

АНТРОПОЛОГИЯ

Л. С. Дампилова

ФУНКЦИИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА В СОВРЕМЕННЫХ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ОБРЯДАХ БУРЯТ¹

Из множества хозяйственных обрядов западных бурят особый интерес представляет так называемый культ монгола. Таинственный образ мифологического персонажа «монгол» являлся объектом исследования многих этнографов, поэтому в данной статье этнографический и фольклористический анализ культа монгола базируется главным образом на современных полевых материалах автора. Анализируя координаты историческое / мифологическое, историческим свидетельством, возможно, является возникновение образа монгола – отсылка к народу, когда-то населявшему данную местность. С мифологической точки зрения рассматривается дух персонажа «монгол», обитающего при дворе, реже дома, в лесу и ближайшей местности. В итоге анализа одного частного обряда приходим к выводу, что в современных ритуальных событиях реальная действительность зачастую утрирует и заменяет новым смыслом подтекст, содержащий более древнюю мифологическую историю.

Ключевые слова: *культ, монгол, история, миф, традиция, этимология, символ.*

По итогам полевых исследований обрядовых событий в этнической Бурятии необходимо констатировать, что наиболее устойчивыми и востребованными были и остаются календарные хозяйственно-промысловые обряды, тесно связанные с жизненно важными процессами. По рассказам информантов, в советское время, когда были в забвении многие традиционные праздники и обряды, постоянно проводились хозяйственные ритуальные действия. Из множества хозяйственных обрядов, проводимых до сих пор, особый интерес представляет так называемый культ монгола у западных бурят. Таинственный образ мифологического персонажа «монгол» являлся объектом исследования многих бурятских этнографов, поэтому в данной статье впервые проводится междисциплинарный (фольклорный и этнографический) анализ культа монгола, базируясь главным образом на полевых материалах автора. Актуальным представляется междисциплинарное исследование фольклорного текста в этнокультурном контексте, сопряженном с реалиями времени, что порождает парадигматическую новую постановку вопросов.

В ракурсе нашего исследования рассматриваются основные практические / символические, исторические / мифологические координаты в пространстве обрядового события. В современных хозяйственных обрядах ритуал поклонения монголу проводят с целью защиты и сохранения богатства и благоденствия. Что касается символики, то особый интерес представляет семиотический статус проводимого обряда, частично утерянного и дошедшего до нас в трансформированном виде. Историческим свидетельством, возможно, является возникновение образа монгола – отсылка к народу, когда-то населявшему данную местность. С мифологической точки зрения в обрядах рассматривается многоликость образа духа «монгол».

В Качугском районе Иркутской области обряд называется *монголоо эдеэлхэ* ‘кормить монгола’. Традиция почитания духа монгола не прерывалась и в советское время, ибо обряд можно было исполнять индивидуально, без шамана. Моления духу монгола имеют частный и общественный характер. Современные качугские (бывшие верхоленские) буряты эхиритского племени обряд проводят каждый год ранней весной после отела коров. В усадьбе хранится

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.192.1.4. Миф и история фольклора в литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика).

специальный камень (*монгол шулуун*), на котором разжигается костер и преподносятся дары монголу. Сохранился обряд кормления монгола у кабанских бурят, переселившихся с Верхленья в XVII в. в Кабанский район Бурятии. Ритуал проводится во дворе весной, с появлением первой травы и молочной пищи. Для этого обряда также специально хранится определенный камень, который накаляют и на него капают первые капли посвящаемых напитков и еду, все действия сопровождаются вербальным материалом.

В каждом локальном ритуальном действе имеются свои символические кодировки времени, пространства и предметов. Как мы знаем, в обрядовом действе внутреннее содержание предметного кода определяет функцию данного атрибута. По мнению А. К. Байбурина, «в каждый отдельно взятый момент своего существования вещь обладает тем или иным семиотическим статусом, который определяется конкретным соотношением “знаковости” и “вещности”» (Байбурин, 2005: 15). И в данном случае камень из обыкновенного предмета в ритуальном событии приобретает семиотический статус.

