

Мифологическая анатомия в контексте социального устройства кочевого социума (на примере тюркских и монгольских народов Внутренней Азии)

М. М. Содномпилова*

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Россия

Аннотация. Осмысливаются родство и свойство в контексте анатомических органов человеческого тела. Отмечается, что огромное значение антропоморфная модель имела в осмыслении мироустройства, структуры социума и его функционировании в культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. Исследуются значения и функции главным образом внутренних органов и биологических жидкостей человеческого организма в системе социальной структуры кочевого общества, взаимодействия его членов. Особо в данном контексте выделяется печень, которая обладает обширным перечнем значений социального характера в кочевой культуре.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, тюрко-монгольские народы, социум, антропоморфная модель, печень, кровь, жизненная субстанция.

Для цитирования: Содномпилова М. М. Мифологическая анатомия в контексте социального устройства кочевого социума (на примере тюркских и монгольских народов Внутренней Азии) // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2023. Т. 43. С. 109–124. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2023.45.109>

Mythological Anatomy in the Context of the Social Structure of a Nomadic Society (On the Example of the Turkic and Mongolian Peoples of Inner Asia)

M. M. Sodnompilova*

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS, Ulan-Ude, Russian Federation

Abstract. One of the reflections of the anthropomorphic model is the understanding of kinship in the context of the anatomical organs of the human body. The anthropomorphic model was of great importance in understanding the world order, the structure of society and its functioning in the culture of the Turkic and Mongolian peoples of Inner Asia. This paper aims to study the meaning and functions, mainly of the internal organs and biological fluids of the human body in the system of the social structure of a nomadic society and in the interaction of its members. The sources of the research were historical and ethnographic data published in the works of ethnographers, historians, linguists, as well as folklore and original field research materials. The social structure of the nomadic society was represented, first of all, through the “bone” version of the anthropomorphic model. Also, of importance in understanding the social structure of a nomadic community are blood, breast milk, liver. In the traditional worldview of the Turkic and Mongolic peoples, the liver was given the status of the main internal organ of the human body. Its size and color led the nomads to believe that the liver was a hematopoietic organ. In this regard, the liver was seen as the receptacle of the vital substance (kut) or soul. The liver was associated with manifestations of mental states (anger, grief, joy) and moral qualities (kindness and anger). Symbolic images of the liver and blood perform important functions of a marker of a related group on the maternal side, including mythical relatives in the form of animals. In the situation of ritual meals, which are part of the wedding ritual, the liver acted as a symbol of the twinning of the spouses. It should also be noted that the animal skeleton model was taken as a basis in the organization of the social hierarchy of the nomad society. In legends about the origins of individual communities (clans, tribes), the carcass of a sacrificial animal is often mentioned. This research made it possible to establish the functions and significance of symbolic images of the skeleton, internal organs and biological fluids of the human body as markers that determine the place of members of society in the structure of the social hierarchy. In addition, these images are an important tool in the social communication of nomads.

Keywords: Inner Asia, Turkic and Mongolian peoples, society, anthropomorphic model, liver, blood, vital substance.

For citation: Sodnompilova M. M. Mythological Anatomy in the Context of the Social Structure of a Nomadic Society (On the Example of the Turkic and Mongolian Peoples of Inner Asia) . *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2023, Vol. 45, pp. 109–124. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2023.45.109> (in Russ.)

*Полные сведения об авторе см. на последней странице статьи.

See the last page of the article for full author information.

Введение

В концептуальной картине мира тюрко-монгольских народов особое место занимает ее антропоморфная модель. В конструкции социума как реплике картины мира также присутствуют следы антропоморфной модели. Одним из отражений антропоморфной модели является осмысление родства в контексте анатомических органов человеческого тела. Этнографические материалы XIX – середины XX в., собранные у тюрко-монгольских народов Внутренней Азии, показывают, что образы частей тела человека, его внутренних органов, биологических жидкостей и обозначающие их термины являются одним из главных инструментов, обеспечивающих восприятие и понимание социального устройства общества. Феномену крови как константе человеческой культуры уделяли много внимания в отечественной и зарубежной науке [Савчук, 1995; Kováč, Podolinská, 2017; Пивоева, 2009]. В меньшей степени в контексте рассматриваемой проблемы привлекали внимание исследователей кости и внутренние органы человека. Социальный контекст анатомии человека в соматических представлениях русских затрагивался в исследованиях Н. Е. Мазаловой [2001]. Одной из известных работ, в которой анализируется роль костяка и внутренних органов в контексте «концепции жизни» в представлениях тюрков Южной Сибири, является трехтомный труд «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» [Традиционное мировоззрение ... , 1989; Сагалаев, Октябрьская, 1990]. Подробное исследование антропоморфной модели, выраженной костяком, было выполнено и автором [Содномпилова, Нанзатов, 2020].

Данная статья ставит своей целью исследование значения и функций главным образом внутренних органов и биологических жидкостей человеческого организма в восприятии и понимании социального устройства кочевого общества, их регулирующей роли во взаимодействии членов общества. В статье рассматриваются традиционные представления и обряды, сложившиеся до распространения в регионе буддизма, православия. Источниками исследования стали историко-этнографические данные, опубликованные в работах исследователей – этнографов, историков, лингвистов, фольклорные материалы, а также материалы полевых исследований авторов. В работе используются как общенаучные методы исследования (анализ, аналогия и др.), так и частнонаучный (историко-сравнительный).

Кости и кровь

И кости, и кровь в системе традиционных представлений тюрко-монгольских народов о жизни рассматривались какместилище жизненной энергии, воплощение души [Roux, 1963, p. 76–80; Викторова, 1980], что, в свою очередь, определяло и наличие особых душ в организме живого существа. Как пишет Б. Ринчен, тело человека (как и любого живого существа) обладает двумя душами – «душой мяса» и «душой кости», которые, очевидно, передаются от матери и отца, поскольку мать дает ребенку мясо, а отец – кости [Rintschen, 1959].

Восприятие кости и крови какместилища жизненной субстанции стало причиной сложения особой системы представлений и действий, связанных с добычей диких животных или забоем домашнего скота. Так, в частности, строго возбранялось проливать на землю кровь животных и ломать кости, хотя бы особенно значимые – череп и мозговые кости. Вера в жизненную потенцию костей

убитого зверя и стремление их сохранить в некоторых случаях обосновывали своеобразный порядок раздела добычи: «В прошлом якуты сохатину давали только тем, кто будет бережно относиться к костям» [Алексеев, 1980, с. 98]. К утрате души животного приводило и пролитие крови на землю. Монголы верили, что «пролитие на землю крови забитого животного подобно разрушению костей, ведет к прерыванию перерождения» [Викторова, 1980, с. 26].

Отсутствие крови у живых существ кочевники понимали как знак его принадлежности миру мертвых. Негативные ассоциации вызывали у некоторых тюрко-монгольских народов насекомые¹, в частности бабочки. «В Монгун-Тайгинском кожууне тувинцы верят, что если покойного обрядить в новую одежду, то он переродится в бабочку. Такое представление перекликается с общетувинским негативным отношением к бабочкам: “поймаешь, зарежешь – живой крови нет”, “труслив как бабочка”» [Кисель, 2009, с. 77]. Хакасы верили, что превращение душ умерших в ночную бабочку является последним звеном в цепи перерождений: «Поэтому ночные бабочки носят название узут хубаганы – т. е. мотыльки душ умерших людей. После гибели ночной бабочки душа совсем уничтожалась» [Бутанаев, Монгуш, 2005, с. 137].

