УДК 39

ББК 63.5

DOI 10.31554/2222-9175-2021-42-78-86

Д. Б. Батоева

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА БУРЯТ И ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ

На примере традиционной картины мира, представлений о душе и связанных с ними мифологических сюжетов выявлены основные сходства и различия между традициями бурят и тунгусо-маньчжуров. В картине мира, при отдельных совпадениях, заметно резкое отличие в представлениях о верхнем мире, с другой стороны, маньчжурская мифология схожа с бурятской в нивелировании образа нижнего мира.

Ключевые слова: маньчжуры, буряты, картина мира, представления о душе, религиозные представления.

D. B. Batoeva

SIMILARITIES AND DIFFERENCES IN THE BURYAT AND TUNGUS-MANCHU MYTHOLOGICAL WORLDVIEW

The main similarities and differences between the traditions of the Buryats and the Tungus-Manchus come to light in the traditional worldview, such as the ideas about the soul and related mythological plots. There is a noticeable difference in the ideas about the upper world, on the other hand, Manchu mythology is similar to Buryat in leveling the image of the lower world.

Keywords: manchu, mongol, ethno-cultural relations, religious beliefs, traditional world view.

В исследованиях по ранней этнической истории и этногенезу монголов и тунгусо-маньчжуров основными опорами служат данные археологии и филологии. Третьим важным источником в этом направлении должны служить мифология и традиционные религиозные представления. Однако сложность анализа и разрозненность источников приводят к тому, что сравнение мифологических и религиозных традиций редко привлекает исследователей, занимающихся историческими связями народов этих двух языковых групп. На примере сопоставления отдельных элементов духовной и материальной культуры мы попытаемся показать как сложность, так и значимость данного направления для понимания этнических процессов в регионах контактирования предков современных народов монгольской и тунгусо-маньчжурской групп.

Мифологическая картина мира у монголов часто описывается как комплекс представлений о существовании верхнего мира богов-небожителей, среднего мира людей и нижнего мира духов. Описание это распространяется на бурят, причем, как правило, без привязки к конкретным текстам или материальным свидетельствам. Очень многие утверждения о трехчастной структуре Вселенной в представлении

БАТОЕВА Дарима Баторовна – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: darimab@yandex.ru.

бурят делаются без упоминания о конкретных этнических группах бурятского народа, априори распространяя эту модель на все, чрезвычайно разные, локальные традиции. Если ориентироваться на такую модель, то первое же сопоставление с тунгусо-маньчжурской мифологией может создать впечатление, что мы имеем дело с очень близкой и, не исключено, общей по происхождению картиной мира. Однако при более глубоком рассмотрении ситуация предстает намного более сложной.

Трехчленное деление и многоярусность мира неоднократно выявлялись исследователями в картине мира тунгусских народов, где описаны верхний, средний и нижний миры. В подтверждение существования такой концепции неоднократно приводились материальные свидетельства, например шаманский костюм орочонов. А. И. Мазин интерпретирует наспинную планку как символ Вселенной, три полосы на ней – как средний мир, девять ломаных треугольных выступов – как нижний, а прямоугольник выше планки – как верхний мир. В центре «верхнего мира» располагается скульптурная голова лося с рогами [1984: 68]. Другие костюмы также содержат указания на три части космоса, входы в нижний мир, шаманские дороги, родовые земли и т. д. [Там же: 70–71].

В основных чертах космология трех миров повторяется у тунгусов Маньчжурии, самих маньчжуров и бираров (Приамурье), но в некоторых традициях добавляется концепция слоев. У маньчжуров верхний мир (*абка* – небо) образуется системой из 7 или 9 небес, на которых расположены солнце, луна, звезды, а также обитает большое число небесных духов и высший дух [Мифы... 1982: 108].

На мотиве небесных слоев остановимся чуть подробнее. Концепция «многослойного неба» характерна и для тюрков южной Сибири [Потапов 1978: 56]. Представления о нескольких или многих ярусах неба встречаются среди степных монголов и калмыков; количество ярусов значительно варьируется, их может быть 9, 17, 33, 49 и 99 [Неклюдов 1981: 195]. Последнее число дает повод вспомнить бурятскую концепцию о 99 небесных богах-тэнгриях. У бурят говорится о том, что один из высших тэнгриев, Эсэгэ-малан, живет на девятом небе [Подгорбунский 1891: 20]. Впрочем, небесный сонм 99 тэнгриев в основных известных текстах не описывается как обитающий на разных ярусах или уровнях.

