

УДК 398.54
DOI 10.25205/1818-7919-2021-20-7-157-168

Мелкий рогатый скот в фольклоре и обрядности бурят

А. А. Бадмаев

*Институт археологии и этнографии СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Работа посвящена выявлению мифологических воззрений бурят о мелком рогатом скоте. Установлено, что образы козла / козы и барана / овцы многозначны и в основном имеют положительную коннотацию, связанную с основополагающими значениями – небо, небесные светила и др. Козел наделяется небесной, солярной, огненной символикой, связан с идеей плодородия; брачная символика свойственна козе. Образ барана / овцы связывается с небом, звездами, луной и огнем. Выяснено, что мелкий рогатый скот несет символику благополучия. Отмечается, что отрицательная коннотация мелкого рогатого скота обусловлена представлениями о нем как о вестнике смерти, беды и ухудшения погоды. Определено, что в бурятской обрядности мелкий рогатый скот являлся жертвой и посвященным высшим силам животным. В выборе животного для обрядовых действий буряты исходили из символики масти. Выявлено, что в обрядах более выражен сакральный статус барана / овцы, чем козла / козы.

Ключевые слова

этнография, фольклор, лексика, буряты, традиционное мировоззрение, шаманизм, мелкий рогатый скот

Для цитирования

Бадмаев А. А. Мелкий рогатый скот в фольклоре и обрядности бурят // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2021. Т. 20, № 7: Археология и этнография. С. 157–168. DOI 10.25205/1818-7919-2021-20-7-157-168

Images and Symbols of Small Cattle in the Mythological Representations and Rituals of the Buryats

A. A. Badmaev

*Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

Purpose. The aim of the study is to identify a complex of Buryat mythological views about small cattle.

Results. The first part of the article gives a general description of small cattle in traditional Buryat culture. It is noted that the Buryats noticed the morphological features and behavior of sheep and goats and transmitted these observations through the works of small genres of folklore. It is stated that in Buryat anthroponymy there are names associated with the names of small cattle. It is shown that the images of a ram and sheep were included in the concept of time and space. The Buryats used sheep meat and some of its internal organs for medicinal purposes.

In the second part of the work, a comparative description of the images and symbols of small cattle in the traditional representations and rituals of the Buryats is given. The functions of small cattle in Buryat rites are considered. Based on the data of Buryat rites, the symbolism of these animals and their zoological characteristics are revealed.

Conclusion. It is revealed that the images of a goat and ram / sheep are multi-valued and generally have a positive connotation associated with the fundamental values – the sky, celestial bodies, and so on. The goat endowed with heavenly, solar, fiery symbols is associated with the idea of fertility; marriage symbolism is inherent to the goat. The image of a ram / sheep is associated with the sky, stars, moon and fire. It was found that small cattle carry the symbolism of well-being. It is noted that the negative connotation of small cattle is due to the idea of them as messengers of

© А. А. Бадмаев, 2021

death, misfortune and the decline in weather conditions. It is determined that in Buryat rites, small cattle were victims, sacrificed to the higher animal forces. It is revealed that the sacred status of the ram/sheep is more pronounced in the rites than that of the goat.

Keywords

ethnography, folklore, vocabulary, Buryats, traditional worldview, shamanism, small cattle

For citation

Badmaev A. A. Images and Symbols of Small Cattle in the Mythological Representations and Rituals of the Buryats. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2021, vol. 20, no. 7: Archaeology and Ethnography, p. 157–168. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2021-20-7-157-168

Введение

Образы мелкого рогатого скота занимают особое место в традиционных культурах народов Евразии, что неудивительно, учитывая, что коза и овца являются одними из ранних домашних животных. Доместикация козы произошла примерно 9 тыс. л. н. на Ближнем Востоке, а овцы – более 8 тыс. л. н. в границах ареала, охватывающего Малую Азию, Сирию, север Месопотамии. В Южной Сибири первые следы содержания домашних овец были обнаружены в поселении афанасьевской культуры Нижняя Соору (Центральный Алтай) (более 5 тыс. л. н.).

Археологические материалы показывают, что в степных и лесостепных районах Забайкалья начиная с энеолита – ранней бронзы (около 4 тыс. л. н.) имели место первые опыты по разведению домашней овцы. Кости овцы были обнаружены в относимых к энеолиту поселении Дворцы (Восточное Забайкалье) и глазковской могиле № 20 Фофановского могильника (Западное Забайкалье) [Цыбиктаров, 1999. С. 94]. Масштабный переход населения Забайкалья к скотоводству осуществился в эпоху поздней бронзы. В последующем овцеводство и в меньшей степени козоводство оставались одними из направлений местного скотоводства, в результате народной селекции были созданы аборигенные породы такого скота, адаптированные к природно-климатическим условиям Юго-Восточной Сибири.

Именно польза и утилитарная ценность этих животных для человека служили причинами широкого включения их образов в фольклор, обрядность и другие сферы народной культуры. Образы мелкого рогатого скота нашли отражение и в традиционной культуре бурят. Их реконструкция ранее предпринималась бурятскими этнографами и фольклористами (Г. Р. Галдановой, Л. С. Дампиловой) в контексте изучения более широких тем, но специального исследования данных зооморфных образов до сих пор не производилось. Целью нашего исследования является выделение комплекса бурятских мифологических воззрений о мелком рогатом скоте.

