

Лекари в народной медицине тюрко-монголов Внутренней Азии: образы, функции

*Марина Михайловна Содномпилова*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Содномпилова М. М., 2020

Аннотация. В традиционном обществе всегда выделялись люди, способные оказывать другим людям и животным помощь в лечении недугов, болезней, ран и переломов, — их принято называть целителями. Целью данной статьи является исследование образа, функций, приемов и атрибутов лекарей в среде тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. В исследованиях традиционной культуры народов Внутренней Азии зачастую целительская деятельность рассматривается как часть практик шаманизма. Однако в тени шаманских обрядов оказались специализирующиеся на лечебных свойствах растений травники, способные сращивать кости и выправлять вывихи костоправы, а также массажисты, повитухи, лечащие кнутом и многие другие целители. У тюрко-монгольских народов Внутренней и Центральной Азии сложилось устойчивое мнение о целительских способностях близнецов и женщин, родивших близнецов, бесстрашных людей и силачей.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, тюркские и монгольские народы, народная медицина, народные лекари, целители, близнецы, костоправы, атрибуты лекарей

Благодарность. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00120 «Традиционные медицинские знания монгольских народов в ретроспективе и в будущем». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Содномпилова М. М. Лекари в народной медицине тюрко-монголов Внутренней Азии: образы, функции // *Desertum Magnum: studia historica*. № 2. С. 87–96. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-87-96

UDC 39

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-87-96

Healers in the Folk Medicine of the Turkic-Mongols of Inner Asia: Images, Functions

*Marina M. Sodnompilova*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

Email: sodnompilova@yandex.ru

© KalmSC, 2020

© Sodnompilova M. M., 2020

Abstract. In the traditional society there were always people capable of helping other people and animals in treating ailments, diseases, wounds and fractures — they are conventionally called healers. The goal of this article is to analyze the image, functions, methods and attributes of the healers among the Turkic-Mongol nations of Inner Asia. In the research of traditional culture of nations of Inner Asia the healer activities are often considered a part of shamanism practice. However, in the background of the shamanism rites there were the herbalists specializing in curative properties of the plants, bonesetters capable of setting bones and fixing dislocations and also masseuses, midwives, healers treating with whip and other healers. Among the Turkic-Mongol nations of Inner and Central Asia there is an unalterable opinion about curative powers of twins and women who gave birth to twins, brave people and strong men.

Keywords: Inner Asia, Turkic-Mongol nations, folk medicine, folk healers, healers, twins, bonesetters, healers' attributes

Acknowledgement. The study is funded by RFBR grant № 19-09-00120 “Traditional medicine knowledge of Mongolian nations in retrospective and the future”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Sodnompilova M. M. Healers in the Folk Medicine of the Turkic-Mongols of Inner Asia: Images, Functions. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 87–96. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-87-96

В любом традиционном обществе особым статусом наделялись люди, которых принято называть целителями: они были способны оказывать помощь в лечении недомоганий, болезней, ран и переломов как людям, так и животным. В исследованиях традиционной культуры народов Внутренней Азии зачастую целительская деятельность рассматривается как часть практик шаманизма. Действительно, врачевание стало одной из основных функций шаманов, и их помощь, основанная на религиозно-мистической основе, была порой единственной, которую могли получить люди, особенно в ситуации сложных заболеваний, природа которых им неизвестна. В тени шаманских обрядов оказались специализировавшиеся на лечебных свойствах растений травники, способные сращивать кости и выправлять вывихи костоправы, а также массажисты, повитухи и многие другие целители. У алтайцев в XIX в. упоминались более 20 наименований «специализаций» лиц, причастных к целительской деятельности. Так, например, среди алтайских лекарей выделялись *сын-нык-бычык тудаачы* ‘держатель переломов’ — костоправы, *сыймууччи* ‘гладящие’ — массажисты, *алкыш* — излечивающие благопожеланиями, *кайчи* — лечащие горловым пением [Тюркские народы Сибири 2006: 449, 451]. Д. Ю. Доронин дает более подробную и точную информацию о магических практиках алтайцев, подчеркивая при этом, что большинство видов такой деятельности связывается с получением визуальной информации. Среди «визионеров» (по Д. Ю. Доронину), в круг которых включены не только люди, оказывающие помощь, но и вредящие обществу, выделяются *кӧспӧкчи* ‘видящий духов и души мертвых’, *рымчи* ‘видящий в припадке’, *кӧру тӱш кӧрӧр* ‘видящий вещи сны’, *арчын кӧрӧр* (‘смотрящий арчын — можжевательник’), *кол кӧрӧчи* ‘смотрящий руку’, *кара кӧстӱ* ‘имеющий черный глаз’ и др. [Доронин 2016: 125].

