

Владислав Терентьев

## Религиозные практики кочевников Западной Монголии: обычай *сэтэртэй мал* у дербетов

### Введение

Этнографическое изучение Монголии началось экспедициями Г.Н. Потанина в последней трети XIX в. и продолжается вплоть до настоящего времени. Казалось бы, почти за полтора века сюжеты, связанные с духовной жизнью монголов, должны быть изучены доскональным образом. «Антирелигиозная борьба» социалистического периода не смогла искоренить формировавшееся веками мировоззрение населения МНР, а начавшееся в конце XX в. возрождение буддизма в Монголии и продолжившееся вместе с этим изучение ее духовного наследия, наоборот, выявили хорошо сохранившиеся специфические стороны религиозной жизни монгольских кочевников.

Цель настоящей работы заключается в описании обычая почитания посвященных домашних животных у дербетов — одного из западно-монгольских народов. Вторичный анализ собранного исследователями в течение полутора столетий эмпирического материала вскрывает дискуссионные точки расхождения мнений различных авторов. Рассмотрение этих спорных узловых точек и будет являться одной из наших задач. Вторая задача состоит в освещении ранее не затронутых сторон обычая *сэтэртэй мал* на основе анализа полевых материалов автора,

Владислав Игоревич Терентьев

Горно-Алтайский  
государственный  
университет  
vlad33@bk.ru

собранных у дербетов аймака Увс (сомоны Сагил и Тургэн) в июле 2011 г.<sup>1</sup>

Население Монголии неоднородно по культурно-языковой структуре. Доминирующей группой в этническом составе страны являются халха, помимо них по разным частям Монголии расселены буряты, дариганга, чахары, цаатаны, хотогойты, дархаты и др., а на западе страны, в аймаках (административно-территориальных единицах) Увс, Баян-Улгий и Ховд, проживают казахи, тувинцы, алтайские урянхайцы, хотоны и потомки средневекового этнополитического объединения ойратов: баяты, захчины, олеты, мингаты, торгуты и хошугты. Этнический состав и проецируемая им этнокультурная ситуация формируют уникальность Западной Монголии как историко-культурной области.

Проживающие на севере Западной Монголии дербеты также являются потомками ойратов. По результатам переписи 2010 г., численность дербетов составила 72 403 чел. [Хун ам, орон сууцны 2010]. Как и все остальное сельское население Монголии, а это примерно треть всех жителей страны, дербеты ведут кочевой образ жизни, традиционный уклад является экономической и культурной основой их существования. Годовой жизненный цикл сельских монголов подчинен циклу перекочевков по сезонным пастбищам, который, в свою очередь, тесно связан с природно-географическими особенностями региона. И фактически вся скотоводческая культура (кочевая культура) определяет ритм жизни монгола и характер религиозных практик, играющих значительную роль в повседневности дербетов.

Считается, что дербеты не так сильно подверглись влиянию буддизма, как, например, халха, поэтому у первых число лам и хурээ невелико [Ральдин 1968: 24]. Возможно, в этой связи у дербетов так хорошо сохранилось представление о *этэр*'ах, которое является одним из элементов их современного мировоззрения.

Рассматриваемый нами сюжет в этнической культуре народов Северной Евразии располагается на границе духовного и материального. Фактически обычай посвящения животных являет-

---

<sup>1</sup> Материал монгольской этнографической экспедиции (Кемеровский государственный университет / Музей аймака Увс Монголии) 4–21.07.2011 г. (аймак Увс) собран в рамках выполнения государственного задания Кемеровского государственного университета в части проведения НИР по теме «Изучение тюркско-монгольского (ойратского) этнокультурного наследия и систем традиционного природопользования этносов российской и западно-монгольской части Алтае-Саянского экорегиона» (шифр проекта 6.2673.2011). Руководитель экспедиции: В.М. Кимеев. Участники: Б. Лхагвасурэн, Б. Оюунаа, В.И. Терентьев, Ю.В. Ширин. Материал хранится в личном архиве автора.

ся одним из центральных в культуре этих народов, он связан со многими сторонами их жизни. И оттого, в основном, данный обычай продолжает привлекать к себе внимание исследователей.

### Краткая история изучения явления

О практике у тюрко-монгольских народов Северной и Центральной Евразии посвящения домашних животных духам местности в шаманистской традиции, а в последующей буддийской — божествам / бурханам имеется большое количество опубликованных работ. Здесь мы укажем лишь наиболее значительные из них. Превалирующая часть известной нам литературы или отдельные разделы этих работ посвящены описанию обычая *ызых* тюркоязычных народов. Это публикации дореволюционных авторов [Яковлев 1900: 103–107], советских [Потапов 1977] и российских [Дьяконова 2001: 177–180; Бутанаев 2003: 136–148; Донгак 2002: 76–90; 2011: 21–22] этнографов.

Монгольский вариант рассматриваемого обычая, *сэтэртэй мал*, первоначально зафиксирован в «Очерках...» Г.Н. Потанина [Потанин 1881: 94], в дальнейшем более подробно освещен в публикациях советских и монгольских этнографов социалистического периода [Вяткина 1965; Жуковская 1968: 211–236; 1977: 120; Викторова 1980; Сампилдэнэв 1985]. Детально обычай описан в работах современных монгольских авторов [Эрдэнэболд 2005: 69–88; Ганболд 2009: 25].

Выделяются на этом фоне исследования, построенные большей частью на компаративном анализе с привлечением значительного фактического материала [Дыренкова 2012; Зеленин 1936: 288–335; Неклюдов 2010]. Отдельные статьи посвящены выявлению общего и особенного в ритуале посвящения домашнего скота у тюрков, монголов и индоевропейцев [Викторин 1989: 22–24].

Поскольку обычай посвящения скота встречается не только в среде тюрко-монгольских народов, отметим работу Ю.Б. Симченко [Симченко 1965], в которой содержатся сведения о посвящении домашних оленей у северных народов путем выжигания знаков на шкуре.

Из европейских работ выделяются публикации В. Хайссига, в том числе статья [Heissig 1979–1980], построенная на анализе фольклорных материалов, собранных у западных монголов.