Источниковая база исследования включает этнографические, фольклорные, лингвистические и полевые материалы. При этом важную роль играют этнографо-фольклорные сведения, собранные М. Н. Хангаловым, Ц. Ж. Жамцарано, Ш. Л. Базаровым, Н. С. Болдоновым и др. Ведущим в работе является структурно-семиотический метод, предполагающий выделение символики, отражающей идеи о мелком рогатом скоте.

Общая характеристика мелкого рогатого скота в культуре бурят

В регионе получили распространение два вида семейства полорогих: домашняя овца (*Ovis aries*) и домашняя коза (*Capra hircus*) (точнее, ее подвид *Capra hircus hircus*). Местные породы овец и коз отличались неприхотливостью в питании и были приучены к круглогодичному содержанию на подножном корме.

В бурятской лексике общим родовым обозначением мелкого рогатого скота является слово *мал*, в ней также имеются следующие названия видов этого скота: *хонин* ‘овца’; *ямаан* ‘ко-

за'. Укажем, что в бурятском языке сложилась терминология, обозначающая овец и коз, имевшая локальные различия на уровне диалектов и говоров.

Козы, в сравнении с овцами, представлявшими основное поголовье рогатого скота, в структуре домашнего стада обычно составляли небольшую долю (примерно 5 %).

В жизни и быту буряты широко употребляли продукты, получаемые от коз и овец. Белая овчина, наряду с белым войлоком, была непременным атрибутом некоторых шаманских и буддийских обрядов. Мелкий рогатый скот являлся основным источником обеспечения семьи мясной и молочной пищей, в том числе ритуальной. Кроме этого, от него получали меховое сырье для пошива верхней и нижней одежды, головных уборов и обуви, одеял, кожу для изготовления некоторых видов домашней утвари. Густая овечья шерсть применялась для производства войлока, из которого создавали широкий спектр изделий (войлочные покрывала для решетчатой юрты, постельные матрасы, конские потники, тюфяки, верхняя одежда и др.). Овца как живой товар и выделанная овчина (в особенности мерлушка) были важными предметами пограничной и региональной торговли. В то же время бурятские ведомства (степные думы, инородческие конторы) были обязаны ежегодно поставлять овечью шерсть в больших объемах на нужды Иркутской казенной суконной фабрики.

В бурятской традиции овцы представляли предмет дарообмена, их могли подарить в знак уважения гостю, невесте в качестве приданного; ребенку во время обряда имянаречения преподносили в дар ягнят. Кроме этого, они были эквивалентом денег (для примера, они составляли значимую часть калыма).

Буряты особо отмечали такие качества козы, как задиристость, бойкость, упрямство, склонность к проказам и др. У овцы выделяли совсем другие черты – смиренность, трусливость и др. Самцов мелкого рогатого скота обыкновенно характеризовали как упрямых, бодливых, храбрых, выносливых и т. п.

Мелкий рогатый скот отождествлялся с состоятельностью и благополучием человека, например, в благопожеланиях молодоженам говорится:

*Хойморороо дүүрэн хүүгэдтэй,
хотогоороо дүүрэн хонитой болоорой!*

Да будет хоймор полон детей,
А окрестности полны овец твоих!
[Линховоин, 2014. С. 252].

В сознании бурят XIX – начала XX в., которые оставались преимущественно полукочевыми и полуоседлыми скотоводами, люди, державшие только коз, считались бедняками. Об этом говорится, например, в следующей пословице агинских бурят: «В бедности коз разводит; в зажиточности – верблюдов разводит» [Базаров, 1903. С. 25]. Соответственно, признаками низкого социального статуса человека были также: употребление козлятины в пищу; ношение одежды и обуви, пошитой из козьей кожи.

В качестве знака сыновней привязанности к матери ставили в пример отношение козленка к козе, в пословице это чувство даже сравнивается с преданностью человека Родине:

*Эрэн инзаган
Эхээ ханаха,
Эсэгын хубуун
Газараа ханаха.*

Пятнистый козленок
Маму помнит,
Отцов сын
Землю помнит

[Оньһон угэнууд ..., 1956. С. 12] (перевод наш. – А. Б.).

Между тем в представлениях бурят выросший козленок выступал и как символ черной неблагодарности:

Эшгэ эбрэ ургхада

Ехэ ерху болхо.

Козленок, лишь вырастут рога,
Перестает нуждаться в своей матери
[Сборник..., 1910. С. 118].

Факт, что овцы, как и весь домашний скот, в течение дня вынуждены перемещаться с места на место в поисках корма, использован в загадке о сердце:

Хони одор хохо ходолхо.

Овца ежедневно движется (сердце)
[Материалы..., 1911. С. 117].

Овцу также уподобляли другому домашнему животному – лошади:

Жорокишин жоргон гхаратай.

Шестимесячный иноходец (овца)
[Там же. С. 134].

В основе этой метафоры лежит то обстоятельство, что бег овцы отдаленно напоминает лошадиную иноходь.

Буряты подмечали морфологические признаки козы, в качестве примера можно привести такие загадки о степном луке *мангир*:

Хухэхэн эшэгэн сагаан тархитай.

