



УДК 314. 122. 62

DOI 10.22162/2500-1523-2019-3-465-478

Представления о зарождении жизни и ее качестве в мировоззрении монгольских народов

Марина Михайловна Содномпилова¹, Элеонора Аллековна Неманова²

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
ORCID: 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

² Восточно-Сибирский государственный институт культуры (д. 1, ул. Терешковой, 670031 Улан-Удэ, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, доцент
ORCID: 0000-0002-5784-0161. E-mail: elnem@inbox.ru

Аннотация. *Цель* — изучение проблемы восприятия и понимания процессов зарождения жизни, истоков ее возникновения в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских кочевников Внутренней Азии. *Методы.* Исследование опирается на сравнительно-исторический, сравнительно-типологический методы исследования, метод интерпретации культурных феноменов. Воспроизводство рода — основная задача социума, и все действия, направленные на ее реализацию, уже заложены в свадебной обрядности, в ежегодных общественных молениях. Испрашивание же души ребенка как частный обряд проводился только в том случае, если задача продолжения рода не выполнялась. В этой связи выявление потенциальных источников витальности, способных передать ее людям, представляется актуальным. Не менее важно и то, каким образом влияют те или иные «источники жизни» на качество жизни своего «подопечного». *Результаты.* Подателями души будущего ребенка выступали многочисленные божества, почитаемые объекты окружающей природы, покровители животных, птиц и даже пресмыкающихся. *Выводы.* В зависимости от того, кто даровал душу будущему ребенку, зависела продолжительность жизни человека и ее качество.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, традиционное мировоззрение тюрко-монгольских народов, репродуктивная культура, жизнь

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00120 «Традиционные медицинские знания монгольских народов в ретроспективе и в будущем».

Для цитирования: Содномпилова М. М., Неманова Э. А. Представления о зарождении жизни и ее качестве в мировоззрении монгольских народов. Монголоведение. 2019;(3): 465-478. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-465-478.

UDC 314. 122. 62

DOI 10.22162/2500-1523-2019-3-465-478

Worldview of Mongolic Peoples: Representations of the Beginnings of Human Life and Its Prospective Quality

Marina M. Sodnompilova¹, Eleonora A. Nemanova²

¹ 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

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

² East-Siberian State Institute of Culture (1, Tereshkova St., Ulan-Ude 670031, Russian Federation)

Cand.Sc. (History), Associate Professor

ORCID: 0000-0002-5784-0161. E-mail: elnem@inbox.ru

Abstract. *Goals.* The work aims to examine the issues of perception and understanding of processes characterizing the beginnings of human life, its sources in the traditional worldview of Inner Asian Turko-Mongolic nomads. *Methods.* The study employs the comparative historical and comparative typological research methods; a method of interpreting cultural phenomena is also made use of. Reproduction of life is a primary task of society, and all related actions are actually manifested in wedding rites, in annual public prayers. The begging for soul ritual would be held only after other repeated reproduction efforts failed. In this case, the identification of potential sources of vitality that could convey the latter to the couple seems relevant (and instrumental) enough. No less important is how certain 'sources of life' tend to influence the quality of life of their 'ward'. *Results.* Multiple deities, revered objects of the surrounding nature, patrons of animals, birds and even reptiles would act as bearers of the soul of the to-be-born child. *Conclusions.* The individual life expectancy and quality were believed to depend on who would grant the soul to the child.

Keywords: Inner Asia, traditional worldviews of Turko-Mongolic peoples, reproductive culture, life

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 19-09-00120 'Traditional Medical Knowledge of the Mongolian Peoples in Retrospect and in the Future'.

For citation: Sodnompilova M. M., Nemanova E. A. Worldview of Mongolic Peoples: Representations of the Beginnings of Human Life and Its Prospective Quality. *Mongolian Studies*. 2019;(3): 465-478. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-465-478.