У каждой усадьбы свой камень, при переезде со старой усадьбы его перевозят с собой. По полевым материалам С. Б. Болхосоева, камни, используемые во время обряда кормления монгола, особо берегутся и хранятся под крышей дома (Болхосоев, 1997: 177). Общеизвестно, что камень в традиционной культуре тюрко-монгольских народов зачастую являлся сакральным предметом и был необходимым атрибутом во многих обрядах. Камень символизирует хранилище собственного дома, олицетворяет очаг или место захоронения последа ребенка (*тоонто*). Особенность обряда в том, что именно кормят монгола, и в этом случае камень применяется в роли очага, на котором преподносят дары божеству.

Здесь уместно вспомнить о связи камня с мотивом родного очага. Символическое значение имеют три камня в очаге, которые в бурятской традиции связаны с идеей продолжения рода. Как родовой огонь охраняется, так и камень у основания огня бережется в качестве святыни. По сведениям информантов, камень может символизировать родовые места, откуда они переехали. Думается, что не зря до ритуала в собственной усадьбе предварительно проводят обряд кормления монгола во всех местах бывших родовых кочевий, и камень специально возят с собой. Не менее интересным представляется тот факт, что поблизости от местонахождения духа монгола хранится этот камень очага (Содномпилова, 2013: 232), который маркируя святое место, также становится сакральным. И подобная функция предмета дополнительно разъясняет семиотический статус предмета в ритуальном событии.

Буряты Качугского района проводят хозяйственные обряды по устоявшейся традиции: несколько дворов собираются во главе со знающим обряд стариком и, произнося текст призвания, преподносят белую пищу монголу как хозяину двора, хотя не могут объяснить ни исторические корни обрядового действия, ни этимологию главного персонажа. Считается, что если монгола не кормить, то он обижается и ночами бродит, скот губит. На вопрос, кто такой монгол, некоторые признаются, что они так и говорят во время подношения: «Кто бы ты ни был, и есть ли ты вообще, если ты есть, то кушай, а если не хочешь, так и иди» (Зап. от Х. В. Арбугаевой, 1924 г.р., с. Большой Улун, Качугский район, Иркутская обл. Соб. Л. С. Дампилова, август 2009 г.). Складывается впечатление, что в основной массе люди, сегодня проводящие частный обряд монголу, не знают вербальный материал, но обряд проводят обязательно со своим вновь сочиненным текстом.

Местный русский информант рассказывает, что монгол по функциям похож на домового, и что ему выгоднее молиться монголу, дух которого обитает здесь, чем неизвестному домовому (Зап. от В. С. Кудрявцева, 1937 г.р., с. Кузнецы, Качугский район, Иркутская обл. Соб. Л. С. Дампилова, июль 2009 г.). В Боханском районе (*булагаты*) одним из обязательных ежегодных частных обрядов является идентичный ритуал *малаа хүрээдэ / хүрдэ оруулха* ‘загонять в загон скот’, который проводится в конце осени перед началом зимовки, при этом семьей или с соседями угощают хозяина скотного двора белой пищей, водкой. Таким образом, неведомый

мифологический дух монгола может быть похожим на домового и духа-хозяина двора, возможны еще другие локальные воплощения с одинаковой функцией помощника и охранника.

Символический подтекст ритуально-обрядового действия, функции основного персонажа монгола со временем забылись. Многие сегодня молятся, уже не зная, кому и зачем, в целом сохраняя устоявшуюся традицию, модифицируя причины и ход действия обряда почитания монгола (*монголоо тахиха*). В подобных случаях универсальная мотивация действий «так делали раньше» является следствием такого совмещения диахронии и синхронии, при котором прошлое (миф или мифологизированное предание) меняет свое символическое значение, в современном прочтении упрощается и утрируется истинный смысл образа. Хотя в целом, по верному замечанию В. Н. Топорова, миф выступает в качестве объяснения настоящего (Топоров, 1982: 12–13).