Уранические боги бурятского пантеона обычно представлены живущими в одном мире, где между ними могут заключаться союзы и происходить конфликты. Главное отличие бурятской традиции от всех прочих – это деление неба в плоскости на восток, запад и центр, при том что центр выражен не особенно внятно и в конечном итоге переходит под контроль западного лагеря небожителей. Для бурятского шаманизма данный мотив стал настолько значителен, что в отдельных этнотерриториальных группах породил целое религиозное явление – шаманов, служащих только восточным или только западным тэнгриям, а в рамках этого явления – также и некоторое соперничество между шаманами. Что особенно важно для выявления этнических связей, разделение небесного сонма на восток и запад принято и в якутской мифологии, и в ней между двумя лагерями богов также отмечается некоторая противопоставленность. В обеих традициях, якутской и бурятской, конфликт востока и запада на небе выявляется не столько по текстам актуальных культов, сколько по героическому эпосу.

При самом беглом взгляде на описания верхнего мира у монголов и тунгусо-маньчжуров сразу выделяются общие и особенные черты. Общим является мотив слоев, или ярусов. Но тот же мотив характерен и для сибирских тюрков и очень слабо выражен у бурят. Представления о слоях неба (а также нижнего мира) среди тунгусо-маньчжуров опять-таки характерно скорее для амурско-маньчжурских

групп, но не для северных, сибирских тунгусов. Вся бурятская и якутская мифология о двух небесных лагерях богов полностью отсутствует у тунгусо-маньчжуров, а также у других монголов и других тюрков.

Перейдем к изображению верхнего мира на материальных объектах. Ороchonские символы, описанные А. И. Мазиным, в сравнении с бурятскими, описанными М. Н. Хангаловым, демонстрируют как общие элементы, так и интересные отличия. Верхний мир, небо на бурятских (имеется в виду этнотерриториальная группа балаганских бурят) культовых атрибутах, онгонах рисуется «в виде дугообразной черты, по концам которой располагаются солнце и луна; от черты вниз иногда отходят короткие лучи и под ними облако» [Хангалов 1958: 290]. Ороchonский бубен с района р. Зеи показывает дугообразную линию, у концов которой расположены месяц и солнце [Мазин 1984: 118]. Это пример достаточно яркого сходства.

Есть и примеры внешнего совпадения при семантической разнице. Бурятский онгон *Унан хад* (снова онгон балаганских бурят) сверху содержит изображение трех горизонтальных линий, а по краям от них – два кружка. М. Н. Хангалов объясняет три полосы как небо, а кружки – как солнце и луну [Хангалов 1958]. В приведенном выше примере ороchonского шаманского костюма мы видели, что три горизонтальные линии на наспинной планке означали не небо, а средний мир.

Ситуация с представлениями о нижнем мире показывает намного более разительные отличия. У тунгусов Сибири и амурского левобережья представления о расположенном внизу мире вполне четко выделены, хотя имеют локальные варианты. Так, ороchоны говорят о трех ярусах нижнего мира, причем первым считают самый дальний от земли; это мир предков (*буни*) [Мазин 1984: 17–18]. Выше *буни* находится ярус реки *тунето*, состоящей из сплошных завалов, водоворотов и порогов. Наконец выше этой роковой реки располагается ярус демона *харги* и его помощников, чудовищ *бальбука* и *кандыках*. Г. М. Василевич считала, что у эвенков древние дошаманские представления о вертикальной структуре Вселенной были вытеснены горизонтальной картиной, в которой нижний мир располагался уже не под землей (не под миром людей), а ниже устья шаманской реки [Василевич 1971: 57]. Однако отголоски многоярусности нижнего мира отчетливо сохранялись в виде поверий о существовании разных *буни*. В одном находились души родовых предков, ниже – иноплеменных предков, еще ниже располагался мир вышедших из употребления каменных орудий и т. д.