В традиционном социальном устройстве общества тюрко-монгольских народов Внутренней Азии родство по отцовской линии толковалось как родство по кости *яһан төрөл* (монг., бур., кал.), *сеок, сёок* (тув., хак., алт.): это означает, что мужчина наделял своих потомков своей костью. Определение понятия «сеок» у телеутов, актуальное и для других тюркских народов, находим у Е. П. Батяновой – это объединение родственников по мужской линии, олицетворяющее генеалогическое единство [Батянова, 2007, с. 57]. Определение понятию «кость» в монгольском обществе дает В. Котвич: *jasun* «кость» – это агнатная группа кровных родственников, ведущих свое происхождение от одного общего предка, которая имеет определенные границы [Kotwicz, 1949, pp. 160–162; Дыренкова, 1926, с. 253]. Такое сообщество экзогамно: никто не женится на женщине отцовского рода. Буряты объясняли такой запрет следующим образом: брать в жены девушку по отцовской линии родства запрещалось, так как кости у жениха и невесты будут одинаковыми [Басаева, 1980, с. 110]. Обоснования установления границ экзогамной группы у тюрко-монгольских народов Внутренней Азии были разными. Например, у бурят границы экзогамной группы определялись по количеству суставов руки, начиная с плечевого сустава и заканчивая фалангами пальцев, где каждый сустав означал одно поколение. Если эти семь поколений разделяли жениха и невесту, то им можно было вступать в брак. «Для числа семь нет сустава, значит, представители седьмого поколения уже свободны от брачных ограничений... В прошлом у бурят брак допускался через 11 поколений, впоследствии этот срок был сокращен до 10 и уже в начале XX в. – до семи поколений» [Линховоин, 1972, с. 52]. У хакасов и тувинцев пределы экзогамного сообщества ограничивались семью и пятью поколениями и объяснялись сменой крови.

Привлекает внимание тот факт, что *сёок төрөл* – родство по кости – у тувинцев учитывалось, каким бы далеким оно ни было [Дулов, 1951, с. 58]. Аналогичные сведения были записаны Н. П. Дыренковой у алтайцев и телеутов:

¹ Насекомые и пресмыкающиеся были созданы бесом или главой загробного мира Эрлик-ханом [Бутанаев, 1999, с. 189].

мужчина не должен был жениться на женщине своего рода, в какой бы далекой степени родства она не находилась по отношению к мужчине [Дыренкова, 1926, с. 253]. Идет ли речь вообще об отсутствии границ у сообщества, наследующего «кость» от одного предка-мужчины? Эта проблема, которой занимались многие исследователи, можно сказать, неразрешима, вследствие огромных трансформаций политического, административного, юридического, демографического характера, оказавших влияние на *сеок* и *ясун* на разных этапах истории тюрко-монгольских народов Внутренней Азии.

Родство по материнской линии у монгольских народов понималось как родство по крови/печени (*шуһан/цусантөрөл*) [Очир, Галданова, 1992, с. 35], т. е. мать наделяла будущего ребенка своей кровью, мышцами и внутренними органами. Показательно, что в среде бурят все еще сохраняются выражения, обозначающие родство по матери и по отцу, такие как «мясо-родня» и «кость-родня». Есть такие представления и у калмыков – понятие *мах-цуснитөрл* означает «кровное родство» (букв. «мясо-кровное родство») [Пюрбеев, 1996, с. 145]. Родственники по матери относились к чужому роду (другими словами – «кости»). Поэтому с ними можно было заключать браки. Однако и в данном случае у некоторых народов соблюдались ограничения – у алтайцев и телеутов родство по материнской линии все же учитывалось и считалось до третьего-четвертого поколения. Жениться на женщине из рода матери разрешалось (и даже приветствовалось), но выходить замуж в род матери, особенно за сына брата матери, у алтайцев и телеутов возбранялось до третьего-четвертого поколения [Дыренкова, 1926, с. 254, 257].

Кровь в отличие от кости в контексте социальных интерпретаций подвижна и изменчива. Если кость прародителя не менялась (теоретически), переходя всем его потомкам, то кровь представителей социальной общности, бравших в жены женщин из разных родов, смешивалась в брачных союзах. Об этом свидетельствует ряд оригинальных взглядов относительно проблемы наследственности. Хакасы считали, что прилив чужой крови в брачных союзах приводит к постепенной смене крови через семь поколений [Бутанаев, 1999, с. 177]. По мнению тувинцев, кровное родство *хан торель* исчезает в пятом поколении [Дулов, 1951, с. 58]. Этими представлениями обосновано разделение рода на две самостоятельные общности, уже не связанные родством – им разрешалось обмениваться женами. Таким образом, смена крови делала возможным формирование новых родов внутри экзогамной группы, но не влияла на саму «кость» – она, очевидно, оставалась неизменной (в течение длительного периода). Полагаем, что этим и обусловлена долгая «жизнь» некоторых архаичных названий тюркских и монгольских родов. Существование старинных сеоков и их подразделений в лице кезеков, юртов, в частности у телеутов, отмечает Е. П. Батьянова [2007, с. 49–57].

Кроме того, кровь является элементом, позволяющим установить близких, равных кровным, отношений между чужими людьми. Речь идет о побратимстве – институте, хорошо известном в кочевой традиции. Взаимное употребление небольшого количества крови в знак побратимства – распространенный сюжет в исторических преданиях монгольских народов. В бурятском предании «Мунко и Ухин» главные персонажи скрепляют свое побратимство древним обрядом: «Каждый из них надрезал себе руку и, капнув крови в чашу с водой, отпил из этой чаши» [Небесная дева-лебедь ... , 1992, с. 19]. В знак раскаяния и восстановления прежних близких отношений Ван-хан отправляет Темучжину бурачок с собственной кровью [Козин, 1941, с. 136].

Грудное молоко

Другой биологической жидкостью человеческого организма, имеющей важное значение в системе социального взаимодействия, является грудное молоко. Образ священного материнского молока экстраполируется в традиционной культуре кочевников на молочную пищу, без которой не обходится ни один обряд. Молоко выполняет важную социальную функцию – объединяет людей и сообщества. Обычай подавать гостю прежде всего молоко *сага* со стороны хозяев дома демонстрирует жест радушия, добрых помыслов. Гость, принявший и отведавший молоко, в свою очередь, не должен был таить злые мысли в гостеприимном доме. Сага не подается нежеланным гостям, например, тем, кто пришел с обыском, так же как и огонь из домашнего очага не дается для раскуривания трубки нежеланному гостю [Баторов, ф. 14, оп. 1, д. 14]. В противоположность молоку, мясная пища в социальном контексте наделяется функцией маркера, призванного обозначить позицию человека в иерархии общества, подчеркивая его социальный статус.

Приобщение к молоку одной матери делает всех ее детьми. В бурятских генеалогических преданиях довольно часто фиксируется мотив породнения/побратимства разных людей, употребивших пищу, в состав которой входило грудное молоко матери одного из них. Одним из таких сюжетов является хорошо известная история о двух основных мифических предках бурят – Булагате и Эхирите. Последний становится братом Булагата, отведав лепешки, замешанной на молоке его приемной матери – шаманки Хусыхэн/Хусуйхан [Хангалов, 1958, с. 103]. Мотив породнения персонажей преданий, сказок через употребление молока распространяется и на взаимодействия людей и мифических чудовищ [Бурятские народные сказки ... , 1973, с. 116].

В кочевой культуре представления о молочном родстве имели практическое значение: в традиции разных тюрко-монгольских народов обнаруживаются запреты на кормление грудью детей, которые рассматривались как потенциальные женихи и невесты для детей женщины, делившей излишками грудного молока. Наглядно отражается это правило в традиции кыргызов в ситуации усыновления ребенка семьей, в которой были свои грудные дети. Если женщина кормила усыновленного ребенка грудью, в будущем брак между ним и родными детьми этой женщины был недопустим. Кормление его соской снимало этот запрет [Фильструп, 2002, с. 74]. Запрет кормления грудью распространялся и на детей, которых планировали отдать на усыновление в другую семью. Так, тувинцы в случае рождения разнополых близнецов, считали необходимым отдать в другую семью одного из детей, обычно девочку, которую вместо материнского молока кормили молоком от черной коровы [Потапов, 1969, с. 273].