Основным объектом обращения в вербальном материале является божество, называемое монголом:

| | |
|--|--------------------------------------|
| <i>Урда бишэн татирхан</i> | С южной стороны оторвавшийся, |
| <i>Далайн урайхаан татирхан,</i> | С южной стороны моря пришедший, |
| <i>Монгол гэжэ нэртэй бэлэйш.</i> | Монголом тебя зовут. |
| <i>Хаяа булан ханхинуулхой гэжэ,</i> | Чтобы в углы и стены не стучал, |
| <i>Хорхойн нүхөөр харахой гэжэ,</i> | Чтобы в щели от червей не смотрел, |
| <i>Харшын набаагаар шагаахой гэжэ,</i> | Чтобы в зазоры забора не заглядывал, |
| <i>Соок!</i> | <i>Соок!</i> |

(Зап. от К. С. Алексеева, 1946 г.р., с. Кузнецы, Качугский район, Иркутская обл. Соб. Л. С. Дампилова, июль 2009 г.).

По сведению информанта, как ему, так и многим в деревне этот текст диктовал потомственный покойный шаман Байдай. Из данного текста следует, что дух, пришедший с монгольской южной стороны, является чужим и опасным, даже взгляд его может принести урон скоту. Думается, образ главного персонажа близок ольхонским духам черных монголов.

По археологическим и историческим данным общеизвестны факты из исследований Ц. Ж. Жамцарано, Б. Э. Петри, Т. М. Михайлова, Г. Р. Галдановой о *хара монголах* как автохтонах, населявших Ольхон, Кудинскую долину до прихода бурят. По сведениям Б. Э. Петри, «каждая долина, каждая гора или ложбина имеет своего духа. В большинстве случаев – это монголы. Все умершие в Предбайкалье монголы как первые насельники этого края являются хозяевами тех мест, на которых стояли их юрты» (Петри, 1024: 6–7). По мнению Т. М. Михайлова, монголы являлись жителями этих земель до бурят, от ольхонских черных монголов остались *шулууун монгол шибээ* «каменные монгольские памятники» (Михайлов, 1980: 299). Значит, исторически монголы жили в этой местности, сохранились их останки, и вновь заселившиеся буряты, почитая и как бы боясь их, превратили в мифологических духов.

Для переселившихся в этот край бурят дух монгола первоначально имел широкие функции хозяина всей местности. Буряты поклоняются им как территориальным *эжинам* хозяевам, духи которых почитаются в качестве черных / холодных / чужих, требующих жертвоприношений сил. По записи Ц. Жамцарано, «покойные монголы начинают выходить из-под земли, поедать и всячески вредить бурятам. Тогда им начали приносить жертву» (Жамцарано, 2001: 78). Во всех текстах он обозначен как мифологический персонаж с вредоносной функцией.

Вопрос об автохтонном происхождении персонажа монгол остается открытым. Возможно, монголы, пришедшие с южной стороны, со временем обратно ушли или, как считает Т. М. Михайлов, вымерли от эпидемии. Во всех сохранившихся обрядовых текстах подчеркивается, что божество прибыло из Монголии:

*Газаргаа гарахан,
Галабһаа тараһан,
Ходороо ходорон,
Монголһоо гараһан
Монгол бурхан.*

Из-под земли вышедший,
С иного мира пришедший,
Отрываясь, выскользнувший,
С Монголии пришедший
Монгол божество.

(Зап. от С. К. Ангажанова, 1928 г.р., булагат, с. Харагун,
Боханский район, Иркутская область. Соб. Л. С. Дампилова, 2010 г.).

То, что они пришли из Монголии, южной стороны, не подчеркивает их пришлый статус, в текстах более позднего происхождения совмещается синхрония с диахронией и, возможно, обозначается современное местопребывание монголов.

Буряты эхиритского племени, проживающие в Усть-Ордынском районе Иркутской области, проводят поклонение монголу как хранителю скотного двора, называя его черным монголом. Возможно, здесь отражается более тесная связь с ольхонскими черными монголами.