Синенький яманок с белой головой
[Болдонов, 1949. С. 124, 125];

У сивенького козленка ножки белы
[Базаров, 1902. С. 34].

В произведениях данного жанра фольклора образ козла ассоциируется с рабочими инструментами:

Зун яман со зудак хара бабана.

На сто яманов один злой черный козел (серп или клещи)
[Материалы..., 1911. С. 131].

Образы рассматриваемых сельскохозяйственных животных также использовались в загадках о хозяйственных предметах (о навесном замке, деревянном крюке для связывания стога, гребне и др.).

Буряты, зная, что коза представляет инвазивный вид, употребляющий в пищу самые разные растения, в загадках делали акцент на данном качестве.

Барана же сравнивали с пестом: «Двор тесен и баран бодлив» [Базаров, 1902. С. 28]. Здесь подчеркивается его привычка бодаться.

Итак, буряты подмечали морфологические признаки и поведение мелкого рогатого скота и передавали эти наблюдения в произведениях малых жанров фольклора.

Исследователями зафиксировано широкое включение в бурятскую антропонимию имен, связываемых с названиями мелкого рогатого скота [Митрошкина, 1987. С. 80]. Причем зачастую такие имена табуировались: так, имя *Хонин* заменяли словом *Маарагшан* 'издающий бляение', *Хурьгадай* – *Маараадай* 'издающий бляение', *Эшэгээдэй* – *Маараахай* 'издающий бляение', *Хуса* – *Мургэдэг* 'бодающийся' [Там же. С. 60]. Данная практика, вероятно, объясняется попыткой защиты ребенка от воздействия потусторонних сил.

Образы барана и овцы входили в представления о времени и пространстве. В 12-месячном шаманском календаре предбайкальских бурят январь назывался *хуса хара* 'месяц барана' [Жамцарано, 2001. С. 80], а у окинских бурят сентябрь обозначали как *хонин хара* 'месяц овцы' (ПМА: Л. Ж. Замбалова). В 12-летнем цикле зодиакального календаря бурят-буддистов имелся восьмой по счету год – *хонин жэл* 'год овцы', который относили к «мягким», благоприятным годам. В сутках, состоящих из 12 часов, выделяли *хонин саг* 'час овцы', который

соотносили с отдельным сегментом в мужской половине жилья. Между тем козел / коза не получили никакого отражения в этих воззрениях бурят.

В народной орнаментике бурят с образом барана связывают роговидный узор – *хусын эбэр* ‘бараний рог’, являющийся знаком материального благополучия.

Буряты применяли в медицинских целях мясо барана и отдельные внутренние органы животного. Так, сразу после родов роженицам давали для восстановления сил горячий бульон из баранины (ПМА: Ц. Ж. Дымбрылова). По народным воззрениям монголов и бурят, коза, в отличие от овцы, принадлежала к животным с «холодным дыханием», употребление мяса которых якобы «охлаждает» человека. У бурят, как и у других монгольских, а также некоторых тюркских народов, при опухоли, кожных заболеваниях и желтухе практиковалось лечение заворачиванием в свежеснятую шкуру овцы. Укушенного змеей человека бурятские лекари врачевали приложением к месту укуса сердца только что забитого барана.

Образы и символика мелкого рогатого скота в традиционных представлениях и обрядах бурят

Раскрытие мифологической символики мелкого рогатого скота требует привлечения народного фольклора бурят и этнографического материала по их обрядности. Сочетание в исследовании этих видов источников позволит вычлениить целостные образы барана / овцы и козла / козы и выявить различия между ними.

Небесная природа козла передается в легенде о девушках-Ганзушинах (от *галзуу* ‘сумашедший’, *гани галзуу* ‘бешеный’) через образ старца Тэхэ-Тонхолжина ‘Козла, нагибающего голову’, встречающего души умерших на небесах: «По смерти они (девушки-Ганзушины. – А. Б.) поднялись на небо, и там к ним явился старик Тэхэ-Тонхолжин, верхом на козле... девицы из правого рога козла достали синего огня, а из левого пищу и питье и тем утолили свой голод и жажду, а огнем согрелись» [Хангалов, 1958. С. 350]. Как видим, козел, служащий транспортом этому мифическому персонажу, является носителем небесного огня.

Небесная символика барана / овцы подчеркивается в их ассоциации с космическими телами: «*Хэрэ олон саган хонин*» – ‘На степи много белых овец’ (звезды в ночном небе) [Материалы..., 1911. С. 119]; «Из-за горы выходит лысый, некастрированный баран (восход луны)» [Базаров, 1902. С. 26]. В последней загадке, вероятно, закодирована лунарная символика белого барана-производителя.

В то же время в загадках можно найти намек на огненную природу этих сельскохозяйственных животных: «Серый баран при лежании ожирел (пепел)» [Базаров, 1902. С. 26]; «*Сагаан хонин хэбтэжэ таргалба*» – ‘Белая овца, лежа, разжирела’ (пепел. – А. Б.) [Болдонов, 1949. С. 124, 125].

В другой загадке акцент делается на связи козы / козла с огнем: «Сто красных коз, [и] кусающийся черный некастрированный козел» (угли, щипцы. – А. Б.) [Базаров, 1902. С. 28]. Заметим, что эта символика животного ярко проявляется в обрядах жертвоприношения и посвящения желтого козла духу-хозяину домашнего очага.