Печень

Среди внутренних органов человека, тесно связанных с кровью и представляющих значимость в понимании социального устройства кочевого сообщества, выделяется печень *элэ/эльгэн* (монг./бур.), *baγir* (древ.-тюрк.) [Древнетюркский словарь, 1969, с. 78], *bawyr/baуыр* (каз.), *bo:r/боор* (кирг.), *pa:r/нар* (хак.), *ba:r/баар* (тув.) [Сравнительно-историческая ... , 1997, с. 278]. В традиционных соматических представлениях тюрко-монгольских народов печень является кроветворным органом. Кроме того, с печенью и кровью связывались проявления

душевного состояния. У номадов печень, а не сердце, является ретранслятором эмоций – радости, счастья, смеха, горя, печали. В монгольском языке существует множество выражений, отражающих ключевую роль печени в трансляции эмоций: *элэгхөших* – «давиться от смеха», *элэгэмтлэх* – «надирать сердце, душу», *элэгтагдах* – «горевать от всего сердца», *элэгсэглэх* – «искренне любить» [Большой академический ... , 2002, с. 407–408]. В отличие от монголов, буряты для выражения душевного состояния чаще всего употребляют парное сочетание терминов *эльгэн* («печень») и *зүрхэн* («сердце»): *эльгэ зүрхэм үбдэнэ* – «душа болит, сердце кровью обливается», *эльгэ зүрхэн һөө* – «от всего сердца», *эльгэ зүрхэндэм хүрөө* – «меня тронуло до глубины души» [Бурятско-русский ... , 1973, с. 764]. У тюрков Средней Азии состояние сильного горя также выражалось через образ печени: у туркмен смерть ребенка обозначалась как *багыр авусы* («яд печени»); представления о том, что от горя «болит печень», существовали у узбеков и таджиков [Кармышева, 1986, с. 160]. У кыргызов состояние горя передавали такие словосочетания, как *кан жут* (букв. «глотать кровь»); *ичинен кан етет* (букв. «у него кровавый понос») [Юдахин, 1985, с. 338].

С печенью связывались проявления не только душевных состояний – гнева, горя, радости, но и моральных качеств – доброты и злобы. О мягкосердечном, жалостливом человеке говорили, что у него «тонкая» или «теплая» печень – *эльг нимгэн* [Большой академический ... , 2002, с. 407]; *эльгэ дулаан* [Бурятско-русский ... , 1973, с. 764]. В средневековом монгольском обществе был известен образ «человека со смердящей печенью», который соответствовал злобному и мстительному субъекту. Эта мысль представлена в § 152 «Сокровенного сказания монголов»: «Между тем Ван-хановы младшие братья и нойоны рассуждали так: Этот наш хан и старший брат – негодный человек, бродяга, он поступает как человек со смердящею печенью (зlobен и злопамятен)» [Козин, 1941, с. 122]. Чувство негодования от поступка неблагодарного человека в русской культуре поражало сердце, а по представлениям киргизов страдала печень. Известная кыргызская поговорка гласит: *Боор ооруса, боорго тепкен* – «Его пожалели, а он в печень лягнул» [Юдахин, 1985, с. 227].

Очевидно, что знанием анатомии животных обоснована связь печени и желчи. Образы печени и желчи, как и других внутренних органов и биологических жидкостей организма, использовались кочевниками при оценке физических и нравственных качеств человека. В тексте «Сокровенного сказания монголов» описывается принцип формирования особого улуса Чжуркин старшим сыном Хабул-хана Окин-Бархахом своему сыну Сорхату-Чжурки. Он отобрал из своего улуса лучших воинов, неукротимых, мужественных и предприимчивых: «Выбрал и отдал ему людей с печенью, полной желчи; мастеров владеть большим пальцем руки (искусных стрелков); яростных (с полными гнева легкими); отважных сердцем, с устами, исполненными гнева; во всех искусствах сведущих, силою могучих» [Козин, 1941, с. 115–116].

Общеизвестной в тюрко-монгольской культуре является значимость печени как главного органа тела, благодаря ее кроветворной функции, размерам, а также тому, что этот орган является непарным [Традиционное мировоззрение ... , 1989, с. 70]. Как кроветворный орган печень в представлениях тюрко-монгольских народов считалась вместилищем жизненной силы человека. Казахи были убеждены, что печень обладала *кут* – субстанцией жизни, благодатью, которая могла

распространяться вокруг человека. Кут человека зарождался в печени. У казахов существует выражение «человек с печенью, не имеющей кут», что означает «бесплодный/ая, нерожавшая, не увидевший/ая собственного потомства». В данном случае очевидна связь понятия «кут» с рождающим началом. Связь кут с рождающим, плодоносящим, плодородным началом отражена в пословице: «Если в гости приходит человек, имеющий кут, овца ягнится двойней; если же гость – человек без кут, на овец нападает волк»² [Сравнительно-историческая ... , 2006, с. 595].

В представлениях тюрко-монголов печень не только обладает жизненной субстанцией, она является одним из вместилищ сущности существ, и ее поедание обеспечивает переход качеств поедаемого к поедающему [Соловьева, 2009, с. 32]. У тюрков и монголов известны предания о случаях намеренного убийства людей, обладавших какими-либо выдающимися качествами, и ритуальном вкушении его печени. Так, повсеместно во Внутренней Азии человеку, которому удалось добыть и съесть горную куропатку улара, запрещалось кому-либо говорить об этом [Содномпилова, 2019, с. 118–120; Челпакова, Давлетбаков, Кустарёва, 2011]. Нарушение запрета могло привести к его убийству. Дело в том, что в среде тюрко-монгольского населения региона сложилось устойчивое мнение о сильнейших целебных свойствах мяса улара, помогающего от разных болезней и в частности способствующего быстрому сращиванию переломов. К отведавшему мясо улара переходили все целебные свойства мяса этой птицы, особенно ее печени.

В семье тюрко-монгольских народов исследуемого региона особый сакральный статус имел единственный ребенок (и сын, и дочь)³. Чрезвычайно высок был статус единственного сына в воинской среде монголов. Особо ценилась его печень, поскольку монголы верили, что печень единственного сына аккумулировала в себе сакральную мощь всего рода юноши. В этой связи единственным сыновьям запрещалось говорить кому-либо о своем уникальном положении в семье. В противном случае его могли принести в жертву знамени как носителя *сульдэ* всей мужской доблести его рода, сконцентрированной в одном человеке [Эрдэнэболд, 2013, с. 77; ПМА 1].

В мифологии бурят отложились воззрения о негативных последствиях поедания печени умершего человека: девушка, отведавшая печень своего умершего возлюбленного, становится злым лесным духом *муу-шубуном*, вредящим людям. Монголы верили, что съевшие печень умершего человека превращаются в демонов-людоедов *шолмосов* [Соловьева, 2009, с. 32]. Примечательно, что поедание печенки убитого человека в целях обретения его качеств к таким последствиям не приводило и, вероятно, не осуждалось.

Печень и кровь в культуре тюрко-монгольских народов тесно связаны с понятием кровного родства. В монгольском языке совокупность понятий *ураг элгэн*, *хүй элгэн*, *төрөл элэг* означала родственников, свойственников, кровное родство [Большой академический ... , 2002, с. 407]. Г. Мэнэс отмечает, что

² Сходное по смыслу изречение есть у бурят: «Добрый человек – по желанию (“легко на помине”; или “добрый навещает в свободное (для хозяев) время”), плохой – в непогоду» [Хаптаев, 1961, с. 99]

³ У теленгитов и алтайцев к единственным детям *кийин бала* («последний, задний ребенок») окружающие относились с особым благоговением, веря, что такие дети в будущем могли стать известными шаманами или лекарями. Руки единственного ребенка считались исцеляющими от многих болезней. «Прежде при больших бедах (эпидемии, военные столкновения, падеж скота) род (сеок) приносил кийин бала в жертву» [Дьяконова, 1988, с. 173, 174].