В представлениях маньчжуров, отраженных в «Предании о нишаньской шаманке», мир мертвых прямо никак не называется нижним; ни один мотив в истории шаманского путешествия за душой, попавшей в загробный мир, не говорит о движении вниз. Этот великолепный пример шаманской литературы дает нам возможность понять то, как маньчжуры и имеющие с ними общие религиозные традиции тунгусские народы региона, стали представлять картину мира. В ней все еще присутствуют мотивы реки, но шаманское путешествие проходит не вниз по рекам, а пересекая их. Реки у маньчжуров стали исполнять роль границ между мирами [Нишань... 1961; Книга... 1992]. Вряд ли мы сильно ошибемся, если предположим, что в неоднократных пересечениях рек скрываются дальние отголоски сильно трансформированных представлений о слоях или ярусах нижнего мира, который, в сущности, уже и перестал выглядеть нижним. Одной из локаций загробного мира в предании о нишаньской шаманке является город Фэнду (Фунту), из которого нет возврата. В комментариях к «Книге о шаманке Нисань» К. С. Яхонтов отмечает, что это название реального города, в котором, по даосским представлениям, находится царство умерших [Книга 1992]. В данном мотиве мы, возможно, сталкиваемся с влиянием китайской мифологии на маньчжурскую.

Рассматривая бурятскую мифологию, связанную с актуальными на этнографическое время культами, мы можем констатировать практически полное отсутствие нижнего мира. Потусторонний мир существует, но он никак не проявляет своей локализации внизу. Нет ничего даже близко подобного развитой картине подземных царств *буни*. Нет актуальных поверий о сверхъестественных существах подземного мира. Шаманы не практикуют никаких путешествий куда-то вниз. Отдельные, разрозненные мотивы нижнего мира и подземной демонологии встречаются в сказках, эпосе, но в комплексе реальных верований основных бурятских групп этого не зафиксировано. Отсюда не вполне понятно, почему столь всеобъемлющую популярность приобрел тезис о наличии в бурятской космологии нижнего мира. Мы даже не можем четко отделить мир предков, или загробный мир, как некую отдельную от среднего мира локацию.

В этнографическое время еще продолжали бытовать и были неоднократно записаны представления о том, что загробный мир находится «на северо-востоке», «за рекой Лена (бур. *Зулхэ*)», «за краем земли», «под большим черным камнем далеко на севере». Однако за многие поколения до этих записей буряты уже практически утратили отделенную от среднего мира локализацию мира предков. Это очень легко понять, достаточно взглянуть на актуальные культы как западных, так и, в особенности, восточных хоринских бурят. Важнейшими общественными культами для них были культы героев, реальных исторических личностей, погибших в прошлых битвах. По смерти своей эти герои стали эжинами (хозяевами) местностей обычного мира, земли, на которой живут в т. ч. современные буряты. Как правило, их ставками (*үргөө*, *ордон* или *һуури*) считаются различные возвышенные места, т. е. можно предполагать, что духи героев связаны и с верхним миром, однако их периодически «видят» обычные люди, следы их деятельности находят в обычном мире (даже внутри зданий) и т. д.

У западных бурят часть этих героев постепенно получила новую мифологию, в которой их стали называть детьми небесных богов и всячески отделять от реальных исторических событий, но даже у них существование духов предков, или духов давно умерших людей, прямо внутри среднего мира хорошо прослеживается по культу монгол-бурханов, представляющему для нас тем больший интерес, что история его косвенно связана с историей становления Маньчжурской империи.

Этот культ, возникший не ранее XVII в., очевидно, связан с какой-то этнической группой, которую буряты, жившие по западному побережью Байкала, называли монголами. Этот народ исповедовал буддизм и знал письменность, но в итоге переселился на другую сторону Байкала. Однако на западной стороне остались души тех монголов, кто некогда там жил и умер. Они превратились в особых духов и стали выходить «из-под земли и поедать и всячески вредить бурятам. Тогда начали приносить им жертву» [Жамцарано 2001: 78]. По сей день «кормление монголов» остается одним из самых активных культов для бурят Ольхонского, Качугского, Кабанского, Эхирит-Булагатского и Баяндаевского районов. Сегодня, 100 лет спустя после исследований Ц. Жамцарано, духов монголов дифференцируют, воспринимают скорее положительно, хотя признают, что отказ от их «кормления» чреват многочисленными проблемами. Несмотря на то что когда-то еще сохранялись смутные представления о происхождении этих духов «из-под земли» (что автоматически вовсе не означает нижний мир), сегодня их локализуют прямо там, где живут буряты перечисленных районов, в т. ч. в их домах. «Монголов» просят даже разрешить строить дома [Михайлов 1980: 293].