Коза является еще и символом невесты: «У трехгодовалой козы было шесть рогов; пришел худой год, и осталось два рога» [Там же. С. 29]. Дело в том, что во время свадебных церемоний выходящей замуж девушке вместо шести косичек заплетали две косы.

В бурятской мифологии имеется божество *Шара Тэхэ Манжилай*, которого наделяли символикой плодородия, проистекающей из приписываемых ему функций: покровителя чадородия и чувственных страстей; дарителя богатства и земного счастья; мирителя супругов [Галданова, 1987. С. 68; Дампилова, 2005. С. 164]. Согласно шаманской поэзии, он принимал облик козла, т. е. это животное воспринималось антропонимом. Стоит заметить, что в религиозно-мифологических представлениях бурят козел является распространенным мужским образом.

По народным поверьям, зарытые клады чужеземцев со временем обращаются в животных, в том числе в мелкий рогатый скот: «Серебро обращается... в белого барана, в белого ямана или козла и бегает по степи; золото – ... в желтого ямана» [Хангалов, 1960. С. 63]. Как вариант, верили, что такое превращение происходит в ночное время [Балдаев, 2010. С. 244]. Мотив перерождения клада из благородного металла в дикое или домашнее животное, которое трудно поймать, распространен в фольклоре разных народов (например, у русских [Гура, 1997. С. 189]). Вероятно, у бурят он, в частности, отражает мечту бедногономада обрести материальный достаток: недоступные для него сокровища реализуются в фантазиях в образе главного в его понимании богатства – мелкого рогатого скота.

Добавим, что в бурятских мифологических представлениях прослеживаются универсальные ассоциации: золота – с желтым цветом, серебра – с белым.

Наряду с положительной коннотацией образов мелкого рогатого скота у бурят обнаруживается и его негативная характеристика. Чрезмерно активное поведение животных, по народным приметам, являлось знаком возможного ухудшения погоды: «Когда ягнята и козлята начинают играть, а овцы бодаться, надо ждать непогоды» [Линховоин, 2014. С. 190]. Внезапная паника, охватывавшая овец и коз, рассматривалась как предвестник скорой болезни членов семьи или гибели животных, чьи души будто бы украдены нечистой силой [Хангалов, 1959. С. 64]. У бурят были распространены предубеждения к рождению тройни у козы, во избежание беды третьего из новорожденных козлят отдавали на сторону. Но, появление на свет незрячего ягненка или козленка, символизировавшее будущее материальное благополучие его хозяина, воспринималось положительно. При этом такое животное умерщвляли, а его мясо, расцениваемое как ниспосланная свыше благодать, употреблялось в пищу в кругу семьи [Там же. С. 65].

Баран был воплощением анимистической идеи, в частности в фольклоре бурят он является носителем души представителя темной силы – *мангадхая*: например, в сказке «Тыхэ Бисхэ – сын старика и старухи» душа этого существа спрятана в рогах шестилетнего барана [Бурятские волшебные сказки, 1993. С. 159]. Обращает внимание то, что, как и у козла, рога этого животного наделяются функцией хранилища сакрального.

В шаманских обрядах мелкий рогатый скот считался угодной божествам жертвой и посвящаемым животным. В зависимости от поклонения темному или светлому божеству выбиралось животное, при этом определяющей была его масть: светлым духам-хозяевам и небожителям приносили в жертву белых овец и желтых коз, а темным духам и небожителям – овец с черной, красновато-коричневой или буро-красной («красной») шерстью. Например, мифическому владыке Нижнего мира Эрлен-хану, его помощникам и их женам шаманисты жертвовали овец черной масти. Примечательно, что выбор жертвенного или посвящаемого животного у народов Монголии (халха, олетов, урянхайцев), помимо масти животного, определял окрас шерсти на его голове [Эрдэнэболд, 2012].

В буддийской обрядности, как и в шаманской, добрым божествам и духам-покровителям посвящали белых баранов, белых и желтых козлов. В частности такому персонажу, как *Сагаан убгэн* 'Белому старцу', почитаемому как духа-покровителя животного мира и местности, и принадлежащему к земным божествам, посвящали белого барана или козла. В основе такой избирательности было признание белого и желтого сакральными цветами. В этой связи нельзя не отметить особое отношение бурят к белому руну как некоему небесному дару, которое, в свою очередь, проецировалось на белую овчину и войлок из овечьего волоса. Последние в силу своей священности стали атрибутами различных обрядов. Подобные представления известны у других монгольских и тюркских народов. Например, у киргизов, последователей ислама, сохранялась традиция посвящения белого барана с желтой головой высшим силам в случае болезни членов семьи [Потанин, 1881. С. 94].

Следует указать, что посвящаемое животное нельзя было стричь, а таких овцематок и молочных коз запрещали еще и доить (ПМА: Ц. Ж. Дымбрылова). Иными словами, как само животное, так и его шерсть и молоко полностью принадлежали высшему существу и были

неприкосновенны. Целостность приносимого в жертву животного (отсутствие у него физических изъянов) было обязательным условием успешности ритуала. Незыблемость этого правила подтверждают слова героя сказки «Парень-сирота»: «Я хотел одного [белого] ягненка принести в жертву [хозяину] огня, а другого – тэнгриям (небожителям. – А. Б.). Одноглазые ягнята никуда не годятся – ни огню, ни тэнгриям их не преподнесешь» [Бурятские волшебные сказки, 1993. С. 275].