понятие *элгэн* – «печень» – используется для обозначения рода у ойратов Монголии [Мэнэс, 1986, с. 98]. Аналогичные значения присущи слову, обозначающему печень, и в тюркских языках. В древнетюркском языке одно из значений слова *bayir* – «кровный родственник» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 78]; *бауыру* казахов, помимо основного значения «печень», подразумевает всех братьев, родных и двоюродных [Шаханова, 1989, с. 177]; у кыргызов одним из переносных значений слова *боор* – «печень» – было кровное родство в целом, братья в частности [Юдахин, 1985, с. 145].

Понятиями *буруу элгэтэй*, *хар элгэтэй* (букв. «с неправильной печенью», «с черной печенью») монголы обозначали чужеродцев, вообще что-либо чужое, иностранное [Большой академический ... , 2002, с. 408]. Определение «инопеченочный» употребляется в калмыцком мифе по отношению к представителям чужого рода. Главным персонажем данного мифа выступает ёж – один из главных культурных героев бурятской и калмыцкой мифологии. В частности, ёж первым урегулировал брачные отношения в культуре калмыков и бурят. В мифе говорится, что обиженный на дочерей хана ёж сказал: «Незачем держать престарелых девиц дома, а следует “сделать пестрое и выделить инопеченочных”. С тех пор калмыки перестали жениться и выходить замуж за родственников» [Калмыки, 2010, с. 314].

Как «подергивание печени» интерпретировали номады некоторые свои ощущения, которые предвещали скорую встречу с близкими родственниками. Ощущения, которые согласно традиционным воззрениям человек получал через печень, служили своеобразным знаком, указывающим на родство: «Печень моя подергивается, значит, родной человек едет в гости». Монгольское выражение *элэг татах/элэг таних* (букв. «печень потянуло / печень узнала»), сходное по смыслу с выражением «кровь заговорила» (в человеке), означало встречу с кровным родственником, его узнавание. В бурятском языке выражение *эльгэм татана* означало желание встретиться с родными [Бурятско-русский ... , 1973, с. 764].

В мировоззрении монгольских народов печень выражала не только идею родства в целом, но и ассоциировалась с конкретными близкими людьми – матерью, дядей по матери, родственниками по материнской линии. В понятии «родство по печени» выражалась идея родства именно с материнским родом. Свидетельства осмысления связи печени и крови с материнским родом обнаруживаются в знаковых выражениях человеческого тела, т. е. определенных позах, жестах, в которых была каким-то образом задействована часть тела, где находится печень. В культуре монгольских народов известны строгие запреты, адресованные молодому поколению, на принятие той или иной позы и походки. У бурят запрещалось складывать руки на груди *эльгээ тэбэрхэ* («держаться за печень»), что означало выражение скорби, боли в сердце. Поэтому в таких случаях говорили: «Коли отца и мать не потерял, чего же за печень держишься?» [Басаева, 1980, с. 105]. У калмыков такие позы также считались предосудительными, пророчащими смерть близких: «Печень не обнимают, т. е. не обнимают руками грудную клетку – умрет мать...» [Калмыки, 2010, с. 179]. В бурятской поговорке *Эжытэй хүн эльгэ дүүрэн* («У кого есть мать, у того душа полна») печень также сочетается с образом матери [Будаев, 1988, с. 113].

В контексте представлений о печени как главном анатомическом органе, выражающем идеи кровного родства человека с сородичами по материнской

линии, интерес представляют запреты на вкушение печени некоторых животных, например медведя, сурка. Монголы, глубоко почитая медведя, не ели его печень, считая ее человеческой [Эрдэнэболд, 2013, с. 65]. Буряты также приравнивали употребление в пищу печени медведя к людоедству [Жамбалова, 1991, с. 129]. Хакасы вообще не ели внутренности медведя и считали, что «если съесть печень, то у человека заносит душа, словно по погибшему близкому родственнику» [Бутанаев, 2000, с. 65]. Объяснения этому находим в фольклоре тюрко-монгольских народов Сибири, который изобилует преданиями о родстве человека и медведя. Эти воззрения являются отголоском широко распространенного в Северной Азии мифа о человеке-медведе, известного в разных вариантах: удачливом охотнике, который обладал способностями перевоплощаться в медведя; женщине, которая была выдана замуж за нелюбимого и превратилась в медведицу; женщинах, украденных медведем и родивших от него детей [Алексеев, 1980, с. 123–124; 2000]. На предковость медведя указывает распространенный обычай применения иносказательных обращений к медведю, в основном такого значения, как «старший», «дядя», «дедушка». Особенно ярко социальная связь медведя с человеческим обществом отражена в традиции алтайцев-теленгитов называть медведя подставными именами: *абаай* (старший брат жены, сородич, входящий в один и тот же род), *карындаш* (брат), *таай* (дядя по материнской линии) и т. д. [Алексеев, 2000, с. 118]. Тувинцы-тоджинцы уважительно называли медведя *торай*, что, по мнению Е. В. Айжы и А. М. Монгуш, «удивительным образом схоже с эвенкийским *Торгандри*, обозначающим имя мифологического “медвежьего предка”» [Айжы, Монгуш, 2020, с. 1367].

Родственные связи животных с людьми являются важной частью социальной организации традиционного общества тюрко-монголов. Как правило, родство с животными соотносится с родственной группой по материнской линии, что и подтверждают некоторые иносказательные названия медведя, приведенные выше. Фундаментальность этой связи пронизывает разные сферы культуры кочевников, в частности охотничьи традиции. Так, у шорцев «охотник, нашедший берлогу медведя или выследивший выдру, давал об этом знать обычно своим родственникам по линии матери, приглашая их участвовать в совместной охоте» [Дыренкова, 1937, с. 28]. Такой же обычай существовал у кумандинцев и шолганчелканцев.

Монголы не употребляли в пищу и некоторые органы другого почитаемого животного – сурка (предположительно, печень), который, согласно легенде, в прошлом тоже был человеком, метким стрелком. Допускаем, что эти запреты также были связаны с идеей о предковости этого животного, со временем забытой. «Монголы уверяют, что в теле сурка тоже есть часть человеческого мяса; монголы вырезают его и выбрасывают» [Потанин, 1916, с. 6].

Обладая таким обширным перечнем значений социального характера, печень занимает важное место в пищевой символике. В традициях тюркских народов печень овцы является основным символом породнения брачующихся сторон на свадебном пиру. Так, например, у казахов неоспоримым фактом свершившегося сватовства являлось вкушение особого блюда – *куйрык бауыр*, состоящего из строго чередующихся кусков курдючного сала и печени, в котором печень символизирует акт породнения, братания [Шаханова, 1989, с. 176]. Ритуальный шашлык из печени *сохачы* готовили хакасы на свадьбе для жениха и невесты.

«Молодые должны были угощать друг друга шашлыком в знак любви и уважения» [Бутанаев, 1996, с. 109]. По словам речи, с которой обращался отец жениха к гостям, вручая шашлык из печени молодым, можно судить, что в прошлом это угощение предназначалось для широкого круга людей.

В свадебных традициях монгольских народов печень как важное свадебное угощение отсутствует – на пиршествах статус почетных блюд *туруун мяхан* имеют только кости с кусками мяса и кровяная колбаса. Кровяная колбаса была деликатесом, и ею угощали самых уважаемых членов общества – стариков, почетных гостей. Помимо кровяной колбасы, из всех внутренних органов гостям могут предложить и печень [Галданова, 1993, с. 146].