Даже такой поверхностный обзор литературы свидетельствует о хорошей изученности обычая посвящения скота, между тем

отдельные стороны (особенно дискуссионные) данного явления требуют дополнительного рассмотрения.

### Этимология слова *сэтэр* и версии происхождения обычая

В настоящее время имеется несколько отличающихся друг от друга версий перевода слова *сэтэр*.

По сведениям Н.Л. Жуковской, обряд посвящения скота именовался *сэтэртэй мал*, а слово *сэтэр* означало 'ленты, повязываемые скоту' [Жуковская 1977: 120]. В «Большом современном русско-монгольском — монгольско-русском словаре» слово *сэтэр* также переводится как 'ленты, повязываемые скоту, предназначенному для заклания', а *сэтэртэй мал* как 'скот для заклания в угоду духам' [Кручкин 2006: 795]. Сегодня дербеты под словом *сэтэр* в основном понимают конкретное животное, посвященное определенному буддийскому божеству (Бадамсурэн, 09.07.2011; Давааням, 11.07.2011; Энхжаргал, 12.07.2011).

С.Ю. Неклюдов приводит исчерпывающее перечисление значений этого слова в монгольском, калмыцком и бурятском языках: бурят. *һэтэр* 'нашейный амулет [у козла]'; калм. *сетру* [*мал*] 'освященный [скот]', 'жертвенное [животное]', *сетерлх* 'жертвовать [духам скот]' [Неклюдов 2010: прим. 40]. Также С.Ю. Неклюдов указывает на возможную связь монгольского слова *сэтэр* с глаголами *сэтлэх* 'отбивать, отламывать, прорывать' и *сэтрэх* 'отбиваться, отламываться, разорваться, надрываться' [Неклюдов 2010].

Иную версию предлагает С.Ч. Донгак, которая со ссылкой на «Тибетско-русско-английский словарь» выводит данное слово от тибетского *цетар* 'сохранить жизнь' [Донгак 2002: 87]. Монгольский культуролог Ж. Долгосурэн со ссылкой на О. Сухбаатара также придерживается тибетской версии, но переводит слово как 'закрепление прав' [Долгорсурэн 2009: 317].

Тюркский вариант бескровного посвящения скота именуется *ыдык* / *ызых* и в любом фонетическом значении переводится как 'святой; посвященный божеству; отпущенный на волю; не используемый [о скоте]; предназначенный в жертву' [Потапов 1977: 174; Неклюдов 2010: прим. 39; Дыренкова 2012: 179]. Как мы видим, это значение пересекается со значением монгольского аналога. Из данного смыслового контекста выпадают версии, предлагаемые С.Ч. Донгак и Ж. Долгорсурэном. Связывая обычай посвящения скота с Тибетом, авторы, скорее всего, видят в нем исключительно буддий-

скую сущность. С.Ч. Донгак берет за основу своих рассуждений предположение Г.Н. Потанина о том, что «кровавые жертвоприношения уничтожены, вероятно, влиянием лам» [Потанин 1883: 78], не рассматривая возможность существования бескровных жертвоприношений до распространения буддизма.

Может показаться, что версию происхождения бескровного посвящения скота, условно называемую нами «буддийско-тибетской», подкрепляет широко известное событие — законодательное запрещение кровавых жертвоприношений, осуществленное на монголо-ойратском съезде 1640 г. По мнению ряда исследователей, именно буддийское духовенство во главе с Далай-ламой V стало инициатором созыва съезда [Тепкеев 2011: 13]. Появление решения подобного рода стало одним из шагов по распространению буддизма среди кочевников. Следовательно, бескровное посвящение (=жертвоприношение) — а *ргіогі* буддийский акт — пришло к южносибирским тюркам и монгольским народам вместе с буддизмом [Донгак 2002: 77], в то же время шаманская жертва обязательно должна быть «кровавой». Т.В. Жеребина предлагает рассматривать два типа жертвоприношений как демаркационную линию между дошаманистскими (тотемистическими) и собственно шаманистскими представлениями [Жеребина 2000: 33–34], выступая, таким образом, сторонником тотемистической версии происхождения обычая бескровного жертвоприношения.

В.М. Викторин [Викторин 1989: 23] не считает рассматриваемый обычай проявлением тотемизма, поскольку не происходит поклонения самому животному. Он относит бескровное посвящение к разряду выделяемых Ю.И. Семеновым «зоофагических ритуалов», которые последний выводит из тотемистических обычаев, приводя примеры, «свидетельствующие о тотемистическом характере зоофагических праздников» [Семенов 1966: 431], что в очередной раз подтверждает основную версию происхождения обычая.

Вместе с тем хорошо известно одно из самых ранних упоминаний обычая *сэтэртэй мал*, описываемого в «Сказании о двух скакунах Чингисхана», что, очевидно, подтверждает так называемую тотемистическую версию. В. Хайссиг указывает, что древнее письменных свидетельств им не встречено [Heissig 1979–1980: 398]. А.М. Сагалаев и И.В. Октябрьская считают, что представления об *ыдык / ызых* у «саяно-алтайских тюрков сформировались, быть может, не без влияния иранской мифологии» [Сагалаев, Октябрьская 1990: 191, прим. 58].

Если учитывать вышеизложенное, то схема развития бескровного жертвоприношения может примерно выглядеть следующим образом. Тотемистический обычай посвящения духам своего предка (*ызых /сэтэр*) нивелируется в новых шаманистских условиях и почти исчезает, после чего реанимируется под влиянием буддизма<sup>1</sup>, при котором его тотемистическая сущность переплетается с буддийской обрядностью. Данный обычай становится составной частью местной буддийской картины мира.

### **Виды и масть посвящаемого животного как отражение иерархии сакрального**

Дербеты, как и большинство других скотоводческих народов, полагают, что населяющие окружающее пространство духи нуждаются в скоте, как и сами люди. В традиции буддизма считается, что каждый из бурханов ездит на лошади особой масти [Позднеев 1993: 420], сходные представления традиционно существовали у многих других народов [Зеленин 1936: 297–299].