Нормы гостевого этикета, действовавшие и в обрядовых трапезах, требовали строгого соблюдения правил угощения гостей бараньим мясом. Опаленная и отварная баранья голова с удаленной нижней челюстью и языком преподносилась наиболее уважаемому гостю. Дальше распределение баранины на кости осуществлялось согласно социальному статусу и половозрастной принадлежности присутствующих. Эта древняя традиция наделения каждого из собравшихся за общим столом долей в виде отдельной мясной кости была присуща монгольским и тюркским народам Центральной Азии и Южной Сибири.

В обрядности бурят нутряной и курдючный жир барана ассоциировался со счастьем и богатством. В особенности такая семантика проявлялась в свадебных обрядах (кормления невестой домашнего огня, бросания ею бараньего жира в грудь или подол сидящего свекра и др.).

Высокий семиотический статус имели отдельные кости этого животного: баранью лопатку связывали с материнским родом, а берцовую кость – с отцовским [Бадмаев, 2015. С. 257].

По традиционным убеждениям бурят, шерсть и некоторые кости барана выполняют защитную функцию. Так, было принято привешивать голую бедренную кость *шагайта* к спинке колыбели. Преподнесенная молодоженам баранья ляжка воспринималась как оберег: во время свадьбы свекровь подносила ее своей невестке; жених совершал ритуальное очищение юрты, обходя изнутри помещение посолонь и держа ее над собой.

В бурятской обрядности белая овчина и белый войлок обладали равнозначными апотропейными свойствами. Например, полагали, что человек, сидящий на них во время обряда, огражден от вредоносного воздействия потусторонних сил.

Буряты использовали для гадания некоторые кости барана. Распространенным способом мантики было кидание бабок – бараньих альчиков. С этой же целью проводили обжигание бараньей лопатки над огнем и предсказывали по ней события [Гомбоев, 1864]. Примечательно, что в предании о начале скапулимантии у бурят баран является посланником верховного божества *Эсэгэ Малаан тэнгри*, по его поручению он съедает книгу судеб и благодаря этому его лопатка становится средством прорицания [Бадмаев, 2015. С. 259].

Между тем шерсть и кости козы не выступали в качестве оберега и гадательного средства, а козье мясо и субпродукты не входили в гостевое и ритуальное угощение.

Звукам, издаваемым рассматриваемыми сельскохозяйственными животными, придавалось особое значение. Так, «...если блеет (некастрированный) баран, то предвещает стаду дурное» (некастрированный баран своим блеянием предвещает разорение стада) [Базаров, 1903. С. 34]. В бурятской эпике стоны оказавшегося беспомощным героя сравнивают с предсмертным криком жертвенного козла [Сказания бурят..., 1890. С. 19]. Заметим, что изощренные способы принесения в жертву мелкого рогатого скота (варение барана заживо в котле, насаживание козла на березовый шест через анус и др.), в результате которого несчастное животное переживало страшные муки и из-за этого истошно кричало, рассматривались как прямой путь к контакту с высшим существом. Полагали также, что хорошей приметой, якобы пророчащей долгую жизнь шамана, является медленная смерть жертвенного козла на шесте [Галданова, 1987. С. 69].

Всё же заклатие животных преимущественно производилось более милосердным и принятым у монгольских народов способом прерывания сердечной аорты. При этом *зухэли* ‘шкура барана или козла с головой и нижними конечностями ног’ подвешивался на длинном шесте и ориентировался в ту сторону света, где, как верили, обитает божество или дух-покровитель, которому проводилась треба.

В бурятской обрядности были известны ритуалы мужской инициации, получившие номинации мелкого рогатого скота: *Шара тэхэ* ‘Желтый козел’ и *Улаан бугшаа* ‘Красный ягненок’. Собственно их названия указывают на животных, которых приносили в жертву, – желтого козла и ягненка с красновато-коричневой шерстью. Упомянутые обряды были посвящены мифическим хозяевам вод, в чьей воле якобы находилась судьба подростков. Амбивалентность этих персонажей, для которых присуща как небесная, так и водная символика [Бадмаев, 2018. С. 150], проступает в названиях ритуалов: как было сказано выше, в традиционном мировоззрении бурят эпитеты «желтый» и «красный» в определенных случаях характеризуют разные полюса силы.

Древнюю солярную символику козла, позабытую бурятами, предположила Г. Р. Галданова, проанализировав обряд посвящения шамана в высший (девятый) ранг, в котором совершается жертвоприношение козлом *Шара Тэхэ Манжилайта* ‘Желтому козлу Манжилаю’, покровителю шаманов, а также небесным светилам в ходе обряда *һара наранай тахилга* ‘почитание Солнца-Луны’ [1987. С. 69]. Указание желтого цвета в имени, как считается, связывает его со стихиями огня и солнца. В своих рассуждениях Г. Р. Галданова опирается на выводы, сделанные А. П. Окладниковым, который, в свою очередь, доказывал, что образ козла-теке как символ солнца является архаичным и был широко представлен в древнем искусстве и верованиях Передней и Центральной Азии [Окладников, 1955. С. 232].