Относительно того, предназначалась ли печень для семейной или коллективной трапезы, этнографические материалы очень противоречивы. Повсеместно в среде кочевников фиксируется традиция коллективного употребления блюд из внутренностей скота: печень, легкие, почки, кровь, колбасы обычно съедали в большом кругу людей (как правило, речь идет забойщиках и соседях) в день забоя⁴. Л. П. Потапов пишет, что у тувинцев это минимальный мясной набор, который варят в первый день забоя для коллективной трапезы [Потапов, 1969, с. 182]. У алтайских урянхайцев блюда из внутренностей (*дотор мяхан хоол*) всегда готовили для коллективной трапезы (есть их одному возбранялось) [Лхагвасурэн, 2013, с. 53]. Торгуты Монголии в день забоя скота отправляют соседям блюдо с частью отваренных внутренностей из печени, легких и сердца в небольшом количестве бульона [Монгол улсын ... , 2012, с. 196]. У хакасов блюдо из внутренностей крупного скота *хырмачи* даже входило в число почетных и подавалось на больших праздниках [Бутанаев, 1996, с. 108]. Однако в целом у монгольских народов блюда из внутренностей не считались почетным угощением. Алтайские урянхайцы не подавали такие блюда на крупных семейных или общественных праздниках [Лхагвасурэн, 2013, с. 53]. У закаменских бурят считалось признаком дурного тона, проявлением неуважения к гостю подавать гостям суп, сваренный из внутренностей (такое блюдо должны были есть только в кругу семьи) [ПМА 2].

Вместе с тем есть сведения, что печенью забитого осенью скота, мясом которого семья питалась всю зиму, делились только с близкими родственниками. Об этом можно судить по одному распространенному обычаю, принятому в среде кочевников. В традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии считалось обязательным после осеннего забоя скота⁵ посылать мясные гостинцы близким родственникам, особенно старшим. Например, у монгольских народов (монголов, бурят) такой гостинец назывался *гэрийн мах*, у хакасов – *ысты*, у тувинцев – *сартык*. В его состав входили лучшие части туши животного, включая и печень [Бутанаев, 1993, с. 155].

⁴ Очевидно, что такой вид коллективной трапезы не обладает почетным статусом праздничного семейного или общественного пиршества. В данном случае обычай коллективного угощения в день забоя скота является разновидностью более известной охотничьей традиции *шорлог мах/шорлог тарах* («мясо на вертел»), известной и соблюдаемой монголами с древности. Согласно этому обычаю, каждый человек, добыв на охоте животное, должен был поделиться им с соседями и даже посторонними людьми, ставшими свидетелями его успешной охоты [Монгол улсын... , 2012, с. 121].

⁵ Запас мяса на зимний и весенний период назывался у части монгольских народов (бурят) *үүсэ* [Бурятско-русский ... , 1973, с. 517], у халха, ойратов – *идэи* [Большой академический ... , 2002, с. 264]. Сходное с бурятским название для мясных запасов отмечается у хакасов – *йче* [Бутанаев, 1996, с. 107].

Обсуждение и выводы

Исследование значения и функций антропоморфной модели в осмыслении социального устройства общества в культуре тюрко-монгольских народов показывает большое разнообразие проявлений элементов анатомии человека в социальной иерархии общества, взаимодействии его членов.

Социальное устройство общества кочевников репрезентировалось, прежде всего, через «костную» версию антропоморфной модели. Примеров отождествления единиц социума с определенными костями, версий социального взаимодействия, выраженного через кости в традиции тюрко-монгольских народов, довольно много. Часть их отражена в предыдущих исследованиях авторов [см., напр.: Содномпилова, Нанзатов, 2020]. Наиболее наглядной выглядит связь поколений в среде монгольских народов, выраженная посредством счета суставов *уе*. Отсутствие при счете поколений/суставов на руке означало завершение развития одной общности, ведущей свое происхождение от одного предка-мужчины, и начало формирования новых экзогамных групп. Менее ясной выглядит народная «концепция» развития экзогамной группы в мировоззрении хакасов, тувинцев, которые при счете поколений ориентировались на смену крови.

В целом за основу в организации социальной иерархии социума кочевников бралась модель костяка животного. Иерархия в кочевом обществе устанавливалась при помощи частей тела животного, как правило, его костей, посредством которых каждая социальная группа от семьи до племени занимала свое место в более крупном сообществе. Общественные праздники, пиршества у верховных правителей требовали соблюдения строгой иерархии членов социума. Положение членов общества определялось тем, какая часть туши предназначалась им в связи с их происхождением или заслугами.

В преданиях об истоках происхождения отдельных сообществ (родов, племен) зачастую упоминается туша жертвенного животного. У тюрков Южной Сибири сохранились предания, согласно которым братья получили имена в соответствии с выделенной им отцом частью туши животного, от которых пошли названия сеоков. В одном предании говорится о том, как давал имена своим пяти сыновьям персонаж Сурас-Кыска. Устроив праздник и созвав народ, он раздал своим сыновьям мясо жертвенного коня: «Тот, кому дали казы (нутряное сало), стал Казах-кыпчак, которому досталась карта (прямая кишка), стал Котончи-Кыпчак, которому достался дьяал (загривок), назвали Дьялчы-Кыпчак. Четвертый сын съел икры (таким) и был назван Тарга-Кыпчак. Пятый сын не стал есть доставшийся ему кусок и остался безмянным. Он покинул свой род и без вести пропал» [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 41].

Взаимосвязь между костями животного и разными субэтническими группами была зафиксирована у калмыков. Она выражалась в том, что определенная группа, делая подношения буддийскому храму, выделяла назначенный для этой группы набор частей туши овцы. Также различался набор из «трех костей», который приносился в жертву огню. Полагаем, что подобное соответствие костей туши овцы и отдельных сообществ у калмыков является разновидностью организации социальной иерархии, установление которой уходит глубоко в прошлое калмыцкого народа. Такое распределение частей туши животного характеризует не только ритуальную общественную трапезу, но и обыденную семейную. До начала XX в. в калмыцких семьях хранились в качестве оберегов кости барана,

избранные для каждого из сыновей в качестве личного амулета и знака [Калмыки, 2010, с. 448]. Это означает, что каждому сыну предназначалась определенная часть туши. У бурят также существовали представления, согласно которым сыновьям принято было оставлять одни куски мяса (например, лопатки), дочерям – другие (грудинка) [Содномпилова, 2008, с. 301]. Определенные части туши предназначались и другим членам семьи – главе дома, хозяйке, маленьким детям, а также близким и дальним родственникам. Полагаем, что в целом такое распределение частей туши между членами сообщества было универсальным у тюрко-монгольских народов.

Символические образы такого важного анатомического органа, как печень, и основной биологической жидкости организма – крови, выполняют функцию маркера родственной группы по материнской линии, включая и мифических родственников в образе животных. Термины, обозначающие печень, используются и при формировании образа иноплеменника. Языки тюрко-монгольских народов изобилуют выражениями, отражающими ключевую роль печени в трансляции эмоций и моральных качеств человека.

Обладая обширным перечнем значений социального характера, печень занимала важное место в пищевой символике. Многочисленные, но неоднозначные сведения, касающиеся пищевых традиций кочевников, показывают, что в целом такой мясной продукт, как печень, распределялся преимущественно в кругу семьи и близких родственников. В ситуации ритуальных трапез, являющихся частью свадебной обрядности, печень выступала символом породнения брачующихся родов.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках государственного задания Министерства образования и науки России: проект «Россия и Внутренняя Азия: динамика геополитического, социально-экономического и межкультурного взаимодействия (XVII–XXI вв.)».

Список источников

- Баторов П. П. Сказание о молочном море и молочной пище // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Личный архивный фонд П. П. Баторова № 14. Оп. № 1. Д. № 14.
 ПМА 1 – полевые материалы автора. Опрос, проведенный в 2012 г. в г. Улан-Баторе, Монголия (информант – Батцэнгэлийн Нацагдорж).
 ПМА 2 – полевые материалы автора. Опрос, проведенный в 2002 г. в пос. Баянгол Закаменского района Республики Бурятия (информант – Ц. Ц. Галданова, 1908 г. р.).

Список литературы

- Айыжы Е. В., Монгуш А. М. Охотничьи традиции тувинцев: этнографический аспект // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13, № 5. С. 1359–1370.
 Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск : Наука, 1980. 315 с.
 Алексеев Н. А. Медведь в жизни и фольклоре якутов // Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 60–65.
 Басаева К. Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск : Наука, 1980. 223 с.
 Батъянова Е. П. Род и община у телеутов в XIX – начале XXI. М. : Наука, 2007. 395 с.
 Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М. : Academia, 2002. Т. 4. 506 с.
 Будаев Ц. Б. Пословица не мимо молвится. Словарь бурятско-русских адекватных пословиц и поговорок. Бурятские загадки. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1988. 192 с.
 Бурятские народные сказки. Волшебные-фантастические / отв. ред. Е. В. Баранникова; сост.: Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1973. 461 с.
 Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М. : Сов. энцикл., 1973. 803 с.