Структурирование видов скота в зависимости от конкретного духа / божества, которому приносится жертва (совершается посвящение), неслучайно. Здесь главную роль играет деление домашних животных на скот с горячим дыханием (монг. *халуун хошуутай мал*) и с холодным дыханием (монг. *хүйтэн хошуутай мал*). Поскольку скот с горячим дыханием: лошадь и овца — творение небесных сил, а скот с холодным дыханием: корова, коза, верблюд — созданы «божеством» подземного мира [Тадина 2011б: 147], «иерархия святости» скота выстраивается сверху вниз от наиболее почитаемого животного — лошади — до верблюда, которого в традиции дербетов и других западных монголов никогда не посвящают (в отличие от халха). Между тем в недавней публикации Б.З. Нанзатова и М.М. Содномпиловой со ссылкой на Б. Цэрэла сообщается, что утверждение об отсутствии у монголов верблюда в перечне посвящаемых животных *сэтэр*'ов, приводимое К.В. Вяткиной, «в действительности оказалось неверным» [Базаров, Содномпилова 2013: 40]. Далее авторы указывают, что «верблюдов <...> западные монголы посвящали божеству Гунджалам, покровительствующему верблюдоводству» [Базаров, Содномпилова 2013: 41]. Подобные покровители пяти видов скота являются божествами другого ранга и, по некото-

<sup>1</sup> Стоит отметить, что в буддийской традиции стали посвящать ранее не использовавшихся с этой целью животных, например коз, которым у дербетов отведено одно из самых последних мест в сакральной иерархии, о чем подробнее будет сказано ниже.

рой информации, не всегда связаны с божествами-объектами посвящения *сэтэр*'ов (Батсуурь, 13.07.2011).

Приводимое К.В. Вяткиной переносное значение слова *халуун* 'близкий друг' (монг.), а также обозначение этим словом у бурят близких родственников, с которыми брак не допускался по законам экзогамии [Вяткина 1968: 117–118], подкрепляет тотемистическую версию происхождения обычая *сэтэртэй мал*, которой и придерживается указанный автор.

Масть скота играет большую роль не только в религиозной практике тюрко-монгольских народов, но и в хозяйственной и социальной сферах, она также являлась этнодифференцирующим признаком. Считается, что западные монголы предпочтительнее всего содержат и выращивают «лошадей и коров темной масти, желтоголовых овец и коз синей и красной масти» [Эрдэнэболд 2005: 69], поскольку именно такой скот лучше всего приспособляется к колебаниям резко-континентального климата Монголии. Сама традиция посвящения скота связана с традицией посвящения каждым родом животного исключительно «своей» масти [Сагалаев, Октябрьская 1990: 26]. Н.В. Екеев приводит некоторые масти скота, посвящаемого различными народами Западной Монголии, преимущественно потомками ойратской этнополитической общности. Так, родовая группа мингатов *хиргис* посвящала божеству *Хайрхан* коня сине-серой масти, родовая группа *мянгад* посвящала божеству *Охин тенгри (Лхамо)* белого коня и синюю овцу, представители группы *башигид (баскыт)* посвящали *Атаан тенгри* коня коричнево-пестрой масти [Екеев 2008: 92–93].

Возможно, что цветовая семантика посвящаемых животных, принадлежащих конкретным этнородовым группам, связана с пространственным расселением представителей этих групп, поскольку цветовое обозначение сторон света известно и в тюркской, и в монгольской традиции. Данное предположение близко к гипотетическому предположению А.М. Сагалаева и И.В. Октябрьской о соподчиненности расселения алтайских сеоков в соответствии с обозначающей цвет приставкой, которая прилагается к основному названию сеока [Сагалаев, Октябрьская 1990: 27].

Теперь перейдем к описанию возможных вариантов посвящения скота с указанием конкретного объекта посвящения. Оговоримся, что посвящать можно не только холощеных самцов, но и самок. Обязательное холощение связано с тем, что посвящаемое животное — будущий *сэтэр* — должно быть «спокойным» (Давааням, 11.07.2011; Доржпалам, 09.07.2011).

**Конь.** Трудно переоценить роль коня в жизни кочевника. Культ коня у тюркско-монгольских народов прекрасно описан у ряда исследователей [Вяткина 1968; Потапов 1977; Нестеров 1990; Голан 1994: 48–51].

Из чаще всего посвящаемых опрошенные нами дербеты указали *Атаан<sup>1</sup> сэтэр* а (гнедой конь, которого определяет лама) (Батсуурь, 12.07.2011; Ганзориг, 09.07.2011; Давааням, 11.07.2011; Насанжаргал, 11.07.2011; Тувдэндорж, 09.07.2011; Энхжаргал, 10.07.2011) и *Улаан морины сэтэр* — конь рыжей масти («красный конь») (Батсуурь, 12.07.2011; Батчулуун, 11.07.2011; Насанжаргал, 11.07.2011; Сайнхуу, 13.07.2011). Обычай принесения в жертву одномастного коня — повсеместное явление у тюрков и монголов [Потапов 1977: 167–168].

*Атаан сэтэр* (посвящение пяти духам небес *тэнгэр*) — самый распространенный вид посвящения. Это защищает семью от болезней и бед, способствует увеличению поголовья скота [Эрдэнэболд 2005: 78]; (Давааням, 11.07.2011; Насанжаргал, 11.07.2011; Сайнхуу, 13.07.2011). По сведениям К.В. Вяткиной, на посвященной лошади мог ездить только хозяин, а грива ее никогда не срезалась [Вяткина 1965: 736]. Это соблюдается и в настоящее время<sup>2</sup>.

Наши полевые материалы не подтверждают наличие посвящения белого коня, являющегося одним из основных в тюркской традиции посвящения *ызык*'ов<sup>3</sup>. Х. Цэдэв приводит фотографию посвящения белого коня горе Сутай во время одного из обрядов, связанных с ее государственной сакрализацией [Цэдэв 2012]. Этим свидетельства о существовании современного посвящения *цагаан морь* на западе Монголии исчерпываются.

**Баран** располагается, условно говоря, на втором месте по количеству посвящений, а по материалам отдельных народов, таких как, например, хакасы [Яковлев 1900: 104; Кызласов, Леонтьев 1980: 68–69, 71] или тувинцы<sup>4</sup> [Хомушку 2005: 100–101], зачастую лошадью и бараном круг посвящаемых животных исчерпывается.