Буряты иногда различают хара-монголов (черных монголов), ута-монголов (высоких) и др., приписывают им средневековые каменные постройки и могильники,

пытаются вывести происхождение этих духов от разных современных народов, носящих этноним «монгол». Суть же остается в том, что это всегда реальная этническая группа. В одном из самых подробных преданий о хара-монголах и близких к ним хойготах (сайгутах) приводятся любопытные подробности. В частности, говорится, что они прибыли через Забайкалье из «Монголии», которой правил Амгалан-богдо-хан (богдо-хан – титул маньчжурского императора, а Энхэ Амгаланом монголы называли Канси). Их предводитель Бурза-нойон убил этого богдо-хана, но сам погиб от рук его охраны, в знак чего над дворцом появилась радуга. Тогда они бежали, и после разных тягот и раздоров красавица-дочь Бурза-нойона и его товарищ по имени Даша-батор из племени хара-монгол прибыли на западное побережье Байкала, где их потомки проживают поныне [Баторов, Подгорбунский 1925: 135]. Таким образом, имеющиеся данные о культе и связанных с ним исторических преданиях не оставляют сомнений в том, что в основе представлений о монгол-бурханах лежат сведения о вполне реальных людях, которые умерли или погибли, но чьи души продолжали жить на землях, прилегающих к Байкалу. Не на какой-то таинственной северо-восточной окраине, не где-то «за рекой Зулхэ», а прямо в гуще расселения приморских бурят.

По мнению М. М. Содномпиловой, в бурятской мифологии загробный мир может дифференцироваться на мир мертвых и мир предков, в основе различия этих миров лежат представления о разных душах у человека [2009: 154]. По Г. Р. Галдановой, «плохая душа становится духом покойника, который обитает в царстве умерших на северной стороне, а хорошая ... становится духом-покровителем сородичей» [1987: 61].

Также в обычном среднем мире буряты-шаманисты рисуют существование душ умерших людей, после не вполне понятной трансформации превращающихся в духов под названием *бооходой* (например, об этих представлениях писал И. Подгорбунский [1891: 25]). Эти поверья непосредственно связаны с важными для традиционной культуры понятиями о душе. Здесь надо иметь в виду, что буряты, как и тунгусо-маньчжурские народы, верили в существование двух или трех субстанций, которые на русском языке принято обозначать как «души».

Обобщая данные различных собирателей фольклора XIX – начала XX в., можно несколько упрощенно выделить следующие основные положения. Буряты в основном полагали, что у человека есть две либо три «души». Первая – *амин*, она есть у всех живых существ. Вторая – *хүнэнэн* есть только у человека. У некоторых людей есть особая «душа», ее западнобурятские группы называли *заяаша*, а хоринские буряты – *хиймори*, или *хүлдэ*.

Так, в сведениях М. Н. Хангалова, собранных у балаганских бурят Унгинского ведомства, говорится о трех душах; первую он называет *хайн хүнэнэн* (буквально «хорошая душа»), добавляя, что «это есть *заяаша*», а две другие – *дунда хүнэнэн* и *муу хүнэнэн* (буквально «средняя душа» и «плохая душа»). У хоринских бурят не смешиваются *хүлдэ*, *хүнэнэн*, *амин*. Однако *хүлдэ* может выступать как синоним *хиймори* и ряда других терминов. Близкая картина наблюдается у монголов. *Амин*, или «плохая душа» (по М. Н. Хангалову), после смерти какое-то время остается у тела (могилы), затем исчезает. Это поверье явственно происходит от наблюдений за трупами людей и животных, такими особенностями, как рост ногтей и волос, фосфорное свечение, отравление трупными ядами и заразные болезни (см.: [Батоева 2008: 42]). В сущности *амин* не вполне правильно переводить как «душа». Собственно *хүнэнэн* или *дунда хүнэнэн* уже несколько ближе к понятию «душа», и появление этого представления связано с попытками первобытных людей объяснить природу

сновидений, о чем писал еще Подгорбунский [1891: 19]. Наконец, третья «душа», представления о которой на рубеже XIX–XX вв. значительно варьировались (вплоть до того, что исследователи тех лет приходили к выводу, что большинство бурят не знает о третьей душе). Эта вариативность, заметная даже в записях одного и того же собирателя фольклора, по-видимому, отражает то, что субстанция, обозначаемая у восточнобурятских и монгольских племен терминами *хүлдэ* (*сүлдэ*) и *хиймори*, а у балаганских бурят – *заяаша*, не считалась имеющейся у каждого человека.

