известны места, защищающие скот от разных болезней. В частности, большой известностью у калмыков-скотоводов пользовался курган ЧиндERTA, на котором, предполагают исследователи, совершали кремацию после смерти представителей высшего сословия калмыцкого общества. В народной памяти остались представления о кремации и последующем погребении праха хана Дондук-Даши на кургане ЧиндERTA. Калмыки пригоняли к кургану скот, спасаясь от эпизоотий, землю с кургана помещали в амулеты, которые вешали на шею вожаков стад [Бакаева 2018: 13, 16].

Повсеместно для профилактики или излечения домашнего скота от опасных инфекционных заболеваний животных очищали огнем. Известна практика купания заболевшего бешенством животного в целебных озерах. В Монголии, где в большом количестве произрастают несколько видов ядовитых растений [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985] и существует опасность отравления скота, до сих пор играют в любимую всеми кочевниками игру «белая палка». Данная игра прежде существовала в монгольской культуре в форме особого обряда, призванного оградить скот от отравления. Эволюцию этой игры проследил монгольский исследователь Д. Тангад [Тангад 2014].

### Результаты исследования

Исследование комплекса хозяйственных практик, связанных с содержанием и разведением скота у тюрко-монгольских кочевников, отраженных в исследованиях отечественных этнографов конца XIX — XX в., показывает, что огромное значение в скотоводстве имели магические приемы. Их функции были очень широки: защита

<sup>4</sup> Тексты такого рода старики стараются передавать по наследству своим потомкам. Посторонним передавать запрещается [ПМА: Басхаева].

животных от нападения хищников, воров, заболеваний, увеличение поголовья скота, его продуктивность. Так, в частности, все эти функции одновременно сочетались в назначении особого животного — *сэтэр мал* (монг.), *идык/изых* (тюрк.), посвященного божествам и духам. Эти же функции выполняли многочисленные изображения духов-покровителей семьи, скота — *онгоны* (монг.), *тёси* (хак.), присущие шаманской традиции, божества буддийского пантеона, различные предметы, наделенные особой магической силой, например «волшебные» кости животных, ножницы, нож.

Рассмотренные выше ритуальные действия, воспроизводимые в среде тюрков и монголов Внутренней Азии, позволяют выдвинуть предположение, что функции хранителя скота изначально возлагались на духа-хозяина домашнего очага. У хозяина огня испрашивают души скота, ему же возвращают «счастье скота», воплощенное в шерсти, тестикулах, крови животных, чтобы оно продолжало аккумулироваться в главной части жилища кочевника — в очаге либо приравненном ему по сакральному статусу месте — алтаре. Данное предположение согласуется с целью обрядов, посвященных хозяйке очага От-ээзи (От-ине) у тюрков Южной Сибири — выпросить души скота [Бутанаев, Монгуш 2005; Дыренкова 1927; Алексеев 1984]. Выявлено, что представления о «счастье скота» были связаны с самими животными — их шерстью, мо-

локом, костями. Со временем эти представления стали соотноситься с предметами, непосредственно связанными с практиками скотоводства — плетью, ургой, конским снаряжением, молочной посудой. Понятие «счастье» в представлениях кочевников было тесно связано и с мастью животных. Определены благоприятные и несчастливые масти домашних животных.

### Заключение

Основное занятие кочевников Внутренней Азии — скотоводство — представляет собой систему знаний и практик, своей сложностью не уступающей разным системам земледелия. Основу скотоводческих практик, безусловно, составляют знания кочевников о ресурсах пастбищ в разное время года для разных видов скота, особенностях кормовой базы, изменениях погоды. Не менее важным является комплекс магических знаний, действий и предметов, направленных на защиту домашних животных от заболеваний, хищников, воров; стимулирующих размножение животных и обеспечивающих их плодovitость. Проведенное исследование показывает, насколько уязвимым было традиционное занятие кочевников — скотоводство. Успешная деятельность по разведению и содержанию скота могла осуществиться только при соблюдении множества условий рационального характера и благоприятном сочетании их с опытом мифологического, символического освоения природного окружения.