- Бутанаев В. Я. Традиционная пища хакасов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 150–169.
- Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан : Хакас. кн. изд-во, 1996. 224 с.
- Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан : Хакасия, 1999. 240 с.
- Бутанаев В. Я. Медведь по воззрениям хакасов // Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 65–68.
- Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-та, 2005. 196 с.
- Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М. : Наука, 1980. 223 с.
- Галданова Г. Р. Ритуальная пища монгольских народов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 141–150.
- Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л. : Наука, 1969. 676 с.
- Дулос В. И. Пережитки общинно-родового строя и родового быта у тувинцев в XIX – начале XX (до 1917 г.) // Советская этнография. 1951. Вып. 4. С. 57–76.
- Дыренкова Н. П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеутов // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 247–259.
- Дыренкова Н. П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. Авукулат // Советская этнография. 1937. № 4. С. 18–45.
- Дьяконова В. П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–186.
- Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск : Наука, 1991. 175 с.
- Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М. : Наука, 2010. 568 с.
- Кармышева Б. Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды и верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 139–182.
- Кисель В. А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы XVIII – начало XXI в. СПб. : Наука, 2009. 142 с.
- Козин С. М. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongyol-un Niγuša Tobčiyan*. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный сборник. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1941. Т. I. 620 с.
- Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1972. 100 с.
- Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 178 с.
- Мазалова Н. Е. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб. : Петербургское востоковедение, 2001. 192 с.
- Монгол Улсын угсаатны зүй. Ойрадын угсаатны зүй (XIX–XX зууны зааг үе). Улаанбаатар : Монсудар. II боть, 2012. 534 с.
- Мэнэс Г. О семантике теонима «Ульген» // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986. С. 93–101.
- Небесная дева-лебедь. Бурятские сказки, предания и легенды / сост. И. Е. Тугутов, А. И. Тугутов. Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1992. 368 с.
- Очир А., Галданова Г. Р. Свадебная обрядность бурят МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 24–56.
- Пивоева М. В. Мифология крови // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2009. № 5. С. 38–41.
- Потанин Г. Н. Культ сына неба в Северной Азии: материалы к тюрко-монгольской мифологии. Томск : Изд. А. М. Григорьевой, 1916. 129 с.
- Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М. : Наука, 1969. 401 с.
- Пюрбеев Г. Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста : Калмыц. кн. изд-во, 1996. 176 с.
- Савчук В. В. Кровь и культура. СПб. : Изд-во С.-Петербурга, ун-та, 1995. 180 с.
- Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск : Наука, 1990. 209 с.
- Содномпилова М. М. Зооморфный код в моделировании социокультурного пространства в традиции монгольских народов // Проблемы истории, филологии, культуры. 2008. № 20. С. 298–307.
- Содномпилова М. М. Между медициной и магией: практики народной медицины в культуре монгольских народов (XVII–XIX вв.). М. : Наука : Вост. лит., 2019. 205 с.
- Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. «Костная» версия антропоморфной модели в традиционном мировоззрении тюрко-монголов Внутренней Азии: образы, значение, функции // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2020. № 4 (51). С. 207–217.
- Соловьева А. А. Многоликий демон: образы демонологических персонажей в фольклоре Китая и Монголии // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. № 1. С. 28–36.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / отв. ред. Э. Р. Тенишев. М. : Наука, 1997. 800 с.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М. : Наука, 2006. 908 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск : Наука, 1989. 243 с.
- Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М. : Наука, 2002. 298 с.
- Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. I. 550 с.
- Хаптаев П. Т. Материалы по устному народному творчеству верхоленских бурят // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1961. Вып. 2. С. 98–105.

- Челпакова Ж. М., Давлетбаков А. Т., Кустарёва Л. А. Животный мир Кыргызстана. Бишкек : Аль Салам, 2011. 264 с.
- Шаханова Н. Ж. Символические аспекты традиционной свадебной трапезы казахов // Этнографическое изучение знаковых средств культур. Л., 1989. С. 176–189.
- Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 196 с.
- Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М. : Сов. энцикл., 1985. Кн. 1. 503 с.
- Kotwicz W. Contribution à l'histoire de l'Asie Centrale // Rocznik Orientalistyczny. 1949. Vol. 15, pp. 159–195.
- Kováč M., Podolinská T. Maya female taboo: Menstruation and pregnancy in Lacandon daily life // Contributions in new world archaeology. Weaving Histories: Women in Mesoamerican Culture. Society and Politics. Volume 11. Kraków, 2017. P. 143–149.
- Rintschen B. Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen // Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Birö Sacra. Budapest, Hummel S., 1959. P. 9–22.
- Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1963. 215 p.

Sources

- Batorov P. P. *Skazanie o molochnom more i molochnoi pishche [The legend of the milk sea and milk food]*. Center of Oriental manuscripts and xylographs IMBT SB RAS. Personal archival fund of P. P. Batorov 14, inventory 1, file 14.
- Polveye materialy avtora [Author's field materials]*. Opros, provedennyi v 2012 g. v g. Ulan-Bator, Mongoliya (informant – Battsengelijn Natsagdorz) [Survey conducted in 2012 in Ulaanbaatar, Mongolia (informant – Battsengelijn Natsagdorz)].
- Polveye materialy avtora [Author's field materials]*. Opros, provedennyi v 2002 g. v pos. Bayangol Zakamenskogo raiona respubliky Buryatiya (informant – Ts. Ts. Galdanova, 1908 g. r.) [A survey conducted in 2002 in the village of Bayangol of the Zakamensky district of the Republic of Buryatia (informant – Ts. Ts. Galdanova, born in 1908)].
- Turkic-Mongolian peoples*. Novosibirsk, 1993, pp. 150–169. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. *Traditsionnaya kultura i byt khakasov [Traditional culture and life of the Khakass people]*. Abakan, Khakassian Book Publ., 1996, 224 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. *Khakassko-russkii istoriko-etnograficheskii slovar [Khakass-Russian historical and ethnographic dictionary]*. Abakan, Khakassia publ., 1999, 240 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. Medved po vozreniyam khakasov [Bear according to the views of the Khakas people]. *Medved v drevnikh i sovremnykh kulturakh Sibiri [Bear in ancient and modern cultures of Siberia]*. Novosibirsk, 2000, pp. 65–68. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya., Mongush Ch. V. *Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov [Archaic customs and rituals of the Sayan Turks]*. Abakan, Khakass State University Publ., 2005, 196 p. (In Russ.)
- Chelpakova Zh. M., Davletbakov A. T., Kustareva L. A. *Zhivotnyi mir Kyrgyzstana [Fauna of Kyrgyzstan]*. Bishkek, Al Salam Publ., 2011, 264 p. (In Russ.)
- Cheremisov K. M. (comp.). *Buryatsko-russkii slovar [Buryat-Russian Dictionary]*. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya Publ., 1973, 803 p. (In Buryat; in Russ.)
- Dulov V. I. Perezhitki obshchinnorodovogo stroya i rodovogo byta u tuvintsev v XIX – nachale XX (do 1917 g.) [Remnants of the communal-tribal system and tribal life among Tuvans in the 19th – early 20th (until 1917)]. *Sovetskaya etnografiya [Soviet Ethnography]*. 1951, Is. 4, pp. 57–76. (In Russ.)
- Dyakonova V. P. Detstvo v traditsionnoi culture tuvintsev i telengitov [Childhood in the traditional culture of Tuvans and Telengits]. *Traditsionnoe vospitanie detei u narodov Sibiri [Traditional education of children among the peoples of Siberia]*. Leningrad, 1988, pp. 152–186. (In Russ.)
- Dyrenkova N. P. Rod, klassifikatsionnaya Sistema rodstva i brachnye normy u altaitsev i teleut [Genus, veý conducted in 2012 in Ulaanbaatar, Mongolia (informant – Battsengelijn Natsagdorz)].
- Polveye materialy avtora [Author's field materials]*. Opros, provedennyi v 2002 g. v pos. Bayangol Zakamenskogo raiona respubliky Buryatiya (informant – Ts. Ts. Galdanova, 1908 g. r.) [A survey conducted in 2002 in the village of Bayangol of the Zakamensky district of the Republic of Buryatia (informant – Ts. Ts. Galdanova, born in 1908)].
- Turkic-Mongolian peoples*. Novosibirsk, 1993, pp. 150–169. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. *Traditsionnaya kultura i byt khakasov [Traditional culture and life of the Khakass people]*. Abakan, Khakassian Book Publ., 1996, 224 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. *Khakassko-russkii istoriko-etnograficheskii slovar [Khakass-Russian historical and ethnographic dictionary]*. Abakan, Khakassia publ., 1999, 240 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. Medved po vozreniyam khakasov [Bear according to the views of the Khakas people]. *Medved v drevnikh i sovremnykh kulturakh Sibiri [Bear in ancient and modern cultures of Siberia]*. Novosibirsk, 2000, pp. 65–68. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya., Mongush Ch. V. *Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov [Archaic customs and rituals of the Sayan Turks]*. Abakan, Khakass State University Publ., 2005, 196 p. (In Russ.)
- Chelpakova Zh. M., Davletbakov A. T., Kustareva L. A. *Zhivotnyi mir Kyrgyzstana [Fauna of Kyrgyzstan]*. Bishkek, Al Salam Publ., 2011, 264 p. (In Russ.)
- Cheremisov K. M. (comp.). *Buryatsko-russkii slovar [Buryat-Russian Dictionary]*. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya Publ., 1973, 803 p. (In Buryat; in Russ.)
- Dulov V. I. Perezhitki obshchinnorodovogo stroya i rodovogo byta u tuvintsev v XIX – nachale XX (do 1917 g.) [Remnants of the communal-tribal system and tribal life among Tuvans in the 19th – early 20th (until 1917)]. *Sovetskaya etnografiya [Soviet Ethnography]*. 1951, Is. 4, pp. 57–76. (In Russ.)
- Dyakonova V. P. Detstvo v traditsionnoi culture tuvintsev i telengitov [Childhood in the traditional culture of Tuvans and Telengits]. *Traditsionnoe vospitanie detei u narodov Sibiri [Traditional education of children among the peoples of Siberia]*. Leningrad, 1988, pp. 152–186. (In Russ.)
- Dyrenkova N. P. Rod, klassifikatsionnaya Sistema rodstva i brachnye normy u altaitsev i teleut [Genus,