Введение

В традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов высшей ценностью является жизнь и обеспечение ее непрерывности от предков к потомкам. Значительная часть религиозных практик была направлена на поддержание жизни человека и ее воспроизводство: ключевые позиции в культовой системе занимают обряды жизненного цикла, практики народной медицины. Рождение детей — это один из самых важных этапов в жизни женщины, с которым осуществляется очередной этап социализации женщины в обществе — как в роду мужа, так и в роду ее родителей. Период жизни женщины, связанный с рождением ребенка, проблема бездетности и способы ее преодоления являются темами, которые неизбежно рассматривались учеными, исследовавшими обряды жизненного цикла тюрко-монгольских народов.

Все этапы процесса появления новой жизни от зачатия до родов являются частью репродуктивной культуры. Родильная и детская обрядность, с одной стороны, не входила, как правило, в сферу интересов мужчин-исследователей XVIII–XX вв.; с другой стороны, эта сугубо женская сфера, полная предрассудков и страхов, была чрезвычайно закрытой [Манжигеев 1960: 54], и ее редко обсуждали даже с исследователями-женщинами, которые активно приступили к сбору материалов по родильной и детской обрядности монгольских народов лишь с середины XX в. Об отсутствии подробных исследований, в частности женской сферы у бурят, писала К. Д. Басаева [Басаева 1980].

Как правило, изучение культуры репродуктивного поведения у тюрко-монгольских народов осуществлялось в рамках историко-этнографических исследований, посвященных отдельным этническим группам. Для отечественных этнографов такой важный этап в жизни женщины как беременность и роды обычно представляется частью традиционно выделяемого раздела «обряды детства» / «обряды, связанные с рождением ребенка». Так, например, Г. Р. Галданова предоставляет краткое описание процесса родов в контексте анализа обрядов детства у закаменских бурят в историко-этнографическом очерке «Закаменские буряты» [Галданова 1992]. Аналогичным образом встроено описание процесса родов женщины в исследовании Л. Линховойна, А. Г. Гомбожапова, М. М. Батмаева [Линховойн 1972; Гомбожапов 2006; Батмаев 2008].

В. Я Бутанаев рассматривает особенности репродуктивной культуры хакасов в ряде своих монографий, в частности, в разделе «Основы семейно-бытовой обрядности» из книги «Этническая культура хакасов» [Бутанаев 1998].

Более глубокие исследования репродуктивной культуры, в частности семиотический аспект родильной обрядности, были проведены Д. Б. Батоевой [Батоева и др. 2002]. Автор уделяет особое внимание значению ритуала в жизни женщины и трансформации ее социального статуса, связанного с ее замужеством, беременностью и родами. Ритуальному аспекту периода беременности и родов посвящен один из разделов монографии М. В. Хандагуровой [Хандагурова 2008]. Всесторонний анализ репродуктивной культуры калмыков выполнен Т. И. Шараевой [Шараева 2011].

Материалы и обсуждение

В системе репродуктивной культуры кочевников важное место занимают воззрения о зарождении жизни и тесно связанные с ними представления о качестве жизни человека. Исследованию этих проблем посвящается данная работа,

В исследовании проблем восприятия и понимания процессов зарождения и появления жизни, особый интерес представляют воззрения бурят о зарождении живых существ, записанные М. Н. Хангаловым в среде унгинских бурят. Эти воззрения отражают примитивное понимание живой природы. Буряты-шаманисты, ориентируясь на среду обитания живых существ, полагали, что на свете существуют разные виды рождений. Это мясное рождение, к которому относятся люди и животные, рождающиеся живыми; костяное рождение, к которому относятся птицы, несущие яйца; рыбы, выходящие из икры, имеют водяное рождение; жировое рождение обеспечивает возникновение червей, появляющиеся в мясе от мух; травяное рождение объясняет появление большинства насекомых из травы; муравьи имеют земляное рождение [Хангалов 1959: 219].

Более близкими к реальности выглядят представления о процессе зарождения жизни у животных, в том числе и у людей. В мировоззрении монгольских народов зарождение жизни понималось как следствие слияния отцовского семени, материнской крови и нематериального компонента — души. Атлас тибетской

медицины, разносторонне трактующий тему человека, объясняет процесс зарождения новой жизни как слияние/схватывание трех важнейших элементов — материнской крови, отцовской спермы и души умершего, находящейся в «загурди» (промежуточной сфере между концом прежней жизни и началом новой) [Герасимова 1986: 58]. Сходным образом понималось зарождение жизни и в мировоззрении монгольских народов добуддийского периода.