### Полевые материалы авторов

ПМА: Басхаева — Информант Басхаева Д. В., 1931 г. р., буура, Эхирит-Булагатский район Иркутской области (2003).

ПМА: Цэрэнханд — Информант Цэрэнханд Г., профессор, Институт истории и этнографии АН Монголии (ШУА Түүх, угсаатны зүйн хүрэлэн). Улан-Батор, 2012.

### Литература

Алексеев 1984 — Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.  
Аюуш 2011 — Аюуш Ц. 1978 онд Увс, Ховд аймагт ажилласан угсаатны зүйн хээрийн судалгааны тайлан, эх хэрэглэгдэхүүн // Монголын угсаатны зүй хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн (1977–1978). (= Отчет и материалы полевого этнографического исследования, проведенного в 1978 г. в Уб-

су-нурском и Кобдоском аймаках // Материалы монгольских полевых этнографических исследований (1977–1978 гг.)) Т. IV. Улаанбаатар, 2011. Т. 229–331.

Бакаева 2018 — Бакаева Э. П. Курган Чиндэрта, где кремировали калмыцкого хана: место поклонения и магического лечения скота при эпизоотиях // Монголоведение (Монгол судлал). 2018. № 13. С. 4–21. DOI: 10.22162/2500-1523-2018-13-4-21.

БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 1. М.: Academia, 2001. 488 с.

Басилов 1992 — Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.

Бутанаев 1996 — Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1996. 224 с.

- Бутанаев, Монгуш 2005 — *Бутанаев В. Я, Монгуш Ч. В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хак. гос. ун-та. 2005. 196 с.
- Вяткина 1960 — *Вяткина К. В.* Монголы МНР (материалы историко-этнографической экспедиции АН СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.). Восточно-азиатский этнографический сборник. М.; Л.: Наука, 1960. С. 159–269.
- Галданова 1987 — *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 114 с.
- Галданова 1992 — *Галданова Г. Р.* Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки. Новосибирск: Наука, 1992. 172 с.
- Дугаров 1991 — *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят) М.: Наука, 1991. 298 с.
- Дыренкова 1927 — *Дыренкова Н. П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник музея антропологии и этнографии. Вып. 6. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. С. 63–78
- Крадин 2016 — *Крадин Н. Н.* Процессы трансформации скотоводческого хозяйства в Туве и Забайкалье на рубеже XX–XXI вв. // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 8–27.
- Лхагвасвурэн 2013 — *Лхагвасвурэн И.* Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2013. 176 с.
- Михайлов 2005 — *Михайлов В. А.* Традиционные занятия бурят. Животноводство, земледелие (XVII – начало XX в.). Улан-Удэ: Рес. тип., 2005. 274 с.
- Монгол улсын 2012 — Монгол улсын угсаатны зүй (Ойрадын угсаатны зүй. XIX–XX зууны заг үе) (= Этнография Монголии (Ойратская этнография. XIX–XX вв.)). II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. 531 т.
- Мэрдыеев 1928 — *Мэрдыеев Р.С.* Изделия из шерсти и волоса в Аларском аймаке / Бурятияведение. № I–III (V–VII). Верхнеудинск: Буручком и БМ НО им. Д. Банзарова, 1928. С. 139–149.
- Нанзатов, Содномпилова 2005 — *Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М.* Байтог: «Баруун буураһууд». Исследования локальной группы бурят // Народы и культуры Северной Азии. Материалы и исследования 2004 г. Иркутск: Радиан, 2005. С. 47–64.
- Нанзатов, Содномпилова 2007 — *Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М.* Монголия от Убэрхангая до Хубсугула. Маршрут летней экспедиции 2007 // Культурное наследие Центральной Азии. Полевые исследования 2007 г. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2007. С. 25–67.
- Окладников 1955 — *Окладников А. П.* Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 432 с.
- Петри 1924 — *Петри Б. Э.* Элементы родовой связи у северных бурят // Сибирская живая старина. Вып. 2. Иркутск: Первая Гостипография, 1924. С. 98–126
- Радлов 1989 — *Радлов В. В.* Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.
- Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Моск.тип. № 2, 1993. 736 с.
- Содномпилова 2009 — *Содномпилова М. М.* Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Содномпилова, Нанзатов 2014 — *Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З.* Зөв зүс или «правильная» масть лошади в коневодческой культуре монгольских народов: символика масти // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2014. № 3 (15). С. 100–116.
- Содномпилова 2019 — *Содномпилова М. М.* Между медициной и магией: практики народной медицины в культуре монгольских народов (XVII–XIX вв.). М: Вост. лит., 2019. 205 с.
- Тангад 2014 — *Тангад Д.* Монгольская народная игра «цагаан мод хаях» // Монголын угсаатны зүйн судалгаа. Т. V. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2014. С. 86–94.
- Хангалов 1959 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. II. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. 443 с.
- Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985 — *Хайдав Ц., Алтанчимэг Б., Варламова Т. С.* Лекарственные растения в монгольской медицине. Улан-Батор: Госиздательство, 1985. 390 с.
- Цэрэнханд 1993 — *Цэрэнханд Г.* Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1993. С. 27–36.
- Черемисов 1973 — *Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. Сост. К. М. Черемисов. М.: Сов. энц., 1973. 803 с.
- Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 194 с.