В названном выше обряде условные изображения небесных светил были строго установленного цвета: солнце-отец отождествлялся с красным кругом (красный цвет у бурят, помимо этого, означает жизненную энергию и кровь), а луна-мать – с белым. Получается, что в традиционных представлениях бурят дневное светило связывали как с красным, так и с желтым цветом. Подтверждает это следующее выражение: *Малаан шара наран* ‘Яркое красное солнце’ [Буряад-ород толи, 2010. С. 594], в нем налицо синонимическая замена слова «желтый» на «красный». Конечно, в бурятском языке имеются примеры употребления слова *улаан* в значении «красный»: *улаан наран* ‘красное солнце’. А вот сочетание этих прилагательных обозначает новый колор, который признавался признаком принадлежности к темным силам: *улаан шара* ‘рыжий, букв. красный-желтый’. Неслучайно поэтому черным небожителям и духам-хозяевам приносили в жертву именно рыжую лошадь, а в произведениях бурятского фольклора данный цвет присущ различным демоническим существам (для примера, в сказке «Харасгай Мэргэн» противником героя является двенадцатоголовый *мангадхай*, рыжий кабан [Бурятские волшебные сказки, 1993. С. 135]). Заметим, что выделенная дуальность в цветовой символике солнца достаточно универсальна и отмечается в культуре разных народов.

В обрядности бурят божество *Шара Тэхэ Манжилай* воплощал *онгон* ‘фетиш’ *Шара тэхын эжин* ‘Хозяин желтого козла’, который был распространен у кудинских, верхоленских и хоринских бурят [Михайлов, 1987. С. 33]. Он воспринимался в том числе в качества защитника домашнего стада.

Верили, что такой функцией обладают 13 северных повелителей-нойонов, грозных духов-хозяев отдельных мест и территорий в Предбайкалье, Восточном Присянье и Прибайкалье. Вместе с тем полагали, что покровительство скоту оказывают духи-хозяева скотного двора и усадьбы-*утуга* [Там же. С. 15]. Защитником мелкого рогатого скота также называли мифического пастуха *Дебедой* [Хангалов, 1958. С. 405]. Отдельно почиталась хозяйка коз, это вырождалось в частности в содержании в стаде посвященной ей козы [Там же. С. 360]. У агинских бурят был известен онгон *Хулбуриин узуурэйхи* ‘Находящаяся у ног постели супругов’, в которого будто бы воплотилась душа дочери шамана Тарбажи, умершая при родах. Полагали, что он помогает при трудных родах женщинам и самкам мелкого рогатого скота, а также содействует их плодовитости [Жамцарано, 1909].

В шаманских обрядах барана использовали для проведения освящения (*амилуулха*) фетишей, а также для облачения и доспехов шамана (*амитай*). При этом *онгон* всовывали на время в разрез, сделанный в подмышках живого животного, а на головной убор и железную ко-

рону шамана складывали вынутые у убитого животного *хурай*, включавшего в себя некоторые внутренние органы [Галданова, 1987. С. 70]. Верили, что в результате данные культовые предметы «оживут»: в фетиш вселится дух-покровитель; восстановится магическая сила короны и головного убора шамана, которая, как полагали, убывает во время мистерий.

Заключение

Мелкий рогатый скот играл значимую роль в мифоритуальной системе бурят. Эти сельскохозяйственные животные занимали важное место в верованиях, обрядах и фольклоре. Их образы многозначны и в целом имеют положительную коннотацию, связанную с основополагающими значениями – небо, небесные светила и др. Так, у козла выделяется небесная, солярная и огненная символика, с ним связывается идея о плодородии, а с козой – образ невесты. Баран имеет небесную, лунарную и огненную природу. Кроме того в мифологических представлениях бурят мелкий рогатый скот несет символику материального благополучия, в частности с ним связан мотив перерождения драгоценного клада.

Негативная характеристика мелкого рогатого скота обусловлена представлениями о нем как о вестнике смерти, беды и ухудшения погоды. В фольклоре баран рассматривается как носитель души демонического существа.

В то же время сопоставление образов мелкого рогатого скота показывает, что в традиционном мировоззрении бурят баран / овца является менее ярким персонажем, чем козел / коза. В отличие от барана козел выступал еще и антропонимом.

В бурятской обрядности мелкий рогатый скот являлся жертвой и посвященным высшим силам животным. В выборе его для обрядовых действий буряты исходили из символики масти.

Выявлено, что в обрядах более выражен сакральный статус барана / овцы, чем козла / козы. О почитании барана свидетельствует инкорпорация баранины на кости в обрядовую и гостевую пищу, его жира – в свадебные обряды. Помимо этого, на высокий семиотический статус барана / овцы указывают апотропейные функции отдельных костей (бедренной, лопаточной) и шерсти (белой овчины и войлока) животного. Об этом же свидетельствует использование в мантике бараньих альчиков и лопатки. Баран также служил для освящения фетишей и в качестве элементов шаманского костюма. Между тем кости и шерсть козла / козы не являлись оберегом, гадательным средством, а козлятина не была ритуальной пищей.