Были распространены представления и о сверхъестественном зачатии, если речь шла о рождении неординарных людей — великих богатырей, родоначальников племен, известных шаманов. В этом случае беременность наступала от проглоченной градинки, цветка, сияния света, который проникал в чрево женщины, удара хвоста рыбы (налима, тайменя) и т. д. Однако даже если сверхъестественное зачатие имело место, рождение ребенка у простой земной женщины не могло состояться без физиологического акта между мужчиной и женщиной. В предании, которое приводит Ц. Жамцарано, девушка, забеременевшая от божества, не могла родить ребенка. Ей на помощь пришел табунщик, который пас лошадей неподалеку и услышал ее стоны. «Божественный мальчик родился, ибо ждал, чтобы был исполнен человеческий обычай» [Жамцарано 2001: 74].

Традиционное сознание полагало, что для появления новой жизни соединения в браке людей недостаточно. В этом процессе брак физиологический хотя и необходим, но малозначим, и для рождения ребенка требуется участие неких сверхъестественных сил, к которым обращались с просьбами, молитвами, подношениями о даровании души ребенка. В монгольской традиции представления о душе связывались с понятием *сульдэ*, ойратской — *кишиг*, в тюркской — с понятием *кут*.

Воспроизводство рода — основная задача социума, и, как справедливо отмечает Д. Б. Батоева, все действия с ней уже заложены в свадебной обрядности, в ежегодных общественных молениях. Испрашивание же *сульдэ* ребенка как частный обряд проводился только в том случае, если задача продолжения рода не выполнялась [Батоева и др. 2002: 13].

Во время свадебных церемоний с просьбой о даровании потомства кочевники обращались к сверхъестественным существам разного уровня — это были высшие божества, небо, солнце и луна,

предки в лице духов-покровителей родной местности, огонь домашнего очага. Особый обряд испрашивания сульдэ ребенка, если на протяжении длительного времени в семье не появлялись дети, мог быть адресован, согласно верованиям, другим хранителям жизненной субстанции, например священным объектам природы (пещерам, деревьям, камням). Не все, к кому обращались бездетные семьи, даровали им души детей. Некоторые божества и духи, чей гнев вызвали просители, наказывали их бесплодием, и только в исключительных случаях вербальное искусство и сила убеждения шаманов, посредников между людьми и божествами, выправляли ситуацию. Некоторые отчаявшиеся семьи, в конце концов, вынуждены были обращаться за душой ребенка к необычным «источникам жизни», например, покровителям животных, птиц и пресмыкающихся.

Каждая местность в пространстве, освоенном кочевниками, находится, согласно представлениям древних, под покровительством своего духа-хозяина, в честь которого оформляется на возвышенности сакральный объект в форме каменной насыпи, деревьев, коновязи, называемый *обо* (монг.), *ова* (ойр.) или *бариса* (бур.). Духами-хозяевами местностей, как правило, выступали предки этнических групп, расселившихся на данной территории, в функции которых входило покровительство родичам, магическая защита родовых территорий от посягательств злых духов и чужеродцев.

На территориях распространения буддизма, родовые культы предков были ассимилированы буддийской церковью — их заменил культ обо, обряды совершались по буддийскому ритуалу [Галданова 1983: 145]. Тем не менее прежние функции сакральных центров сохранились: в частности, к хозяевам местности продолжали обращаться с просьбой даровать детей [Батоева и др. 2002: 26].

Почитаемым божеством в среде монгольских народов выступает Сагаан Убгэн (Белый старец). Его известность обеспечивалась широтой его сакральных функций: он хранитель жизни и долголетия, благоденствия и плодовитости всех живых существ. В среде ойратов Сагаан Убгэн почитался как хозяин всей земли и воды, хозяин дождя, покровитель отдельных людей и всего народа [Бакаева 1998: 85]. Образ Белого старца у калмыков совпадает с образом калмыцкого духа-творца Заячи — подателя жизненной субстанции, равного по функциям богине чадородия тюрков Умай, якутской богине-Айыысыт [Шараева 2011: 26].