*Голдо бөө үгэй,
Горхондо одигон үгэй,
Үтэли хүүгээр үргүүлжэ байна.
Адаһаймнай адаһан болгохо гэнэ,
Араатымнай хүн болгохо гэнэ,
Адаһа малын харалсаха гэнэ!
Сөөг хайрхан, газаадуулаа
Һайн хаража байгты,
Уграад соохи монголдоо,
Үгэн байна эжэһини,
Хара монгол бурхандаа
Һарбайн байна эжэһини.
Сөөг хайрхан, барандаа хүртэгты!*

В долине шамана нет,
У реки шаманки нет,
Простой старец преподносит вам.
Скот наш скотом сделавший,
Зубастых человеком сделавший,
Скот наш сохраните!
Соок хайрхан, за скотом во дворе
присматривайте хорошо,
Монголу при дворе
Подает его хозяин,
Черным монголам божествам
Протягивает [дары] хозяин.
Соок хайрхан, получайте все!

(Зап. от С. С. Сонтохонова, эхирит, 1896 г.р., с. Второй Бахай,
Баяндаевский район, Иркутская область. Соб. С. С. Бардаханова, 1967 г.).

Примечательно, что призывание начинается с обращения к духам местных шаманов. Монголы как суровые божества могут не услышать молебствия простых старцев, поэтому для передачи информации посредниками выступают уважаемые духи шаманов, как и принято в шаманской традиции. В этой местности любой обряд начинают с поклонения духу монгола, чтобы не мешал и продвигал просьбы и подношения. По сведению информантов, традиционно ежегодно проводятся и общественные молебствия *тайлганы* в честь монгола.

В Боханском районе только у *булагатов* шаралдаевского рода, выходцев из Кудинской долины, существует культ поклонения монголу. По мнению информанта, они более тесно общались с эхиритами и переняли от них обряд поклонения монголу. Вербальный материал раскрывает таинственную суть духа монгола. Примечательно, что мифологический монгол в следующих текстах приобретает конкретные характеристики и растет их число. Шаралдаевский род почитает шесть монголов: *Бөөриин боро монгол, Хадайн хара монгол, Бөө монгол, Ноён монгол, Одигон монгол, Дархан монгол* 'Серый монгол с холма, Черный монгол с гор, Шаман монгол, Удаган монгол, Кузнец монгол' (Зап. от С. К. Ангажанова, 1928 г.р., булагат, с. Харагун, Боханский район, Иркутская область. Соб. Л. С. Дампилова, 2010 г.). Эпитеты, характеризующие образ монгола, связаны с шаманской символикой. Расшифровка этимологии эпитетов серый как божественный, черный как чужеродный и женская ипостась как материнская сторона рассмотрены в развернутой статье Е. В. Павлова «Истоки и семантика культа «монгол-бурханов» у предбайкальских бурят» (Павлов, 2005: 67–83). По полевым исследованиям М. М. Содномпиловой, число монголов на одном дворе и место их локализации высчитывается поименно с помощью шамана (Содномпилова, 2013: 232). Как отмечено выше, место их

локализации не ограничивается одним двором, существуют домашние монголы, также они могут быть хозяевами определенной местности. По мнению С. Г. Жамбаловой, монголы обитают как во дворе, так и в лесу (Жамбалова, 2000: 286).

В некоторых текстах божество сохраняет свои исконные более широкие функции, чем только охранник двора и скота. Проводя обряд, буряты Кудинской долины Иркутской области молятся монголу и как божеству дождя, просят хорошего травостоя и сохранности скота: *Хураймнай бурхан, / Адаһаймнай абарха / Монгол бурхан* 'Бог нашего дождя, / Скот наш спасающий / Монгол небожитель' (Зап. от С. К. Ангажанова, 1928 г.р., булагат, с. Харагун, Боханский район, Иркутская область. Соб. Л. С. Дампилова, 2010 г.) (ПМА). Считают, что в любых обрядах монголу необходимо молиться в первую очередь, а то может закрыть все дороги. Таким образом, культ монгола возник у определенных этнических групп как дух хозяина, охраняющего или вредящего местному населению. В некоторых районах со временем его функция хозяина местности сузилась и трансформировалась в защитника скота и подворья. Возможно, это произошло по практической необходимости. По нашим наблюдениям, ход обряда, функция и образ персонажа «монгол» меняется в локальных традициях.