Reference

- Alekseev N. A. *Rannie formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1980, 315 p. (In Russ.)
- Alekseev N. A. Medved v zhizni i folklore yakutov [Bear in the life and folklore of the Yakuts]. *Medved v drevnikh i sovremnykh kulturakh Sibiri [Bear in ancient and modern cultures of Siberia]*. Novosibirsk, 2000, pp. 60–65. (In Russ.)
- Aiyzhy E. V., Mongush A. M. Okhotnichii traditsii tuvintsev: etnograficheskii aspekt [Hunting traditions of the Tuvans: an ethnographic aspect]. *Oriental Studies*. 2020, Vol. 13, Is. 5, pp. 1359–1370. (In Russ.)
- Bakaeva E. P., Zhukovskaya N. L. (eds.). *Kalmyki [Kalmyks]*. Moscow, Nauka Publ., 2010, 568 p. (In Russ.)
- Barannikova E. V. (ed.), Barannikova E. V., Bardakhanova S. S., Gungarov V. Sh. (comp.). *Buryatskie narodnye skazki. Volshebno-fantasticheskie [Buryat folk tales. Magic-fantastic]*. Ulan-Ude, Buryat Book Publ., 1973, 461 p. (In Russ.)
- Basaeva K. D. *Semiya i brak u buryat (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) [Family and marriage among the Buryats (second half of the 19th – early 20th centuries)]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1980, 223 p. (In Russ.)
- Batiyanova E. P. *Rod i obshchina u teleutov v XIX – nachale XXI v. [Clan and community among the Teleuts in the 19th – early 21st centuries]*. Moscow, Nauka Publ., 2007, 395 p. (In Russ.)
- Budaev Ts. B. *Poslovitsa ne mimo molvitsya. Slovar buryatsko-russkikh adekvatnykh poslovits i pogovorok. Buryatskie zagadki [The proverb does not pass by. Dictionary of Buryat-Russian adequate proverbs and sayings. Buryat mysteries]*. Ulan-Ude, Buryat Book Publ., 1988, 192 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. *Traditsionnaya pishcha khakasov [Traditional food of the Khakas]. Iz istorii khozyaistva i materialnoi kultury tyurko-mongolskikh narodov [From the history of the economy and material culture of the*