Бурятами Сагаан Убгэн почитался как семейно-родовой покровитель. Мотивация проведения обрядов его почитания у бурят, наводит на мысль, что Сагаан Убгэн выступал в большей степени в роли сурового, карающего за проступки божества. Окказиональные обряды, посвященные Белому старцу, носили характер умиловительных и совершались тункинскими и хоринскими бурятами в случае распространения эпидемических заболеваний среди людей (красная и черная оспа), падеже домашнего скота. Основная цель Белого старца заключается в покровительстве, дарующем долголетие и плодородие. «Средством» достижения цели является наложение наказания. В качестве основного вида наказания выступает болезнь (бесплодие) как выражение отрицательного отношения Белого старца, которое провоцируется самими людьми различными нарушениями или ошибочными действиями [Неманова 2019: 248]. В случае же «правильного» поведения людей Сагаан Убгэн дарует им плодovitость и долголетие.

На территории этнической Бурятии и Монголии известно множество святых мест, где традиционно люди молятся о ниспослании им детей. Самые популярные места — это знаменитые и малоизвестные пещеры. Наиболее известными являются пещера *хумэ-шулуун* на острове Ольхон, в которой согласно верованиям бурят проживает грозное божество острова Хан-Хото-баабай; пещера Даян-Дээрх на севере Монголии; пещера Эхын умай на горе Алхане в Забайкальском крае; пещера, расположенная в системе религиозного комплекса Товхон в Монголии. В окрестностях г. Улан-Батора большой популярностью пользуется каменная фигура, называемая Эйч-хад. К этому камню обращаются с просьбами о финансовом благополучии и о даровании потомства. В число уже известных мест сегодня включаются новые: например, недавно открытое в Баргузинском районе Бурятии изображение Янжимы. К ней обращаются бездетные пары, принося на место поклонения разные детские вещи — одежду, игрушки. Желаящие стать родителями могут взять себе любой из этих предметов в качестве талисмана, который поможет осуществиться мечте.

У бурят Иркутской области популярным является моление шаманке Аляя-тоодэй — духу-хозяйке местности Нагалык, которая не только дарует детей бездетным парам, но и оберегает жизнь и здо-

ровые беременных женщин и их еще не родившихся детей. Многие женщины перед родами стараются совершить умиловительный обряд Аляа-тоодэй.

С просьбой даровать душу ребенка буряты нередко обращались к деревьям: закаменские и тункинские буряты молились лиственнице, хоринские буряты — березе. Эти обычаи — отголоски представлений о перерождении умерших в деревья, о существовании родовых деревьев — широко распространены в культурах народов Сибири.

В погребальных традициях бурят фиксируются примеры, когда на месте захоронения шаманов вырастали деревья. Если дерево погибало (засыхало, сгорало в пожаре), говорили, что потомки шамана будут недолговечными, жить плохо [Галданова 1987: 51]. Существовали подобные традиции и в якутской культуре, о чем свидетельствуют фольклорные и этнографические материалы: бездетные пары просили душу у старых почитаемых деревьев. Такие деревья назывались «оруктаах мас» (дерево со сросшейся в виде копы кроной). Не все деревья с такой кроной имели душу ребенка. Часть оруков бывает пустой [Якутские мифы 2004: 305].

В одном из преданий о дереве «оруктаах мас» говорится, что шаманка, умирая, предсказывала свое будущее рождение следующим образом: «Около моей могилы появится на дереве орук. Если туда придет женщина, ни разу не рожавшая... ляжет навзничь, то тогда сверху спустится паук. Если она его съест, то забеременеет и родит ребенка. Если тот ребенок будет девочкой, то это будет мое второе рождение» [Якутские мифы 2004: 305]. Согласно верованиям якутов, душу ребенка могли даровать также покровитель собак *Ыт Айыыһыт*, дух покровитель и предок орлов — *Хотой Айыы* [Алексеев 1980: 128].