Баран или овца белой масти — посвящение *Цагаан убугун*'у (*Цагаан өвгөн*) — Белому старцу. Белый старец выполняет не-

<sup>1</sup> *Ат* у тюрков означает 'конь'. Не здесь ли лежит ключ к пониманию истоков происхождения обычая посвящения коней у дербетов (и в целом у монголов)? Не будучи лингвистом, оставляю это предположение в качестве гипотезы.

<sup>2</sup> «Коня, которого посвятили, никто не трогает» (Сайнжаргал, 09.07.2011).

<sup>3</sup> «Белого коня дербеты не посвящают» (Буянхишиг, 10.07.2011); «Мы не посвящали белого коня» (Доржпалам, 09.07.2011); «Сэтэра белого коня не делаем» (Насанжаргал, 11.07.2011); «У нас нет сэтэра белого коня» (Тувдэндорж, 09.07.2011).

<sup>4</sup> За исключением тоджинцев, у которых главную роль в этом плане играет олень.

сколько функций: это хозяин земли, глава духов земли, родовой предок, покровитель диких животных и охоты [Неманова 2004] — и широко почитается современными калмыками и бурятами. Несмотря на то что обычно ему посвящается белый як (или бык) [Эрдэнэболд 2005: 80], сегодня *Цагаан убугун* у посвящают белую корову (Батсуурь, 13.07.2011), *Галзан* — белую овцу с черной (желтовато-коричневой) продольной полосой на голове (Батчулуун, 11.07.2011), *Олзон* — козу или овцу с абсолютно белой головой или белого козла (Насанжаргал, 10.07.2011; Сайнхуу, 12.07.2011). Также распространено посвящение барана или овцы светло-коричневой масти *Намсрай бурхан* у — богу богатства.

**Козел.** Единичны и скорее нестандартны случаи посвящения белого козла *Цагаан убугун* у. Чаще всего красноголового рогатого козла ярко-рыжей масти посвящали хозяину огня — *Галын бурхан* у (Сайнжаргал, 09.07.2011; Энхжаргал, 10.07.2011). Огонь, домашний очаг — это очистительная сила, защищающая семью от болезней, невзгод и ссор. А если пересыхал ручей или река, хозяину водоема посвящалась «голубая коза» [Цэдэв, Ганболд 2008: 57]; (Тувдэндорж, 09.07.2011).

Из других животных, не столь традиционных для монголов и тюрков, как перечисленные виды скота, посвящались *свиньи* и *собаки*. В. Хайссиг [Heissig 1979–1980: 397–398] приводит фольклорное описание посвящения свиньи Алтаю и Хангаю<sup>1</sup>. Собаку посвящали якуты и буряты. Якуты труп умершей посвященной собаки вывешивали на дерево [Дыренкова 2012: 190–191]. Свидетельства и упоминания посвящения свиней и собак у современных дербетов нами не встречены.

### Цель посвящения животного и структура обряда

Основной целью посвящения скота является обретение благополучия в различных его формах, а главным образом, защита скота и человека (членов семьи) от неблагоприятных воздействий извне<sup>2</sup>.

В. Хайссиг перечисляет несколько фольклорных свидетельств, когда монголы посвящали скот с целью избавления от беспло-

<sup>1</sup> Стоит отметить, что в Западной Монголии свиноводством сейчас занимаются некоторые городские монголы (жители Ховда), среди которых практически нет дербетов. Традиция разведения свиней связана с китайским влиянием. В истории известно обращение в декабре 1638 г. правителя ойратов Батур-хунтайджи к тобольскому воеводе с просьбой прислать ему 20 свиней [Златкин 1983: 117]. Свиноводство является одним из следствий развития земледелия и оседлого образа жизни, поэтому к кочевой традиции оно имеет отдаленное отношение.

<sup>2</sup> «Чтобы в семье было все в порядке» (Бадамсурэн, 09.07.2011); «Чтобы никто в семье не болел, и чтобы все хорошо было» (Ганзориг, 09.07.2011).

дия [Heissig 1979–1980], причем в этом случае выбирали чаще всего самок [Зеленин 1936: 301].

Излечение от различного рода заболеваний является одной из главных целей посвящения скота. Болезнь переносилась на жертвенное животное через дыхание, либо приглашенный шаман выяснял, какой масти нужно принести духу жертву, чтобы болезнь отступила [Зеленин 1936: 291–292]; (Ганзориг, 09.07.2011; Давааням, 11.07.2011).

Наиболее часто *сэтэр*<sup>1</sup> а посвящают, чтобы увеличить поголовье скота и для оберегания всего стада того или иного домохозяйства, в котором пасется посвященное животное, выполняющее функцию охранителя [Дыренкова 2012: 197]; (Доржпалам, 09.07.2011; Насанжаргал, 09.07.2011).

Животное могло посвящаться духу с целью выполнения для него исключительно транспортных функций, о чем уже было сказано выше. В зависимости от конкретной цели, с которой осуществлялось жертвоприношение, определялась масть животного и дух / божество / бурхан, которому осуществляется посвящение.

Структура самого обряда неоднократно описывалась в литературе [Яковлев 1900: 105–106; Зеленин 1936; Эрдэнэболд 2005: 69–88; Дыренкова 2012]. Остановимся подробнее на тех моментах, которые сохраняются у современных дербетов.

После выбора животного на первом этапе совершения обряда необходимо было убедиться, насколько этот выбор верен. Для этого ставили на спину животному чашку, по падению которой определяли его угодность, заставляли пить кумыс, который должен был быть выпит без принуждения. Но наиболее верным признаком являлись дрожь животного, выступание пота или пены [Дыренкова 2012: 191–192]; (Насанжаргал, 10.07.2011). Затем животное окуривалось дымом можжевельника либо тимьяна, произносились сутры (при наличии ламы), после чего повязывали на шею или вплетали в гриву специальные ленты, в идеале пяти цветов: белого, синего, желтого, красного и зеленого (Бадамсурэн, 09.07.2011; Батчулуун, 11.07.2011; Сайнжаргал, 09.07.2011). Цвета лент связаны с объектами посвящения. Сейчас в основном повязывают на шею хадаки<sup>1</sup>. Но необходимо учитывать семантическое различие хадаков и специальных лент, повязываемых *сэтэр*<sup>1</sup> ам. Не вполне верно высказанное нами ранее предположение, отождествляющее лен-

---

<sup>1</sup> *Хадак* (монг. *хадаг*, от тиб. *kha btags*) — узкий и длинный кусок сложенной вдвое шелковой материи, который используется в качестве ритуального подношения, адресованного сакральным и несакральным инстанциям [Неклюдов 2013: прим. 6].