- classification system of kinship and marriage norms among the Altaians and Teleuts]. *Materialy po svadbe i semeino-rodovomu stroyu narodov SSSR [Materials on the wedding and family and clan structure of the peoples of the USSR]*. Leningrad, 1926, pp. 247–259. (In Russ.)
- Dyrenkova N. P. Perezhitki materinskogo roda u altaiskikh tyurkov. Avunkulat [Survivals of the maternal clan among the Altai Turks. Avunculate]. *Sovetskaya etnografiya [Soviet Ethnography]*. 1937, Is. 4, pp. 18–45. (In Russ.)
- Erdenebold L. *Traditsionnye verovaniya oirat-mongolov (konets XIX – nachalo XX v.) [Traditional beliefs of the Oirat Mongols (the late 19th – early 20th century)]*. Ulan-Ude, BSC SB RAS Publ., 2013, 196 p. (In Russ.)
- Fielstrup F. A. *Iz obyadovoi zhizni kirgizov nachala XX veka [From the ritual life of the Kirghiz in the early 20th century]*. Moscow, Nauka Publ., 2002, 298 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. *Ritualnaya pishcha mongolskikh narodov [Ritual food of the Mongolian peoples]. Iz istorii khozyaistva i materialnoi kultury tyurko-mongolskikh narodov [From the history of the economy and material culture of the Turkic-Mongolian peoples]*. Novosibirsk, 1993, pp. 141–150. (In Russ.)
- Karmysheva B. Kh. Arkhaicheskaya simbolika v pogrebalno-pominalnoi obyadnosti uzbekov Fergany [Archaic symbolism in the funeral and memorial rituals of the Uzbeks of Ferghana]. *Drevnie obyady i verovaniya i kultury narodov Srednei Azii [Ancient rituals and beliefs and cults of the peoples of Central Asia]*. Moscow, 1986, pp. 139–182. (In Russ.)
- Khangelov M. N. *Sobranie sochinenii [Collected works]*. Ulan-Ude, Buryat book Publ., 1958, Vol. I, 550 p. (In Russ.)
- Khaptaev P. T. *Materialy po ustnomu narodnomu tvorchestvu verkholskikh buryat [Materials on the oral folk art of the Verkholsk Buryats]. Etnograficheskii sbornik [Ethnographic collection]*. Ulan-Ude, 1961, Is. 2, pp. 98–105. (In Russ.)
- Kisel V. A. *Poezdka za krasnoi solyu. Pogrebalnye obyady Tuvy XVIII – nachalo XXI v. [Trip for red salt. Funeral rites of Tuva in the 18th – early 21st centuries]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2009, 142 p. (In Russ.)
- Kotwicz W. Contribution à l'histoire de l'Asie Centrale. *Rocznik Orientalistyczny*. 1949, Vol. 15, pp. 159–195. (In French)
- Kováč M., Podolinská T. Maya female taboo: Menstruation and pregnancy in Lacandon daily life. *Contributions in new world archaeology. Weaving Histories: Women in Mesoamerican Culture. Society and Politics*. Volume 11. Kraków, 2017, pp. 143–149.
- Kozin S. M. *Sokrovennoe skazanie. Mongolskaya khronika 1240 g. pod nazvaniem Monggol-un Niguča Tobčiyān. Yuan' Chao Bi Shi. Mongolskii obydennyi sbornik [Secret story. Mongolian chronicle of 1240 titled Monggol-un Niguča Tobčiyān. Yuan Chao Bi Shi. Mongolian ordinary collection]*. Moscow, Leningrad, AN SSSR Publ., 1941, Vol. I, 620 p. (In Russ.)
- Linkhovoin L. Zametki o dorevolutsionnom byte aginskikh buryat [Notes on the pre-revolutionary life of the Agin Buryats]. Ulan-Ude, Buryat Book Publ., 1972, 100 p. (In Russ.)
- Lkhagvasuren I. *Altaijskie uryankhaisy. Istoriko-etnograficheskie ocherki (konets XIX – nachalo XX v.) [Altai Uriankhians. Historical and ethnographic essays (late 19th – early 20th century)]*. Ulan-Ude, BSC SB RAS Publ., 2013, 178 p. (In Russ.)
- Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Human. Society]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1989, 243 p. (In Russ.)
- Mazalova N. E. *Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniyakh russkikh [Man in the traditional somatic representations of Russians]*. St. Petersburg, Petersburgskoe vostokovedenie Publ., 2001, 192 p. (In Russ.)
- Menes G. O. O semantike teonima "Ulgen" [On the semantics of the theonym "Ulgen"]. *Issledovaniya po istoricheskoi etnografii mongolskikh narodov [Studies in the historical ethnography of the Mongolian peoples]*. Ulan-Ude, 1986, pp. 93–101. (In Russ.)
- Mongol Ulsyn ugsaatny ziy. Oyradyн ugsaatny ziy (XIX–XX зууны зааг үе) [Ethnography of Mongolia. Ethnography of Oirat peoples (the 19th–20th centuries)]*. Ulaanbaatar, Monsudar, 2012, Vol. II, 534 p. (In Mongolian)
- Nadelyaev V. M., Nasilov D. M., Tenishev E. R., Shcherbak A. M. (eds.). *Drevnetyurkskii slovar [Old Turkic Dictionary]*. Leningrad, Nauka Publ., 1969, 676 p. (In Turkic; in Russ.)
- Ochir A., Galdanova G. R. Svadebnaya obyadnost bayatov MNR [Wedding rituals of the bayats of the MPR]. *Traditsionnaya obyadnost mongolskikh narodov [Traditional rituals of the Mongolian peoples]*. Novosibirsk, 1992, pp. 24–56. (In Russ.)
- Pivoeva M. V. Mifologiya krovi [Mythology of blood]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta [Scientific notes of Petrozavodsk State University]*. 2009, Is. 5, pp. 38–41. (In Russ.)
- Potantin G. N. *Kult syna neba v Severnoi Azii: materialy k tyurko-mongolskoi mifologii [The Cult of the Son of Heaven in Northern Asia: Materials for Turkic-Mongolian Mythology]*. Tomsk, Edition of A. M. Grigorieva, 1916, 129 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev [Essays on the folk life of the Tuvans]*. Moscow, Nauka Publ., 1969, 401 p. (In Russ.)
- Pyrbeev G. Ts. *Tolkovyi slovar traditsionnogo byta kalmykov [Explanatory dictionary of the traditional life of the Kalmyks]*. Elista, Kalmyk Book Publ., 1996, 176 p. (In Russ.)
- Pyrbeev G. Ts. (ed.). *Bolshoi akademicheskii Mongolko-Russkii slovar [Big Academic Mongolian-Russian Dictionary]*. Moscow, Academia Publ., 2002, Vol. IV, 506 p. (In Mongolian; in Russ.)
- Rintschen B. Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen. *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Birö Sacra*. Budapest, Hummel S., 1959, pp. 9–22. (In German)
- Roux J.-P. *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1963, 215 p. (In French)

- Sagalaev A. M., Oktyabrskaya I. V. *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri. Znak i ritual [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Sign and ritual]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 209 p. (In Russ.)
- Savchuk V. V. *Krov i kultura [Blood and culture]*. St. Petersburg, Saint-Petersburg State University Publ., 1995, 180 p. (In Russ.)
- Shakhanova N. Zh. Simvolicheskie aspekty traditsionnoi svadebnoi trapezy kazakhov [Symbolic aspects of the traditional wedding meal of the Kazakhs]. *Etnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kultur [Ethnographic study of sign means of cultures]*. Leningrad, 1989, pp. 176–189. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Zoomorfnyi kod v modelirovanii sotsiokulturnogo prostranstva v traditsii mongolskikh narodov [Zoomorphic code in modeling socio-cultural space in the tradition of the Mongolian peoples]. *Problemy istorii, filologii, kultury [Problems of history, philology, culture]*. 2008, Vol. 20, pp. 298–307. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. *Mezhdū meditsinoi i magiei: praktiki narodnoi meditsiny v culture mongolskikh narodov (XVII–XIX vv.) [Between medicine and magic: the practice of traditional medicine in the culture of the Mongolian peoples (the 17th – 19th centuries)]*. Moscow, Nauka Publ., Vostochnaya literatura Publ., 2019, 205 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. "Kostnaya" versiya antropomorfnoi modeli v traditsionnom mirovozzrenii tyurko-mongolov Vnutrennei Azii: obrazy, znachenie, funktsii [The "bone" version of the anthropomorphic model in the traditional worldview of the Turko-Mongols of Inner Asia: images, meaning, function]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii [Bulletin of Archaeology, Anthropology and Ethnography]*. 2020, Vol. 4 (51), pp. 207–217. (In Russ.)
- Solovieva A.A. Mnogoliki demon: obrazy demonologicheskikh personazhei v folklore Kitaya i Mongolii [The many-faced demon: images of demonological characters in the folklore of China and Mongolia]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniĭ RAN [Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Research of the Russian Academy of Sciences]*. 2009, Is. 1, pp. 28–36. (In Russ.)
- Tenishev E. R. (ed.). *Sravnitelno-istoricheskaya Grammatika tyurkskikh yazykov. Leksika [Comparative-historical grammar of Turkic languages. Vocabulary]*. Moscow, Nauka Publ., 1997, 800 p. (In Russ.)
- Tenishev E. R., Dybo A. V. (eds.). *Sravnitelno-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskii yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka [Comparative-historical grammar of Turkic languages. The Proto-Turkic language is the basis. Picture of the world of the pra-Turkic ethnos according to the language]*. Moscow, Nauka Publ., 2006, 908 p. (In Russ.)
- Tugutov I. E., Tugutov A. I. (comp.). *Nebesnaya devalebed. Buryatskie skazki, predaniya i legendy [Heavenly swan maiden. Buryat tales, legends and legends]*. Irkutsk, Vostochno-Sibirskoe Book Publ., 1992, 368 p. (In Russ.)
- Viktorova L. L. *Mongoly. Proiskhozhdenie naroda i istoki kultury [Mongols. The origin of the people and the origins of culture]*. Moscow, Nauka Publ., 1980, 223 p. (In Russ.)
- Yudakhin K. K. *Kirgizsko-russkii slovar [Kyrgyz-Russian Dictionary]*. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya Publ., 1965, Book 1, 503 p. (In Kirgizian; in Russ.)
- Zhambalova S. G. *Traditsionnaya okhota buryat [Traditional Buryat hunting]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, 175 p. (In Russ.)

Сведения об авторе

Содномпилова Марина Михайловна

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел истории, этнологии и социологии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
e-mail: sodnompilova@yandex.ru

Information about the author

Sodnompilova Marina Mikhailovna

Doctor of Sciences (History), Leader Researcher, Department of History, Ethnology and Sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS; 6, Sakhyanova st., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation
e-mail: sodnompilova@yandex.ru