Предбайкальские буряты просили детей у божества-покровителя змей Могой-хана. Обряды этому божеству проводились шаманом Г. А. Алтаевым в с. Байтог Эхирит-Булагатского района Иркутской области в начале 2000-х [ПМА 2004]. Очевидно, змеи как существа, связывавшиеся в традиционных представлениях с землей, ее плодородной силой, могли стимулировать плодородность женщины. Древние представления о земле-матери долгое время сохранялись у предбайкальских бурят, у которых проводился обряд почитания земли еще в начале XX в. [Галданова 1987: 27].

Обряд испрашивания души представлял собой не только молитвы-обращения и жертвоприношения к сверхъестественным силам природы, но и включал процесс поглощения женщиной атрибута, символизировавшего душу. Просительница должна была съесть или выпить что-либо: священная пещера даровала сульдэ в виде камешка, кусочка породы, которые женщина должна была съесть; когда за душой младенца обращались с молитвами к дереву, ожидали, что с него упадет червячок, паук, листик или хвоинка; пили воду священных источников и обтирали водой тело. В мифах женщина съедала градинку, цветок, ягоды. В буддийских религиозных практиках в целях обеспечения благодати на рождение детей совершали ритуал, посвященный Падма-Самбхаве, в котором также подразумевалось проглатывание необходимого для наступления беременности предмета: из чистой бумаги вырезали изображение ребенка и давали проглотить его родителям.

Душа входила в женщину извне: в монгольских языках сохранилось выражение «сульдэ шингэхэ», где слово *шингэхэ* означает «впитываться» [Галданова 1987: 49]. Это выражение в большей степени относится к другой форме надления бездетной женщины душой ребенка — по завершении обряда женщина могла почувствовать легкое дуновение ветра в темя [Романова 1997: 174].

В монгольской генеалогической мифологии источником зарождения жизни выступал свет. Прародительница Чингисхана Алан-Гоа ощущала, что в ее чрево проникает волшебный свет, сияние. От солнечного луча, в который воплотился Буха-нойон — предок и покровитель булагатов, одного из крупнейших бурятских племен, понесла Будан-хатан [Батоева и др. 2002: 34]. Сюжеты этих мифов вторят традиционным представлениям, согласно которым «жизненное начало» дарит солнце, и с этого момента якобы начинается зачатие, жизнь [Галданова 1987: 42].

Итак, подателями души будущего ребенка могли быть многочисленные божества, почитаемые объекты окружающей природы, покровители животных и птиц. В зависимости от того, кто даровал душу будущему ребенку, зависела продолжительность его жизни и ее качество.

Дети, появившиеся в результате специальных обрядов, адресованных тем или иным «источникам жизни», могут быть крепкими,

здоровыми, жить долго или, наоборот, слишком уязвимыми, болезненными и недолговечными. Дети, вымоленные у вечных, могущественных с точки зрения традиционного мировоззрения, подателей жизни, вероятно, считались крепкими и имели долгий век. В число таких подателей жизни, очевидно, входили верховные божества, небесные светила, огонь, к которым общество ежегодно обращалось на общественных молениях-жертвоприношениях, при совершении свадебных обрядов. Другие «источники жизни», например деревья, были более уязвимы.

Многочисленные сведения о шаманах и их потомках в культуре тюрко-монгольских народов Сибири показывают, что будущее потомков шамана зависело от состояния дерева, выросшего на его могиле, или дерева, в который помещали прах шамана. Эти сведения подтверждаются также в воззрениях якутов, считавших, что ребенок, дарованный деревом с разросшейся вершиной, отличался хилостью и болезненностью [Слепцов 1989: 88].

Известно и противоположное мнение. Оно относится к предку одного из крупнейших якутских родов — кангаласцев. Согласно генеалогическим преданиям, предком этого племени считалось дерево с оруком, и вопреки утверждениям, зафиксированным П. А. Слепцовым, в предании кангаласцев говорится, что дерево с оруком дарует ребенка, который не умрет в детстве [Якутские мифы 2004: 347], иными словами крепкого и здорового. Якутский фольклор в отношении детей, дарованных старыми деревьями, даже содержит сведения, касающиеся их потомства. Считается, например, что «потомство такого ребенка при сильном ветре заикается, а сидя, качивает головой» [Якутские мифы 2004: 305]. В предании также подчеркивается, что если и дерево не даст душу ребенка женщине-просительнице, то она останется бесплодной до конца жизни [Якутские мифы 2004: 347].