Портретная характеристика мифологического героя отличается множеством воплощений. По ходу анализа вербального материала обнаружено, что называют их монголами, существовавшими под землей и явившимися из-под камня, из-под дерева, и представляются они невидимыми земными духами. Характеристика как сверху спустившихся божеств меняет картину. Получается, что духи одновременно дислоцируются и на земле, и на небесах. На земле они существуют как хозяева местности, двора и в то же время находятся на небесах как божества. Не менее знаменательно, что в текстах ярко представлено описание их богатой одежды, что свидетельствует об их кодификации как антропоморфных божеств. В шаманских легендах и преданиях небесные божества живут той же жизнью, что и люди на земле, поэтому естественно представлять их в человеческом облике:

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>Байрымнай баян монгол,</i> | Богатый монгол местности, |
| <i>Үтэгэймнай үнэр монгол,</i> | Щедрый монгол стойбища, |
| <i>Модон дорхи монголиууд,</i> | Из-под дерева монголы, |
| <i>Хиш дорхи хангалиууд,</i> | С запахом подстилки скота |
| <i>Буудалаар буужа,</i> | Сверху спустившиеся, |
| <i>Бурхаар бүтээлэг</i> | Богом данные, |
| <i>Торгон хайхан хубсуутан,</i> | В шелковых красивых одеяниях, |
| <i>Тоһон хайхан эдээтэн,</i> | С жирной вкусной пищей, |
| <i>Шүлхэйтэйе хүн болгоһон</i> | Тех, кто со слюной, человеком сделавший, |
| <i>Шүрмүүтэйе мал болгоһон.</i> | Тех, кто с сухожилиями, скотом сделавший. |

(Зап. от И. В. Ермеева, 1938 г.р., эхирит, шоно, бухгалтер, с. Корсаково, Кабанский район. Соб. Л. С. Дампилова, 2011 г.).

Мифологическое преобразование и оформление образа таинственного монгола явно соотносится с традиционными образами подобных божеств-духов. Как обычно, эпилог призывания духа монгола посвящен перечислению даров и прошений, просьбы могут быть прямыми и завуалированными. В Усть-Ордынском районе красочно перечисляют подношения в виде традиционных для бурят мясных и молочных блюд:

*Сэгээн тагшаар дүүрсэр сэгээн артишини шамда үгэнэмди,
Сагаан тагшаар дүүрсэр сагаашини шамда үгэнэмди,
Суглан мяха шанажа, сагаан зөөхэйшини һоруулжа,
Шара зөөхэйшини шанажа шамда гэжэ үгэнэмди,
Шамда хэн гэшиэд мүргэнэ.*

Соок!

Светлую пиалу, полную светлой водки, тебе подаем,
Белую пиалу, полную белую пищу, тебе подносим,
Все виды мяса сварив, белую сметану предлагаем,
Желтый саламат сварив, тебе мы подносим.
(Перечисляются имена членов семьи).

Соок!

(Зап. от С. С. Сонтохонова, эхирит, 1896 г. р., с. Второй Бахай,
Баяндаевский район, Иркутская область. Соб. С. С. Бардаханова, 1967 г.).

Преподносимая божеству еда у кабанских бурят соответствует их основному питанию. Для жителей Прибайкалья одним из обязательных почетных блюд является рыба. Черный хлеб как дар вносит более современный колорит в текст. Как уточняет информант, рыбу обязательно посвящают именно потомки абзаева рода.