ты и распространенные повседневно в современной ритуальной практике хадаки. Скорее всего, под влиянием буддизма различные функциональные значения лент и хадаков слились в одно.

Утилитарный смысл подвязывания скоту лент (монг. *тууз*, алт. *жалама*), традиционно интерпретируемых как «жертвенные», заключается в обозначении *сэтэр*'а и выделении его среди остального стада (Буянхишиг, 10.07.2011). По другой версии, если мы вслед за Д.С. Дугаровым интерпретируем ленты как путь, по которому жертва следует к духам [Дугаров 1991: 47–48], эти ленты могут служить дорогой, по которой дух / божество спускается с неба (в случае посвящения небесным духам) на предназначенное ему для езды животное.

Если предположить, что одной из первоначальных функций (социально-экономической по своему характеру) посвящения домашнего скота, и в первую очередь коня, духам родовой территории с последующим отпуском животного на вольный выпас являлось маркирование родом своей территории [Сага-лаев, Октябрьская 1990: 27], то можем ли мы утвердительно говорить о связи между родовыми тамгами и особыми отметинами, по которым определяли принадлежность скота тому или иному духу / божеству? Если да, то вполне может быть, что указанные отметины являются своего рода тамгами духов. Существовавшие представления, что в некоторых случаях до рождения животного духи сами отмечали животное и избирали его [Дыренкова 2012: 192], подтверждают высказанную нами мысль.

Подобное явление, когда скот свободно пасся, в известной мере идеалистично. Но мы знаем, что современные дербеты, которые для выпаса отводят своих коней<sup>1</sup> на дальние пастбища, на участки, именуемые по-монгольски *шил* 'альпийское пастбище', их наличие проверяют раз в три дня. Обычно табун проходит за день 2–3 км. В этой связи вспомним хакасского *Маган ызык*'а, ходившего в окрестностях горы Оглахты в железных путах<sup>2</sup> [Яковлев 1900: 105] и являвшегося в некотором роде живым маркером родовой территории.

<sup>1</sup> Дербеты своих коней вместе с верблюдами относят к разряду скота с длинным ходом.

<sup>2</sup> Д.К. Зеленин, комментируя данную особенность *ызык*'а (железные путы), отмечает, что это нарушает основное свойство посвященного животного — неприкосновенность. Поэтому он относит факт наличия у *ызык*'а железных пут к фольклорной традиции украшения действительности эпитетами [Зеленин 1936: 313].

### **Сэтэр в системе обрядов жизненного цикла**

Посвящение скота тесно вплетено в череду обрядов жизненного цикла. Иногда посвящения скота проводили перед похищением невесты или приурочивали ко дню рождения первого ребенка в семье [Зеленин 1936: 317]; (Буянхишиг, 10.07.2011), о чем еще будет сказано.

Отдельные *сэтэр*'ы у дербетов могут посвящаться только женатыми мужчинами, например, один из главных *Атаан сэтэр*. Поскольку одной из целей посвящения является испрашивание благополучия для семьи, делать это можно только при наличии полной семьи (Давааням, 11.07.2011; Тувдэндорж, 09.07.2011).

Учитывая изложенную выше модель развития бескровного жертвоприношения, связанную с трансформацией мировоззренческих систем скотоводов, роль исполнителя обряда сдвигалась от главы рода (позже — семьи) через шамана и ламу назад, к главе семьи. С распространением буддизма лама стал определять масть посвящаемого животного, он читал над ним сутры и окуривал дымом можжевельника или богородской травы (тимьян), а присутствующие повязывали ленты на шею, рога или вплетали их в гриву животного [Жуковская 1968: 225]. В последнее время все чаще данный обряд проводит хозяин стада, а необходимые сутры не произносятся [Эрдэнэболд 2005: 73]; (Сайнхуу, 12.07.2011). Впрочем, сохраняются семьи, в которых именно лама исполняет роль медиатора<sup>1</sup>.

Если у молодого супруга в роду были *сэтэр*'ы, то возможность появления подобного животного в стаде новой семьи очень велика (Давааням, 11.07.2011). Но известны случаи обретения *сэтэр*'ов<sup>2</sup>, когда возникает потребность<sup>3</sup>. Здесь мы видим, как к настоящему времени обычай посвящения скота утилизируется. Одновременно в этом состоит западно-монгольская специфика. По нашим наблюдениям, количество посвященных животных связано с общей численностью стада. Примерно на 200—300 голов приходится один *сэтэр*.

Если говорить о возможном количестве *сэтэр*'ов, то для сравнения приведем сведения по якутам, которые посвящали духам *айыы* число жеребцов и кобыл, соответствующее числу табунов. При этом их общее количество не должно было превы-

---

<sup>1</sup> «Для проведения обряда всегда приглашается лама» (Батсуурь, 13.07.2011).

<sup>2</sup> Момент появления в стаде *сэтэр*'а называется *сэтэрлэх*.

<sup>3</sup> «Когда в семье не все в порядке, мы обращаемся к ламе, и он посвящает *сэтэр*'а» (Сайнжаргал, 09.07.2011).

шать девять [Габышева 2008: 29]<sup>1</sup>. Это связано с символическим пониманием числа девять как наивысшего предела. «Верховным духам» посвящалось 27 совершенно белых лошадей (18 кобыл и девять жеребцов — количества, кратные девяти<sup>2</sup>), но совершать такое посвящение могли очень богатые якуты и в исключительных случаях [Дыренкова 2012: 193].