Интересная интерпретация качества жизни человека и его характера в связи с происхождением его души, обнаруживается у бурят. По представлениям бурят иногда на земле рождаются люди с душой тэнгэри, который сам в это время спит, а его душа блуждает по свету. Если это душа западного тэнгэри, то человек будет хорошим, добрым, умным, помогающим людям. Такой человек болеет так же, как и люди. Если на земле переродится душа восточного тэнгэри,

то это будет плохой человек, который будет стараться делать зло людям. Этот человек никогда не болеет и не кашляет, потому что он душа восточного тэнгэрина, а все болезни бывают от них. Продолжительность жизни человека, являющегося воплощением души тэнгэрина, зависела от того, как давно спит тэнгэри. Если он уснул недавно, то человек проживет долгую жизнь, а если он готов проснуться, то жизнь человека будет недолгой [Хангалов 1959: 224].

О качестве и продолжительности жизни человека судили по ряду признаков, маркирующих этапы его взросления. «Если у новорожденного ребенка сначала вырастут нижние зубы, это хорошо, а если верхние — худо: родители будут жить несчастливо и ребенок будет несчастливый» [Хангалов 1959: 59].

Заключение

Подателями души будущего ребенка могли быть многочисленные божества, почитаемые объекты окружающей природы, покровители животных, птиц и даже пресмыкающихся. В зависимости от того, кто даровал душу будущему ребенку, зависела продолжительность его жизни и ее качество.

Источники

ПМА 2004 — Полевые материалы автора: Информант Басхаев Г. В. 1931 г. р., буровский род, с. Байтог Иркутской области. 2004 г.

Sources

Author's field data: Informant: Baskhaev G. V., b. 1931, Burovsky clan, Baytog village, Irkutsk Oblast. 2004.

Литература

- Алексеев 1980 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 315 с.
- Бакаева 1998 — *Бакаева Э. П.* Белый старец: особенности мифологических характеристик у калмыков // Теегин герл. 1998. № 6. С. 82–85.
- Басаева 1980 — *Басаева К. Д.* Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX века. Новосибирск: Наука, 1980. 223 с.
- Батмаев 2008 — *Батмаев М. М.* Семья и брак в традициях калмыков. Элиста: Герел, 2008. 254 с.

- Батоева и др. 2002 — *Батоева Д. Б., Галданова Г. Р., Николаева Д. А., Скрынникова Т. Д.* Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Восточная литература, 2002. 222 с.
- Бутанаев 1998 — *Бутанаев В. Я.* Этническая культура хакасов. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 1998. 352 с.
- Галданова 1983 — *Галданова Г. Р.* Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Герасимова К. М., Дашиев Д. Б., Митупов Г. Ц. Новосибирск: Наука, 1983. 233 с.
- Галданова 1987 — *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.
- Галданова 1992 — *Галданова Г. Р.* Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки (Вторая половина XIX – первая половина XX в.). Новосибирск: Наука, 1992. 172 с.
- Герасимова 1986 — *Герасимова К. М.* О структуре традиционной духовной культуры по материалам тибетских медицинских источников. // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1986. С. 30–68.
- Гомбожапов 2006 — *Гомбожапов А. Г.* Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX–XX в. Новосибирск: Наука. 2006. 184 с.
- Жамцарано 2001 — *Жамцарано Ц.* Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 380 с.
- Линховоин 1972 — *Линховоин Л.* Заметки о дореволюционном быте бурят. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1972. 100 с.
- Манжигеев 1960 — *Манжигеев И. М.* Янгутский бурятский род (опыт историко-этнографического исследования). Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 1960. 230 с.
- Неманова 2019 — *Неманова Э. А.* Обрядовый текст и контекст культа Белого старца в культуре монголоязычных народов // *Oriental Studies*. 2019. Вып. 2. С. 245–254.
- Романова 1997 — *Романова Е. Н.* Люди солнечных лучей с поводами за спиной (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М: Координационно-методический центр ИЭиА РАН. 1997. 200 с.
- Слепцов 1989 — *Слепцов П. А.* Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX – начало XX в.). Якутск: Якутское кн. изд-во, 1989. 158 с.
- Хангалов 1959 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. II. Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 1959. 443 с.
- Хандагурова 2008 — *Хандагурова М. В.* Обрядность кудинских и верхоленских бурят во второй половине XX в. (бассейнов верхнего и среднего течения рек: Куда, Мурино и Каменка). Иркутск: Амтера, 2008. 267 с.