Д. Банзаров обратил внимание на веру монголов в особое качество правителя под названием *сүлдэ*, охарактеризовав его как «нечто божественное», «особенное могущество, которое невидимо хранит подданных» [1997: 46], что, вероятно, является отражением аниматизма, веры в неперсонифицированную энергию [Цыбикдоржиев 2003: 130]; об этом же качестве говорится и в работе Т. Д. Скрынниковой [1997]. Именно эта «душа», *заяаша* или *хүлдэ*, по смерти своей отправляется в небесные или призрачные горные чертоги бурятских божеств, покровительствующих воинам, правителям, другим талантливым и одаренным людям. У бурят и маньчжуров бытовало одинаковое поверье, что талантливые люди зачастую мало живут, потому что их стремятся «забрать к себе боги». Очевидно, что базируется оно на очень близких воззрениях о рассматриваемой «душе».

В маньчжурских представлениях также как бы три души, но они являются ипостасями одного и того же, тесно связаны между собой «как мясо, кость и ноготь одного пальца» [Мифы... 1982: 108]. О том же писал С. М. Широкогоров: *фаянга* состоит из трех элементов, таких как *унэнги фаянга* (истинная душа), *чарги* (*карги*) *фаянга* (потусторонняя душа или душа, которая предшествует) и *ойлорги фаянга* (внешняя душа). Первая душа считается самой важной, она покидает тело человека только после его смерти, вторая может иногда покидать тело, тогда человек засыпает или теряет сознание, эта душа отождествляется с силой продолжения рода, ее получают от Омоси-мамы, покровительницы детей и потомства, к которой она и возвращается; после смерти человека эта душа еще какое-то время остается у тела. Третья душа также может покидать тело человека, после смерти некоторое время остается рядом с трупом; считалось, что она даруется человеку Илмунь-ханом (владыкой нижнего мира) и после смерти к нему же уходит, после чего может получить новое воплощение в зависимости от того, как человек прожил жизнь: она может быть передана ребенку, или стать духом-хранителем рода, или же может воплотиться в животное, принадлежащее тем людям, которым оно причинило вред при жизни (цит. по: [Гаврилов 2016: 115]).

В тунгусо-маньчжурской традиции Омсон-мама (соответствует Омоси-мама у маньчжуров) находится на небе [Смоляк 1991: 105], т. е. души получают из верхнего мира, у маньчжуров же Омоси-мама находится в загробном мире, во владениях Илмунь-хана, соответственно души (все три) приходят из загробного мира.

У сибирских шаманов души предков (тоже шаманов) спускаются к ним сверху, «с облаков и туманов», с гор, по свистящему ветру, потоку ветра, золотой лестнице. «На границе между Небом и Землей воздвигнута золотая лестница. По этой лестнице друг за другом по очереди спускайтесь» [Пан 2012: 56]

Представляет интерес предположение А. Ф. Старцева о том, что у аборигенов Приамурья и Приморья не три души, как принято считать, а одна бессмертная душа, просто она проходит три, а иногда четыре фазы [2017: 178–181]. У тех же народов, как и у эвенков, существует развитая терминология для обозначения «душ», как и очень развитая шаманская традиция проводов одной из них в загробный мир. Однако Г. М. Василевич считала, что «представление о душе у эвенков было единым,

но находится эта душа могла в разных частях тела и вне самого человека». Она же предполагала, что разные названия для души у эвенков появились позже [Василевич 1971: 56].

Как бы то ни было, на момент фиксации всех этих представлений, маньчжуры с их единым термином *фаянга* выделялись в тунгусо-маньчжурской общности. Точно также особняком среди монголов выглядят некоторые балаганские буряты с их представлениями, записанными М. Н. Хангаловым, по которым для обозначения всех трех «душ» используется термин *хүнэнхэн*. С учетом огромного расстояния между Маньчжурией и Балаганской степью этот нюанс вызывает колоссальный интерес и требует дальнейшего изучения.