*Хада өөдэ үгсэһэн
Хадари загууһайтнай үргэнэм
Уһа өөдэ үгсэһэн
Омули загууһайтнай үргэнэм,
Хазаад эдихэ
Хара хэлэмэйтнай үргэнэм.
Соок, соок, соолбо!*

Вверх по скалам прыгающую
Рыбу хариус посвящаю,
Против течения плывущую
Рыбу омуль подношу,
Черный хлеб,
Чтобы кусая ели, подношу.
Соок!

(Зап. от И. В. Ермеева, 1938 г.р., эхирит, шоно, бухгалтер,
с. Корсаково, Кабанский район. Соб. Л. С. Дампилова, 2011 г.).

Естественно, при обрядовом событии личность исполнителя, аспект исполнения и контекст, объясняющий, почему именно этот текст как «вербальное символическое взаимодействие людей» (Путилов) исполняется в конкретной ситуации, имеют существенное значение. Как показывает вышеприведенный анализ, сопровождающий текст объясняет и дополняет семантическое поле ритуального обрядового действия, при этом сохранившиеся архаичные формулы требуют особой расшифровки.

В целом, многократное дублирование событий обряда предполагает вариативность с обязательным использованием основных кодовых знаков, сохранившихся в «коллективной памяти». Сакральные символы, включенные в ритуал, придают им многозначность и несут дополнительную смысловую нагрузку. В итоге анализа частного обряда приходим к выводу, что в современных ритуальных событиях зачастую утрируется смысл и происходит наполнение новым смыслом подтекста ритуала. Итак, мы выявили историческую основу появления термина «монгол» как автохтонов, населявших Ольхон, Кудинскую долину до прихода бурят. В обрядовом событии у бурят эхиритского рода имя сохранилось как мифологический персонаж, дух, хозяин местности, двора, имеющий множество разных воплощений в зависимости от формы обряда и места проведения. Первоначальная функция как хозяина местности с вредоносной функцией сохраняется в некоторых локальных обрядах, у других расширяется до божества с небесной функцией, но наиболее четко в современных обрядах обозначен как защитник и охранник скота.

Список литературы:

- Байбурин А. К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – 2-е изд., испр. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 224 с.
Болхосоев С. Б. Культ «монгол-бурханов» у западных бурят по материалам полевых исследований // Культура народов Сибири. – СПб., 1997. – С. 175–180.

Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. – Новосибирск: Наука, Сиб. изд. фирма РАН, 2000. – 400 с.

Жамцарано Ц. Ж. Путевые дневники 1903–1907 гг. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 380 с.

Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. – Новосибирск: Наука, 1980. – 319 с.

Павлов Е. В. Истоки и семантика культа «монгол-бурханов» у предбайкальских бурят // Этнические процессы и традиционная культура. – М.; Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2005. – Вып. 9. – С. 67–84.

Петри Б. Э. Элементы родовой связи у северных бурят. – Иркутск: Изд-во Вост.-Сиб. Отд. Геогр. Общества, 1924. – 29 с.

Содномпилова М. М. Культ монгол-бурханов в традиции западных бурят // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2013. – С. 230–238.

Топоров В. Н. Первобытные представления о мире: (общий взгляд) // Очерки истории естественных наук в древности. – М., 1982. – С. 8–40.

Хангалов М. Н. Собр. соч.: в 3 т. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская тип.», 2004. – Т. 1. – 508 с.

Дампилова Людмила Санжибоевна, доктор филологических наук, доцент,
главный научный сотрудник отдела фольклористики и литературоведения.

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, Россия, 670047.

E-mail: dampilova_luda@rambler.ru

Материал поступил в редакцию 14 марта 2018 г.

L. S. Dampilova

FUNCTIONS OF MYTHOLOGICAL CHARACTER IN PRESENT-DAY HOUSEHOLD CEREMONY

Among many household ceremonies of the Western Buryats so called cult of Mongol is of special interest. The mysterious image of mythological character of “Mongol” was researched by many ethnographers, so in this paper ethnographic and folkloristic analysis of the cult of Mongol is mostly based on present-day field materials of the author.