Якутские мифы 2004 — Якутские мифы / сост. Н. А. Алексеев. Новосибирск: Наука, 2004. 451 с.

Sinor 1990 — Sinor D. The Kembridge History of Early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. 494 p.

#### Authors' Field Data

Informant: D. Baskhaeva, b. 1931, Buura clan, Ekhirit-Bulagatsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2003. (In Bur. and Russ.)

Informant: G. Tserenkhand, Professor, Institute of History and Ethnography, Mongolian Academy of Sciences. Rec. in Ulaanbaatar, 2012. (In Mong.)

#### References

- [Buryat-Russian Dictionary]. K. M. Cheremisov (comp.). Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1973. 803 p. (In Bur. and Russ.)
- [Ethnography of Mongolia]. Vol. 2: Oirat Ethnography, 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries. Ulaanbaatar: Monsudar, 2012. 531 p. (In Mong.)
- [Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary]. In 4 vols. G. Ts. Pyurbeev (ed.). Vol. 1. Moscow: Academia, 2001. 488 p. (In Mong. and Russ.)
- [Yakut Myths]. N. A. Alekseev (comp.). Novosibirsk: Nauka, 2004. 451 p. (In Russ.)
- Alekseev N. A. [Shamanism of Siberian Turks]. Novosibirsk: Nauka, 1984. 232 p. (In Russ.)
- Ayuush Ts. The 1978 ethnographic survey ofUvs and Khovd Provinces: report and related materials. In: [1977–1978 Ethnographic Surveys of Mongolia: Collected Materials]. Vol. IV. Ulaanbaatar, 2011. Pp. 229–331. (In Mong.)
- Bakaeva E. P. Mound Chinderta, the cremation site of the last Kalmyk khan: a place of worship and treatment of epizootic diseases. *Mongolian Studies*. 2018. Vol. 13. No. 2. Pp. 4–21. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2018-13-4-21
- Basilov V. N. [Shamanism of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka, 1992. 328 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya, Mongush Ch. V. [Sayan Turks: Archaic Customs and Rites]. Abakan: Khakas State University, 2005. 196 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. [The Khakas People: Traditional Culture and Everyday Life]. Abakan: Khakas Book Publ., 1996. 224 p. (In Russ.)
- Dugarov D. S. [Historical Roots of White Shamanism: a case Study of Buryat Ritual Folklore]. Moscow: Nauka, 1991. 298 p. (In Russ.)
- Dyrenkova N. P. Altaians and Teleuts: cult of fire revisited. In: [Museum of Anthropology and Ethnography: Collected Papers]. Vol. 6. Leningrad, 1927. Pp. 63–78. (In Russ.)
- Erdenebold L. [Traditional Beliefs of Oirat Mongols: Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2012. 194 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Pre-Lamaist Beliefs of Buryats]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 114 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Zakamensk Buryats: Historical and Ethnographic Essays]. Novosibirsk: Nauka, 1992. 172 p. (In Russ.)
- Khangalov M. N. [Collected Works]. Vol. II. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1959. 443 p. (In Russ.)
- Khaydav Ts., Altanchimeg B., Varlamova T. S. [Medicinal Herbs in Mongolian Medicine]. Ulaanbaatar, 1985. 390 p. (In Mong.)