Список литературы

- Бадмаев А. А. Баранья лопатка в обрядовой практике бурят // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, № 7: Археология и этнография. С. 255–264.
- Бадмаев А. А. Подводный мир в традиционном мировоззрении бурят // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2018. Т. 17, № 3: Археология и этнография. С. 148–155. DOI 10.25205/1818-7919-2018-17-3-148-155
- Базаров Ш. Л. Двести загадок агинских бурят // Тр. КОПОИРГО. 1902. Т. 5, вып. 1. С. 22–34.
- Базаров Ш. Л. Пословицы агинских бурят // Тр. КОПОИРГО. 1903. Т. 6, вып. 1. С. 21–39.
- Балдаев С. П. Родословные предания и легенды. Забайкальские буряты. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. 368 с.
- Болдонов Н. С. Загадки бурят-монголов: Из старинного сборника Харбасарова // Сборник трудов по филологии. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1949. С. 120–125.
- Бурятские волшебные сказки // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1993. Т. 5. 341 с.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.

- Гомбоев Г.** О древнемонгольском гадании по кости «Долуну Чуга» // Тр. Вост. отд-ния Имперского археологического общества. 1864. Ч. 8. С. 1–61.
- Гура А. В.** Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Дампилова Л. С.** Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 248 с.
- Жамцарано Ц. Ж.** Онгоны у агинских бурят // Зап. ИРГО. Этнография. СПб., 1909. Т. 34. С. 386–387.
- Жамцарано Ц. Ж.** Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.
- Материалы для изучения бурятской народной словесности и языка // Изв. ВСОИРГО. Иркутск, 1911. Т. 42. С. 111–136.
- Митрошкина А. Г.** Бурятская антропонимия. Новосибирск: Наука, 1987. 222 с.
- Михайлов Т. М.** Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 288 с.
- Окладников А. П.** Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 1. 432 с.
- Потанин Г. Н.** Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. 425 с.
- Сборник монголо-бурятской народной поэзии. СПб: Тип. Импер. АН, 1910. Вып. 1. 37 с.
- Сказания бурят, записанные разными собирателями // Зап. ВСОИРГО. Иркутск, 1890. Т. 1, вып. 2. 160 с.
- Хангалов М. Н.** Собр. соч. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. 1. 551 с.; 1959. Т. 2. 444 с.; 1960. Т. 3. 421 с.
- Цыбиктаров А. Д.** Бурятия в древности. История (с древнейших времен до XVII века). Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1999. Вып. 3. 266 с.
- Эрдэнэболд Л.** Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.) / Пер. на рус. Ганбат Нямдаг, С. Б. Миягашева, Ж. Б. Бадагаров. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.
- Буряад-ород толи. Буряатско-русский словарь: В 2 т. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2010. Т. 1: А–Н. 636 с.
- Линховонин Л. Л.** Лодон багшын дэбтэрхээ. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. 464 с.
- Онъһон угэнууд, таабаринууд / Сост. Д. Мадасон. Улан-Удэ: Буряат-монголой номой хэблэл, 1956. 40 с.

Полевые материалы автора

- Дымбрылова Ц. Ж., 1918 г. р., п. Сосново-Озерск Еравнинского района Республики Бурятия. Дата записи – август 2004 г.
- Замбалова Л. Ж., 1931 г. р., с. Орлик Окинского района Республики Бурятия. Дата записи – июль 2001 г.

References

- Badmaev A. A.** Baran'ya lopatka v obryadovoi praktike buryat [Lamb shoulder in the ritual practice of Buryats]. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: History and Philology*, 2015, vol. 14, no. 7, p. 255–264. (in Russ.)
- Badmaev A. A.** Underwater world in the traditional worldview of the Buryats. *Vestnik Novosibirsk State University. Series: History and Philology*, 2018, vol. 17, no 3. p. 148–155. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2018-17-3-148-155
- Baldaev S. P.** Rodoslovnye predaniya i legendy. Zabaikal'skie buryaty [Pedigrees and legends. Trans-Baikal Buryats]. Ulan-Ude, Buryat State Uni. Press, 2009, 376 p. (in Russ.)