It is important to make the cross-disciplinary research of the folklore text in the ethnocultural context connected to realities of time. It generates new paradigmatic questioning. Analysis along the historical / mythological coordinates reveals the prototype of the Mongols, formerly inhabiting this area. From the mythological point of view, the study considers the spirit of character of “Mongol” living in the courtyard or in the house, in the forest nearby.

Some ethnic groups of the Buryats have the cult of the Mongol as spirit of the owner of the area. The unknown mythological spirit “Mongol” can resemble the spirit owner of the yard; also possible are other local embodiments with identical function of the protector. As a result of the analysis of one private ceremony, the author comes to the conclusion that in present-day ritual events, the reality often exaggerates the subtext containing more ancient mythological history, and replaces it with the new meaning.

The mythological character with initial harmful function by means of ceremonies of worship turns into protecting spirit. In some local traditions over time its function of the owner of the area was narrowed and transformed to the protector of the cattle and a farmstead. In other local traditions it extended to the heavenly deity.

Key words: *cult, mongol, history, myth, tradition, etymology, symbol.*

References:

Bayburin A. K. Zhilishche v obryadakh i predstavleniyakh vostochnykh slavyan [The dwelling in ceremonies and conceptions of the East Slavs]. – 2-e izd., ispr. – М.: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2005. – 224 p. (in Russian)

Bolkhosev S. B. Kul't «mongol-burkhanov» u zapadnykh buryat po materialam polevykh issledovaniy [The cult of “mongo-burkhans” of the Eastern Buryats in materials of field research] // Kul'tura narodov Sibiri. – SPb., 1997. – P. 175–180. (in Russian)

- Khangalov M. N.** Sobr. soch. [Collected edition]: v 3 t. – Ulan-Ude: Izd-vo OAO «Respublikanskaya tip.», 2004. – Vol. 1. – 508 p. (in Russian)
- Mikhaylov T. M.** Iz istorii buryatskogo shamanizma [From the history of Buryat shamanism]. – Novosibirsk: Nauka, 1980. – 319 p. (in Russian)
- Pavlov E. V.** Istoki i semantika kul'ta «mongol-burkhanov» u predbaykal'skikh buryat [Sources and semantics of the cult of “mongol-burkhans” of the pre-Baikal Buryats] // Etnicheskie protsessy i traditsionnaya kul'tura. – M.; Ulan-Ude: Izd.-poligr. kompleks VSGAKI, 2005. – Vol. 9. – P. 67–84. (in Russian)
- Petri B. E.** Elementy rodovoy svyazi u severnykh buryat [Elements of generic connection of the Northern Buryats]. – Irkutsk: Izd-vo Vost.-Sib. Otd. Geogr. Obshchestva, 1924. – 29 p. (in Russian)
- Sodnompilova M. M.** Kul't mongol-burkhanov v traditsii zapadnykh buryat [The cult of mongol-burkhans in tradition of the Western Buryats] // Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoy Sibiri i Tsentral'noy Azii v istoricheskoy retrospektive. – Barnaul, 2013. – P. 230–238. (in Russian)
- Toporov V. N.** Pervobytnye predstavleniya o mire: (obshchiy vzglyad) [Primitive conceptions of the world (common view)] // Ocherki istorii estestvennonauchnykh vzglyadov v drevnosti. – M., 1982. – P. 8–40. (in Russian)
- Zhambalova S. G.** Profannyi i sakral'nyy miry ol'khonskikh buryat [Secular and sacral worlds of the Olkhon's Buryats]. – Novosibirsk: Nauka, Sib. izd. firma RAN, 2000. – 400 p. (in Russian)
- Zhamtsarano Ts. Zh.** Putevye dnevniki 1903–1907 gg. [Travel journals 1903–1907] – Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2001. – 380 p. (in Russian)

Dampilova Lyudmila Sanzhiboevna, Doctor of Science in Philology, Associate professor,
Chief researcher of the Department of Folklore and Literature Studies.

**The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences.**

Ul. Sakhyanovoi, 6, Ulan-Ude, Russia, 670047.

E-mail: dampilova_luda@rambler.ru