- Kradin N. N. The transformations of pastoral economy in Tuva and Zabaikalie Region at the turn of the 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2016. No. 2. Pp. 8–27. (In Russ.)
- Lkhagvasvuren I. [The Altai Uriankhai: Historical and Ethnographic Essays, Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2013. 176 p. (In Russ.)
- Merdygeev R. S. Woolen products of Alarsky District. *Buryatievedenie*. 1928. No. I–III (V–VII). Pp. 139–149. (In Russ.)
- Mikhaylov V. A. [Traditional Occupations of Buryats: Livestock Breeding and Crop Husbandry, 17<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries]. Ulan-Ude: Respublikanskaya Tipografiya, 2005. 274 p. (In Russ.)
- Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. Baytog: ‘Baruun Buurayud’ (a case study of one local Buryat group). In: [Peoples and Cultures of North Asia: 2004 Materials and Studies]. Irkutsk: Radian, 2005. Pp. 47–64. (In Russ.)
- Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. Mongolia from Övörkhangai to Khövsgöl: route of the 2007 summer expedition. In: [Cultural Heritage of Central Asia: 2007 Field Studies]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2007. Pp. 25–67. (In Russ.)
- Okladnikov A. P. Pre-Russian Yakutia. In: [History of the Yakut ASSR]. Vol. 1. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1955. 432 p. (In Russ.)
- Petri B. E. Northern Buryats: elements of kinship. *Sibirskaya zhivaya starina*. 1924. No. 2. Pp. 98–126. (In Russ.)



- Radlov V. V. [From Siberia: Diary Notes]. Moscow: Nauka. 1989. 749 p. (In Russ.)
- Seroshevsky V. L. [The Yakuts: an Ethnographic Study]. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Moskovskaya Tipografiya No. 2, 1993. 736 p. (In Russ.)
- Sinor D. The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. 494 p. (In Eng.)
- Sodnompilova M. M. [Between Medicine and Magic: Folk Medicine Practices in Mongolic Cultures, 17<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2019. 205 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. [Mongolic Peoples: the World in Traditional Worldviews and Practical Activities]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2009. 366 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. *Zov zus* or 'right' horse paint in the horse-breeding culture of the Mongolian peoples: horse paint symbolism. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*. 2014. No. 3 (15). Pp. 100–116. (In Russ.)
- Tangad D. *Tsagaan mod khayakh*: a Mongolian folk game. In: [Studies in Mongolian Ethnography]. Vol. V. Ulaanbaatar: Mönkhilyn Üseg, 2014. Pp. 86–94. (In Mong.)
- Tserenkhand G. Traditions of the Mongolian nomadic camp. In: [Economy and Material Culture of Turko-Mongols: Glimpses of History]. Novosibirsk: Nauka, 1993. Pp. 27–36. (In Russ.)
- Vyatkina K. V. Mongols of the Mongolian People's Republic: materials collected by the 1948–1949 historical and ethnographic expedition of the Soviet Academy of Sciences and Science Committee of the MPR. In: [East Asian Ethnographic Collection]. Moscow; Leningrad, 1960. Pp. 159–269. (In Russ.).