Несмотря на то что в начале XX в. тюрко-монгольские народы посвящали обычно по одному животному [Дыренкова 2012: 194], сегодня каждая дербетская семья чаще всего посвящает скот *Цагаан уругун*'у, *Намсрай бурхан*'у и *Галын бурхан*'у, т.е. как минимум трем духам / божествам.

Известный у монголов обряд *шара тэхэ*, во время которого духа-хранителя новорожденного мальчика вселяют в рыжего козла, чтобы тот оберегал ребенка до совершеннолетия [Сарангэрэл 2003], сохранился при буддизме. Исходя из стихии, покровительствовавшей году рождения ребенка (мальчика или девочки), определяется масть скота, которая будет приносить ему счастье. В дальнейшем это животное можно посвятить, т.е. сделать *сэтэр*'ом [Позднеев 1993: 420]; (Батсуурь, 12.07.2011).

### Варианты отказа от *сэтэр*'а

Посвященное животное должно умереть естественной смертью. Если *сэтэр*'а задерет волк, то это дурной знак, который может привести к несчастью (Ганзориг, 09.07.2011), что отмечала еще Н.Л. Жуковская со ссылкой на К.В. Вяткину [Жуковская 1977: 120].

Если хозяин стада не справляется со своенравным животным, то от *сэтэр*'а отказываются. Поскольку убивать посвященное животное нельзя, его чаще всего отдают ламам либо уводят на свободный выпас<sup>3</sup>. Но чтобы не отвести от себя удачу окончательно, те же ламы советуют сделать изображение посвященного животного с обязательным обозначением повязанных лент и отличительных черт в масти скота (Батчулуун, 11.07.2011) (Илл. 1). Рисунок помещают в юрте на самом почетном месте *хоймор*. Так изображение *сэтэр*'а становится *сахуус*'ом —

<sup>1</sup> К сожалению, в цитируемой работе не указывается количество голов в табуне якутов, но оно, возможно, близко к монгольскому. Так, у дербетов табун может состоять примерно из 20, 30, 40, 45 или 50 голов.

<sup>2</sup> Во время совершения данного обряда шаман несколько раз произносит: «Твоих трижды девять лошадей пригону» [Дыренкова 2012: 193], подразделяя, таким образом, скот на три максимально допускаемые по количеству группы.

<sup>3</sup> «Если хозяин не справляется с силой, предоставленной ему (в лице *сэтэр*'а. — В.Т.), то посвященное животное лучше отдать ламам или отпустить из стада» (Давааням, 11.07.2011).



Илл. 1. Изображение *сэтэр*'ов (кон. XVIII — нач. XIX в.).  
Из частной коллекции С. Батбаяра. Улан-Батор. Фото автора. 11.12.2013 г.

‘оберегом’<sup>1</sup>. Данный вариант десакрализации посвященного животного и условного переноса его качества на изображение словно противоположен обычаю обских угров изготовления покрывал с вышитыми на них фигурами коней как временного замещения необходимой жертвы [Бауло 1997].

Когда в стаде тувинской семьи, у которой заболел один из ее членов, не находилась жертвенная лошадь необходимой масти, из дерева (чаще всего из корня березы) вырезалось изображение лошади и окрашивалось в соответствующий цвет [Хомуш-ку 2005: 100]. У вогулов при временном отсутствии жертвенного животного также делалась его фигурка из бересты или металла в качестве своеобразного гаранта последующего жертвоприношения [Бауло 1997: 84].

Иногда дербеты после посвящения коня или коровы делали войлочное изображение животного *онгон* и хранили его в юрте [Эрдэнэболд 2005: 71]; (Энхжаргал, 11.07.2011).

Как эволюцию бескровного жертвоприношения / посвящения можно интерпретировать обычай изготовления алтайцами из сыра фигурок *шатра*, изображающих помимо прочих состав-

<sup>1</sup> Олицетворяя жилое пространство — юрту, дербеты говорят, что подобного рода обереги носятся «на шее юрты» (Буянхишиг, 10.07.2011), т.е. хранятся на почетной северной стороне юрты.

ляющих хозяйства (в том числе и хозяев) домашний скот<sup>1</sup>, которые используются во время молений бурханистами и в конце процесса сжигаются на специальном каменном алтаре [Тадина 2011а: 131–132; Тадина, Арзютов, Кисель 2012]. В Западной Монголии известен обычай установления на *обо* деревянных фигурок скота, которые также, скорее всего, заменяют собой живых. Подобное мы встречаем и у других народов Монголии [Неклюдов 2013].

На шесте, водруженном на вершину *обо*, часто крепили изображение воздушного коня *хий морь*, на котором прибывал в этот мир дух предка. К нему обращались во время коллективного моления на *обо* [Викторова 1980: 63].

Л.Р. Кызласов и Н.В. Леонтьев полагают, что посвящение *ызых*'а закреплялось изображением его на камне, и выдвигают оригинальное предположение, соотнося один из рисунков коня с горы Оглахты [Кызласов, Леонтьев 1980: 70–73, 145, таб. 39] с упоминаемым выше *Маган ызых*'ом, легенду о котором приводит Е.К. Яковлев [Яковлев 1900: 105].

Животное посвящалось либо на всю жизнь, либо на какое-то время [Дыренкова 2012: 192], по окончании которого оно могло быть умерщвлено и съедено (Батсуурь, 13.07.2011). Посвящение с *сэтэр*'а можно снять и «перенести» на другое животное [Эрдэнэболд 2005: 75]. Для этого ленты снимались и повязывались на новое животное, при этом головы обоих животных держали напротив друг друга, чтобы дыхание одного перешло ко второму [Эрдэнэболд 2005: 82]; (Доржпалам, 09.07.2011).

Таким же образом поступают, когда *сэтэр* (покровитель стада, т.е. посвященный *Цагаан убугун*'у) стареет, а в стаде до его смерти необходимо определить нового. Для этого проводят обряд «передачи духа» со старого *сэтэр*'а на нового «через горячую морду». А голову умершего *сэтэр*'а, отделив от тела, помещают на высокое место, недоступное для зверей, иногда вывешивают на каменную стелу в пределах пастбища (Батсуурь, 13.07.2011; Насанжаргал, 10.07.2011) (Илл. 2).