Мы, не углубляясь в дискуссию об эволюции картины мира, представлений о душе, а также связанных с этим мифологических сюжетов, кратко очертили основные и наиболее яркие сходства и отличия между традициями бурят и тунгусо-маньчжуров. В картине мира при очевидных отдельных совпадениях, проявляющихся вплоть до деталей, заметно резкое отличие в представлениях о верхнем мире, причем это отличие выделяет бурят не только на фоне тунгусо-маньчжуров, но и других монголов. С другой стороны, маньчжурская мифология показывает сближение с бурятской в том, что в ней теряет значение или исчезает образ нижнего мира. Отдельные локальные бурятские традиции показывают интересные сходства в развитии представлений о душе, причем это сходство снова ярче проявляется в паре «буряты – маньчжуры», но не при сопоставлении бурят со всеми тунгусо-маньчжурскими народами.

Статья подготовлена в рамках госзадания (проект «Историческое пространство монгольского мира: археологические культуры, общества и государства») № 121031000241-1.

Литература

- Банзаров Д. Собрание сочинений / Д. Банзаров. – 2-е изд., доп. – Улан-Удэ, 1997. – 240 с.
- Батоева Д. Б. Идеи души и энергии сулдэ в представлениях монгольских народов о жизни и смерти / Д. Б. Батоева // Мир Центральной Азии-2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 41–47.
- Баторов П. П. Из бурятского фольклора / П. П. Баторов, И. А. Подгорбунский // Сибирская живая старина. – 1925. – Вып. 3-4. – С. 133–136.
- Василевич Г. М. Дошаманские и шаманские верования эвенков / Г. М. Василевич // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 53–60.
- Гаврилов С. Научное наследие С. М. Широкогорова: представления о душе в контексте космологии тунгусо-маньчжурской религии / С. Гаврилов // Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 114–118.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят / Г. Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 115 с.
- Жамцарано Ц. Путевые дневники. 1903–1907 гг. / Ц. Жамцарано; отв. ред. Ц. П. Ванчикова; сост. В. Ц. Лыскокова, Ц. П. Ванчикова, И. В. Кульганек. – Улан-Удэ, 2001. – 380 с.
- Книга о шаманке Нисань / факс, рукописи, изд. текста, транслит., пер. на рус. яз., примеч., предисл. К. С. Яхонтова. – СПб., 1992.
- Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – нач. XX в.) / А. И. Мазин. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1984. – 201 с.
- Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – 720 с.
- Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII век) / Т. М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.

Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (проблемы взаимосвязей) / С. Ю. Неклюдов // Тюркологический сборник 1977. – М.: Наука, 1981. – С. 183–202.

Нишань самань-и битхэ (Предание о нишанской шаманке) / изд. текста, пер. и предисл. М. П. Волковой. – М., 1961 (Серия «Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия 7»).

Пан Т. А. Самань куварань-и битхэ («Шаманский двор») / пер. с маньчж. и предисл. / Т. А. Пан // Письменные памятники Востока. – 2012. – № 2(17). – С. 52–64.

Подгорбунский И. Идеи бурят-шаманистов о душе, смерти, загробном мире и загробной жизни / И. Подгорбунский // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. – 1891. – Т. 25. – № 1. – С. 18–33.

Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов / Л. П. Потапов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 50–64.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана / Т. Д. Скрынникова. – М.: Вост. лит.-ра, 1997. – 216 с.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / А. В. Смоляк. – М.: Наука, 1991. – 280 с.

Старцев А. Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе / А. Ф. Старцев. – Владивосток: Дальнаука, 2017. – 232 с.

Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов / М. М. Содномпилова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 366 с.

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

Цыбикдоржиев Д. В. Происхождение древнемонгольских воинских культов (по фольклор.-этногр. материалам бурят) / Д. В. Цыбикдоржиев. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 292 с.