- Bazarov Sh. L.** Dvesti zagadok aginskikh buryat [Two hundred mysteries of Agin Buryats]. *Trudy Troitskosavsko-Kyakhtinskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [The works of the Troitskosavsk-Kyakhtinsky branch of the Amur department of the Imperial Russian geographical society], 1902, vol. 5, iss. 1, p. 22–34. (in Russ.)
- Bazarov Sh. L.** Poslovitsy aginskikh buryat [Proverbs of the Agin Buryats]. *Trudy Troitskosavsko-Kyakhtinskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [The works of the Troitskosavsk-Kyakhtinsky branch of the Amur department of the Imperial Russian geographical society], 1903, vol. 6, iss. 1, p. 21–39. (in Russ.)
- Boldonov N. S.** Zagadki buryat-mongolov: Iz starinnogo sbornika Kharbasarova [Mysteries of the Buryat-Mongols: From an old collection of Kharbasarov]. In: *Kollektsii rabot po filologii* [Collection of works on philology]. Ulan-Ude, Buryat-Mongolian Book Publ. House, 1949, p. 120–125. (in Buryat, Russ.)
- Buryaad-oroḍ toli. Buryatsko-russkii slovar' [Buryat-Russian Dictionary]. Ulan-Ude, Republican printing house, 2010, vol. 1, 636 p. (in Buryat, Russ.)
- Buryatskie volshebnye skazki [Buryat fairy tales]. In: *Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]. Novosibirsk, Nauka, 1993, vol. 5, 341 p. (in Buryat, Russ.)
- Dampilova L. S.** Shamanskie pesnopeniya buryat: simvolika i poetika [Buryat shaman chants: symbolism and poetics]. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center SB RAS Publ., 2005, 248 p. (in Russ.)
- Erdenebold L.** Traditsionnye verovaniya oirat-mongolov (konets XIX – nachalo XX veka) [Traditional beliefs of the Oirat Mongols (late 19th – early 20th centuries)]. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center SB RAS Publ., 2012, 196 p. (in Russ.)
- Galdanova G. R.** Dolamaistskie verovaniya buryat [Pre-Lamaist beliefs of the Buryats]. Novosibirsk, Nauka, 1987, 115 p. (in Russ.)
- Gomboev G.** O drevnemongol'skom gadanii po kosti "Dolunu Chuga" [About ancient Mongolian divination bones "Dolunu Chuga"]. *Trudy Vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo arkheologicheskogo obshchestva* [Works of the Eastern branch of the Imperial Russian archaeological society], 1864, part 8, p. 1–61. (in Russ.)
- Gura A. V.** Simvolika zhivotnykh v slavyanskoĭ narodnoi traditsii [Animal Symbolism in Slavic Folk Tradition]. Moscow, Indrik Publ., 1997, 912 p. (in Russ.)
- Khangalov M. N.** Sobranie sochinenii [Collected Works]. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1958, vol. 1, 551 p.; 1959, vol. 2, 444 p.; 1960, vol. 3, 421 p. (in Russ.)
- Linkhovoin L. L.** Lodon bagshen debtepkhe [Teacher Lodon's notebook]. Ulan-Ude, Buryat-Mongol Book Publ. House, 2014, 464 p. (in Buryat, Russ.)
- Materialy dlya izucheniya buryatskoi narodnoi slovesnosti i yazyka [Materials for the study of Buryat folk literature and language]. *Izvestiya Vostochno-Sibirskogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [News of the East Siberian branch of the Imperial Russian geographical society], 1911, vol. 42, p. 111–136. (in Buryat, Russ.)
- Mikhailov T. M.** Buryatskii shamanizm: istoriya, struktura i sotsial'nye funktsii [Buryat shamanism: history, structure, and social functions]. Novosibirsk, Nauka, 1987, 288 p. (in Russ.)
- Mitroshkina A. G.** Buryatskaya antroponimiya [The Buryat anthroponymy]. Novosibirsk, Nauka, 1987, 222 p. (in Russ.)
- Okladnikov A. P.** Yakutiya do prisoedineniya k Russkomu gosudarstvu [Yakutia before joining the Russian state]. In: *Istoriya Yakutskoi avtonomnoi sovet'skoi sotsialisticheskoi respubliki* [History of the Yakut autonomous soviet socialist republic]. Moscow, Leningrad, AS USSR Publ., 1955, vol. 1, 432 p. (in Russ.)
- On'hon ygenud, taabarinud [Proverbs, sayings, riddles]. Ulan-Ude, Buryat-Mongol book Publ., 1956, 40 p. (in Buryat)

- Potanin G. N.** Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii [Essays on Northwestern Mongolia]. St. Petersburg, 1881, 425 p. (in Russ.)
- Sbornik mongolo-buryatskoi narodnoi poezii [Collection of Mongolian-Buryat folk poetry]. St. Petersburg, Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1910, iss. 1, 37 p. (in Russ.)
- Skazaniya buryat, zapisannye raznymi sobiratelyami [Buryat legends recorded by different collectors]. *Zapiski Vostochno-Sibirskogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the East Siberian branch of the Imperial Russian geographical society], 1890, vol. 1, iss. 2, 160 p. (in Russ.)
- Tsybiktarov A. D.** Buryatiya v drevnosti. Istoriya (s drevneishikh vremen do XVII veka) [Buryatia in ancient times. History (from ancient times to the 17th century)]. Ulan-Ude, Buryat State Uni. Press, 1999, iss. 3, 266 p. (in Russ.)
- Zhamtsarano Ts. Zh.** Ongony u aginskikh buryat [Fetishes at Agin Buryats]. In: *Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva. Etnografiya* [Notes of the Imperial Russian geographical society. Ethnography]. St. Petersburg, 1909, vol. 34, p. 386–387. (in Russ.)
- Zhamtsarano Ts. Zh.** Putevye dnevniki 1903–1907 gody [Travel diaries 1903–1907]. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center SB RAS Publ., 2001, 382 p. (in Russ.)

Field Materials of the Author

- Dymbrylova Tsybilma Zhigzhitovna, born in 1918, Sosnovo-Ozersk settlement of the Eravninsky district of the Republic of Buryatia. Recording date – August 2004.
- Zambalova Lidiya Zhalsaraevna, born in 1931, Orlik village in the Okinsky district of the Republic of Buryatia. Recording date – July 2001.

Материал поступил в редколлегию
Received
16.12.2020

Сведения об авторе

Бадмаев Андрей Андреевич, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Россия)
badmaevaa@ngs.ru
ORCID 0000-0002-9525-4366

Information about the Author

Andrew A. Badmaev, Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)
badmaevaa@ngs.ru
ORCID 0000-0002-9525-4366