Буряты иногда вплетали хвост и гриву умершего *сэтэр*'а в его «заместителя» [Зеленин 1936: 317]. У тюрков был распространен обычай, когда молодому животному передавали слюну старого, после чего оно становилось посвященным [Дыренкова 2012: 194].

Также *сэтэр*'а, с нравом которого хозяева не могли справиться, можно было подарить (в первую очередь, одному из сыновей

<sup>1</sup> Исключительно скот с горячим дыханием, т.е. коней и баранов.



Илл. 2. Черепа *сэтэр*'ов. Местность Улаан хэрээ овоо.  
Сомон Тургэн, аймак Увс. Фото автора. 12.07.2011 г.

(Сайнхуу, 13.07.2011). Чужие люди чаще всего такой подарок не принимали, поскольку до сих пор считается, что «чужой сэтэр для своего стада ничего хорошо не принесет» (Батсуурь, 13.07.2011).

### Заключение

В данной работе был рассмотрен обычай посвящения скота у дербетов. Было показано, что *сэтэртэй мал* в настоящее время продолжает играть важную роль в религиозной практике этого западно-монгольского народа, а представления о *сэтэр*'ах не утрачены.

Одно из главных отличий в проведении современного обряда от посвящения начала прошлого века заключается в условной «утилитарности» первого и отхода лам как ключевых действующих лиц в жертвоприношении на второй план. Теперь чаще всего (особенно в труднодоступных местах) обряд посвящения может проводить глава семьи, определяя сам по характерным чертам избранный духами / божествами скот.

В работе было показано, что *сэтэр* у дербетов связан с обрядами жизненного цикла, как видовой состав посвящаемого скота зависит от объекта посвящения, а также каковы основные цели посвящения скота.

Наряду с этим при проведении анализа были обнаружены явные разночтения, приводимые некоторыми исследователями.

В первую очередь, это касается выявления истоков обычая. Наряду с общепринятой тотемистической версией происхождения обычая, существует предположение, относящее бескровное посвящение целиком к буддийско-тибетскому влиянию. Если мы придерживаемся данной точки зрения<sup>1</sup>, то время возникновения обычая автоматически сдвигается к 1640 г., к моменту юридического закрепления запрета проведения «кровавых» жертвоприношений.

Конкретное время возникновения обычая у западных монголов установить затруднительно. Встречаются мнения, основанные на археологических данных, что обычай бескровного посвящения «восходит к энеолиту» [Кызласов, Леонтьев 1980: 69]. О том, какие именно данные подразумеваются, в цитируемой работе речи не идет. Также высказывается версия об ойратских корнях хакасского обычая *ызых*: считается, что этот культ «возник во времена средневековья, когда кыргызы составляли единый союз с ойратами» [Бутанаев 2003: 140]. Не вдаваясь в этническую историю предков хакасов и средневековых ойратов, мы не берем это предположение в расчет, тем более что дальше автор в этой же работе относит зарождение культа ко времени родового строя [Бутанаев 2003: 148]. В. Хайсиг, апеллируя к одному из наиболее ранних памятников монгольской литературы — «Повести о двух скакунах Чингисхана», датируемой концом XIII в. [Содном, Пучковский 1935], относит время появления данного обычая к эпохе Чингисхана, отмечая, что для подтверждения столь ранней даты необходимы другие источники [Heissig 1979–1980: 398].

Очевидно, за основу определения времени возникновения обычая необходимо брать дату окончательного перехода монголов<sup>2</sup> к кочевому скотоводству и следующего за этим сложения скотоводческой мировоззренческой системы, в которой явно прослеживается тюркское влияние.

### Библиография

- Бауло А.В.* Жертвенные покрывала с изображением коней у обских утров // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Археология и этнография. 1997. № 3. С. 82–85.
- Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2003.

<sup>1</sup> Она, скорее всего, лишь отчасти соответствует действительности, поскольку буддизм, как мы уже показали, в известной мере повлиял на изменение обычая посвящения *сэтэр*'ов, но не сформировал его полностью.

<sup>2</sup> В самом широком смысле понимания данного этнонима как всех монголоязычных «племен».

- Викторин В.М.* Ритуалы посвящения и жертвоприношения домашних животных: общее и специфическое // *Материалы Второй краеведческой конференции* / Отв. ред. Е.В. Шнайдштеин. Астрахань: Волга, 1989. С. 22–24.
- Викторова Л.Л.* Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука. Главная редакция Вост. лит-ры, 1980.
- Вяткина К.В.* Культ коня у монгольских народов // *Советская этнография*. 1968. № 6. С. 117–122.
- Вяткина К.В.* Народы МНР // *Народы Восточной Азии* / Под ред. Н.Н. Чебоксарова, С.И. Брука, Р.Ф. Итса, Г.Г. Стратановича. М.; Л.: Наука, 1965. С. 697–788.
- Габышева Л.Л.* Сакральные числа в культуре якутов и других тюркских народов // *Миф. Символ. Ритуал. Народы Сибири* / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2008. С. 23–34.
- Ганболд О.М.* Традиции обрядов по охране природы у ойратов-монголов (на примере алтайских урянхайцев и захчинов) // *Мир Евразии*. 2009. № 1 (4). С. 24–28.
- Голан А.* Миф и символ. 2-е изд. М.: РУССЛИТ, 1994.
- Долгорсурэн Ж.* Обычай поклонения природе в традиционной культуре монголов // *Россия — Монголия: самобытность и взаимовлияние культур в условиях глобализации* / Отв. ред. В.М. Дианова, К.Ю. Солонин. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 312–318.
- Донгак С.Ч.* Обряды, связанные с освящением скота у тувинцев // *Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований*. Кызыл: ТИГИ, 2002. Вып. 19. С. 76–90.
- Донгак С.Ч.* Традиции скотоводства у тувинцев (конец XIX — середина XX вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2011.
- Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991.
- Дыренкова Н.П.* Посвящение животных у турецко-монгольских племен // *Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы*. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 189–199.
- Дьяконова В.П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 2001.
- Екеев Н.В.* Ойраты и алтайцы: этнические и этнокультурные связи и параллели // *Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов: Сб. науч. тр. / Редкол.: П.М. Кольцов [и др.]. Элиста: КалмГУ, 2008. Вып. 2. С. 92–101.*
- Жеребина Т.В.* Система жертвоприношений у шаманистов Северной Азии (к проблеме типологии) // *Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней*. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 23–41.
- Жуковская Н.Л.* Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // *Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии*. М.: Наука, 1968. С. 211–236.

- Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977.
- Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства 1635–1758 гг. 2 изд. М.: Наука, 1983.
- Кручкин Ю.* Большой современный русско-монгольский — монгольско-русский словарь = Орос-монгол — монгол-орос орчин уеийн хэлний дэлгэрэнгүй толь бичиг. М.: АСТ: Восток–Запад, 2006.
- Кызласов Л.Р., Леонтьев Н.В.* Народные рисунки хакасов. М.: Наука, 1980.
- Неклюдов С.Ю.* Легенда и вешем Олеге: опыт исторической реконструкции // *Сon amog.* Историко-филологический сборник в честь Любови Николаевны Киселевой. М.: ОГИ, 2010. С. 366–395. <<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov53.htm>>.
- Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // *Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре.* М.: РГГУ, 2013. С. 77–173. (Сер. Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика).
- Неманова Э.А.* Семантика образа Белого старца в традиционной культуре монгольских народов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2004.
- Нестеров С.П.* Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.
- Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Изд. репринтное. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.
- Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // *Фольклор и этнография.* Л.: Наука, 1977. С. 164–174.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. Материалы этнографические. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1881.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Материалы этнографические, с 26-ю таблицами рисунков. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883.
- Ральдин Х.Ц.* Этнический состав современного населения МНР // *Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии.* М.: Наука, 1968. С. 11–35.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.
- Самшилдэнэв Х.* Малчин ардын зан йлийн уламжлал (Традиционные обряды аратов-скотоводов). Улаанбаатар: Улсын Хэвлэлийн Газар, 1985.
- Сарангэрэл.* Зов шамана. Древние традиции и духовные практики. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. <<http://www.rulit.net/books/zov-shamana-read-92573-58.html>>.
- Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М.: Наука, 1966.

- Симченко Ю.Б.* Тамги народов Сибири XVII века. М.: Наука, 1965.
- Содном Б., Пучковский Л.С.* Повесть о двух скакунах Чингисхана // Современная Монголия. 1935. № 4 (11). С. 75–83.
- Содномпилова М.М., Нанзатов Б.З.* «Табан хошуу мал»: верблюд в традиционных представлениях монгольских народов // Вестник БНЦ СО РАН. 2013. № 4 (12). С. 34–45.
- Тадина Н.А.* Бурханизм и этикет у алтайцев // Этнографическое обозрение. 2011а. № 6. С. 127–140.
- Тадина Н.А.* Картина мира как основа коммуникативной культуры алтайцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011б. № 1 (14). С. 146–153.
- Тадина Н.А., Арзютов Д.В., Кисель В.А.* Ак-Янг на Алтае: дискурс и практики «религиозного возрождения» // Историко-культурное наследие и духовные ценности России / Отв. ред. А.П. Деревянко, А.Б. Куделин, В.А. Тишков; Отд. ист.-филол. наук РАН. М.: РОССПЭН, 2012. С. 407–415.
- Тепкеев В.Т.* Кочевья ойратов накануне монголо-ойратского съезда 1640 года // Монголоведение. 2011. № 5. С. 9–17.
- Хомушку О.М.* Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М.: Изд-во РАГС, 2005.
- Хун ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллогын ур дун (Результаты переписи населения и жилья Монголии 2010 года). <<http://www.toologo2010.mn>>.
- Цэдэв Х.* Священная гора Сутай и обряды, связанные с ее государственной сакрализацией // Евразийство: философия, культура, экология. 2012. Вып. 4 (3–2012). <<http://evrazistvo.ru/vipusk4-3-2012/svyashhennaya-gora-sutay-i-obryadyi-svyazannyye-s-ee-gosudarstvennoy-sakralizatsiey-1/>>.
- Цэдэв Х.Н., Ганболд М.О.* Народы Ховдского аймака традиции и обычаи охраны природы // Экологическая культура: экотехнологии, экообразование, экологическое сознание. Материалы выездных слушаний Общественной палаты РФ, Международного координационного Совета «Наш общий дом – Алтай» (Белокуриха, 30.11 – 1.12.2007 г.) / Отв. на ред. А.В. Иванов, Т.А. Артамонова. Барнаул: Изд-во АлтГУ и АКОФ «Алтай — 21 век», 2008. С. 50–59.
- Эрдэнэболд Л.* Традиционные религиозные верования ойрат-монголов (конец XIX — I пол. XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2005.
- Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск: Типография В.И. Корнакова, 1900.
- Heissig W.* A Note on the Custom of Seterlekü // Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students / Harvard Ukrainian Studies Eucharisnerion. 1979–1980. Vol. 3/4. Pt. 1. P. 394–398.

**Список информантов**

- Т. Бадамсурэн, 1966 г.р., дербет, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 09.07.2011.
- Т. Батсуурь, 1940 г.р., дербет, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 12–13.07.2011.
- М. Батчулуун, 1948 г.р., дербет, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 11.07.2011.
- В. Буянхишиг, 1963 г.р., дербетка, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 10.07.2011.
- Д. Ганзориг, 1969 г.р., дербет, сомон Сагил. Скотовод. Зап. 09.07.2011.
- С. Давааням, 1941 г.р., дербет, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 11.07.2011.
- С. Доржпалам, 1960 г.р., дербет, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 09.07.2011.
- Х. Насанжаргал, 1954 г.р., дербет, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 09–11.07.2011.
- Ц. Сайнжаргал, 1962 г.р., дербет, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 09.07.2011.
- Н. Сайнхуу, 1940 г.р., дербетка, сомон Тургэн. Скотовод. Зап. 12–13.07.2011.
- И. Тувдэндорж, 1959 г.р., дербетка, Бухмурэн сомон. Скотовод. Зап. 09.07.2011.
- Д. Энхжаргал, 1955 г.р., дербетка, сомон Тургэн. Медсестра (Говь-Алтайское медицинское училище), скотовод. Зап. 09–12.07.2011.