- Шараева 2011 — *Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла калмыков XIX – начала XXI в. Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2011. 218 с.
- Якутские мифы 2004 — Якутские мифы / сост. Н.А. Алексеев. Новосибирск, 2004. 451 с.

References

- [Lamaism in Buryatia: 18th – Early 20th Centuries. Structure and Social Role of the Cult System]. Galdanova G. R. et al. Novosibirsk: Nauka, 1983. 233 p. (In Russ.)
- [Yakut Myths]. N. A. Alekseev (comp.). Novosibirsk, 2004. 451 p. (In Russ.)
- Alekseev N. A. [Turkic Peoples of Siberia: Early Forms of Religion]. Novosibirsk: Nauka, 1980. 315 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. The White Old Man: specific mythological characteristics allotted by the Kalmyks. *Teegin gerl.* 1998. No. 6. Pp. 82–85. (In Russ.)
- Basaeva K. D. [The Buryats: Family and Marriage, Mid- to Late 19th – Early 20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1980. 223 p. (In Russ.)
- Batmaev M. M. [Kalmyk Traditions: Family and Marriage]. Elista: Gerel, 2008. 254 p. (In Russ.)
- Batoeva D. B., Galdanova G. R., Nikolayeva D. A., Skrynnikova T. D. [Rites in Buryat Traditional Culture]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 222 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. [Khakass Ethnic Culture]. Abakan: Khakass State University, 1998. 352 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Pre-Lamaist Beliefs of the Buryats]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 115 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Zakamensk Buryats: Historical and Ethnographic Essays (Mid- to Late 19th – Early to Mid-20th Centuries)]. Novosibirsk: Nauka, 1992. 172 p. (In Russ.)
- Gerasimova K. M. The structure of traditional spiritual culture revisited: a case study of Tibetan medicinal works. In: [Traditional Culture of Central Asian Peoples]. Novosibirsk: Nauka, 1986. Pp. 30–68. (In Russ.)
- Gombozhapov A. G. [Traditional Family and Clan Rites of the Aga Buryats: Late 19th – 20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 2006. 184 p. (In Russ.)
- Khandagurova M. V. [The Kuda and Upper Lena Buryats: Rites in the Mid- to Late 20th Century]. Irkutsk: Amtera, 2008. 267 p. (In Russ.)
- Khangelov M. N. [Collected Works]. Vol. 2. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1959. 443 p. (In Russ.)
- Linkhovoin L. [The Buryats: Notes on Pre-Revolutionary Life]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1972. 100 p. (In Russ.)
- Manzhigeyev I. M. [The Yangut Clan of Buryats: a Historical and Ethnographic Study]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1960. 230 p. (In Russ.)

- Nemanova E. A. A cult of the White Old Man in Mongolic cultures: the ritual text and context. *Oriental Studies*. 2019. No. 2. Pp. 245–254. (In Russ.)
- Romanova E. N. [People of Sun Rays with Reins Behind Their Backs: Fate in the Context of the Yakut Mythological-Ritualistic Tradition]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology of RAS, 1997. 200 p. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. [Life-Cycle Rites of the Kalmyks: 19th – Early 21st Centuries]. Elista: Dzhangar, 2011. 218 p. (In Russ.)
- Sleptsov P. A. [The Yakuts: Traditional Family and Rites, 19th – Early 20th Centuries]. Yakutsk: Yakutsk Book Publ., 1989. 158 p. (In Russ.)
- Zhamtsarano Ts. [Travel Notes: 1903 – 1907]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center, Siberian Branch of RAS, 2001. 380 p. (In Russ.)