References

- Banzarov D. Sbranie sochinenij / D. Banzarov. – 2-e izd., dop. – Ulan-Ude, 1997. – 240 s.
- Batoeva D. B. Idei dushi i energii sulde v predstavleniyah mongol'skih narodov o zhizni i smerti / D. B. Batoeva // Mir Central'noj Azii-2. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2008. – S. 41–47.
- Batorov P. P. Iz buryatskogo fol'klora / P. P. Batorov, I. A. Podgorbunskij // Sibirskaya zhi-vaya starina. – 1925. – Vyp. 3-4. – S. 133–136.
- Vasilevich G. M. Doshamanskije i shamanskije verovaniya evenkov / G. M. Vasilevich // Sovetskaya etnografiya. – 1971. – № 5. – S. 53–60.
- Gavrilov C. Nauchnoe nasledie S. M. Shirokogorova: predstavleniya o dushe v kontekste kosmologii tunguso-man'chzhurskoj religii / C. Gavrilov // Religiovedenie. – 2016. – № 1. – S. 114–118.
- Galdanova G. R. Dolamaistskie verovaniya buryat / G. R. Galdanova. – Novosibirsk: Nauka, 1987. – 115 s.
- Zhamcarano C. Putevyje dnevniki. 1903–1907 gg. / C. Zhamcarano; otv. red. C. P. Vanchikova; sost. V. C. Lyksokova, C. P. Vanchikova, I. V. Kul'ganek. – Ulan-Ude, 2001. – 380 s.
- Kniga o shamanke Nisan' / faks, rukopisi, izd. teksta, translit., per. na rus. yaz., primech., predisl. K. S. Yahontova. – SPb., 1992.
- Mazin A. I. Tradicionnye verovaniya i obryady evenkov-orochonov (konec XIX – nach. XX v.) / A. I. Mazin. – Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1984. – 201 s.
- Mify narodov mira. T. 2. – M.: Sovetskaya enciklopediya, 1982. – 720 s.
- Mihajlov T. M. Iz istorii buryatskogo shamanizma (s drevnejshih vremen po XVIII vek) / T. M. Mihajlov. – Novosibirsk: Nauka, 1980. – 320 s.
- Neklyudov S. Yu. Mifologiya tyurkskih i mongol'skih narodov (problemy vzaimosvyazej) / S. Yu. Neklyudov // Tyurkologicheskij sbornik 1977. – M.: Nauka, 1981. – S. 183–202.

Nishan' saman'-i bithe (Predanie o nishanskoj shamanke) / izd. teksta, per. i predisl. M. P. Volkovoj. – M., 1961 (Seriya «Pamyatniki literatury narodov Vostoka. Teksty. Malaya seriya 7»).

Pan T. A. Saman' kuvaran'-i bithe («Shamanskij dvor») / per. s man'chzh. i predisl. / T. A. Pan // Pis'mennye pamyatniki Vostoka. – 2012. – № 2(17). – S. 52–64.

Podgorbunskij I. Idei buryat-shamanistov o dushe, smerti, zagrobnom mire i zagrobnoj zhizni / I. Podgorbunskij // Izvestiya Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geogra-ficheskogo obshchestva. – 1891. – T. 25. – № 1. – S. 18–33.

Potapov L. P. Drevnetyurkskie cherty pochitaniya Neba u sayano-altajskih narodov / L. P. Potapov // Etnografiya narodov Altaya i Zapadnoj Sibiri. – Novosibirsk: Nauka, 1978. – S. 50–64.

Skrynnikova T. D. Harizma i vlast' v epohu Chingis-hana / T. D. Skrynnikova. – M.: Vost. lit-ra, 1997. – 216 s.

Smolyak A. V. Shaman: lichnost', funkcii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura) / A. V. Smolyak. – M.: Nauka, 1991. – 280 s.

Starcev A. F. Etnicheskie predstavleniya tunguso-man'chzhurov o prirode i obshchestve / A. F. Starcev. – Vladivostok: Dal'nauka, 2017. – 232 s.

Sodnompilova M. M. Mir v tradicionnom mirovozzrenii i prakticheskoy deyatel'nosti mongol'skih narodov / M. M. Sodnompilova. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2009. – 366 s.

Hangalov M. N. Sobranie sochinenij. T. 1 / M. N. Hangalov. – Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1958. – 551 s.

Cybikdorzhiev D. V. Proiskhozhdenie drevnemongol'skih voinskih kul'tov (po fol'klor.-etnogr. materialam buryat) / D. V. Cybikdorzhiev. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2003. – 292 s.