Разные категории лиц, занимавшихся врачеванием или культовой практикой, имевшей тесную связь с целительством, обнаруживаются и у тувинцев, монголов, бурят, якутов, хакасов. В целом феномен института магических практиков был характерен для разных культур в Центральной и Внутренней Азии. Особенно многочисленную группу людей, приобщенных к искусству целительства, составляли оракулы, с предсказаний которых обычно и начиналось лечение. У казахов, например, в числе таковых упоминаются *фалши*, *жулдызши* (‘предсказывающие по звездам’), *ярунчи* (‘гадающие по лопатке’), *рамчи* (‘гадающие по цвету пламени’), у уйгуров — *палчы*, *раммалчы*, *азаимхан*, *дуахон*, *адачи* и др. [Басилов 1992: 54]. Наличие такой обширной группы людей с узкой специализацией, оказывавших магическую помощь, могло быть результатом прямо противоположных процессов. С одной стороны, формирование группы лекарей разной специализации свойственно архаичным обществам, где еще не сложился институт шаманства. Процесс

развития шаманизма характеризуется усилением их роли в обществе и сосредоточением в их руках культовой специализации [Михайлов 1980]. Известно, что у многих народов Сибири в XIX — начале XX в. функции лекарей, гадальщиков и других «узких специалистов» входили в круг религиозно-магических практик шаманов. С другой стороны, выделение в самостоятельную группу многочисленных оракулов, «знающих», знахарей могло выступать признаком угасания шаманизма. Так, например, некоторые религиозно-магические практики у алтайцев свое развитие получили в начале XX в. с актуализацией белой веры, или бурханизма, и утратой позиций черной веры — шаманизма. В частности, в практике народного целительства возросло значение можжевельника — *арчына*, который стал символом Белой веры, и в связи с этим, вероятно, более значимой стала роль таких деятелей, как *арчын көрөр*.

Общеизвестным термином в тюрко-монгольской среде, имеющим значение «лекарь» и впервые фиксирующимся в XI в., является *эмси*. В Монгольской империи в ходу был термин *оточи*. Данный термин, по мнению исследователей, имеет тюркское происхождение, так как корнесловной всех этих терминов выступает тюркское слово *от* 'травя'. Т. Олсен полагает, что данный термин имеет уйгурское происхождение, так же, как и слова, обозначающие «лекарство», «наркотики», «травы». Этим термином в Монгольской империи принято было называть зарубежных врачей, в отличие от местных шаманов. Основной чертой, отличавшей *оточи* от шамана, было то, что первые использовали травы для лечения болезни, в то время как последний полагался главным образом на духовные средства [Allsen 1996].

Среди целителей внимание привлекают «узкие специалисты». В числе таковых были люди, лечившие кожные заболевания, их помощь полностью основывалась на магии. Право лечить кожные заболевания лекари получали в силу своего происхождения: считалось, что род или племя, из которого они происходили, связывали особые отношения с огнем — ключевой причиной кожных болезней. Известно, что таким племенем у бурят и у якутов было племя хори. С огнем хоринцев связывали особые отношения. Некоторые буряты считали, что даже обряд почитания огня домашнего очага могут совершать только люди из племени хори или шаман от имени такого человека [Галданова 1981: 62]. И поскольку кожные заболевания происходили от огня, то и лечить их могли только хоринцы. В лечебной практике якутов в тех случаях, когда у людей появлялась сыпь, над ними от имени духа-хозяина огня люди, предки которых были хоринцами, высекали искры. Считалось, что лечебное свойство имели только огнива хоринцев. Даже сейчас хоринцев приглашают высекать огонь над людьми, заболевания которых связаны с появлением сыпи [Алексеев 2004: 226–227]. «Лекари», а им мог быть любой человек из

рода хоринцев, причем необязательно настоящий лекарь, били огнивом по кремню и сыпали искры над тем местом, где имелись высыпания. Огонь следовало высечь трижды для получения лечебного эффекта. Одновременно с этим «кормили огонь», то есть жертвовали огню часть своей пищи [Алексеев 2004: 187].

В бурятских источниках отсутствуют сведения относительно того, почему именно хоринцы могли лечить кожные заболевания. Объяснения обнаруживаются в якутских преданиях, в которых связь представителей племени хори с огнем выявляется через образ птицы. Предком хоринцев, согласно бурятским и якутским преданиям, выступает священная птица — орел (в якутских мифах в связи с хоринцами иногда фигурирует ворон). Согласно преданию якутов, орел прилетел из земли Хоро, а обряд высекания огня над человеком, пораженным кожной болезнью вследствие непочтительного отношения к огню, мог выполнять только человек *хоро (-хотой) төртүтэх* ‘произошедший от орла’ [Галданова 1981: 62]. Основанием права хоринцев лечить болезни, насланные огнем, служили предания о том, что орел или ворон принесли умиравшему в тайге от холода и голода предку хоринцев трутницу с огнивом. Человек разжег огонь, согрелся и приготовил себе пищу, а птица, оказавшая помощь, стала божеством хоринцев [Алексеев 2004: 226–227, 219].

Орел был священной птицей не только для родов, которые считали его своим тотемом, но и в целом для якутов: «Всеобщее почитание орла выражалось в том, что его нельзя было никому убивать и есть» [Алексеев 1975: 40]. Убийство священной птицы, согласно преданиям якутов, влекло за собой смерть. Причиной же смерти, как гласят предания, зафиксированные в разных наслегах Якутии, были гнойные нарывы. Единственным «лекарством», которое могло бы помочь больным в лечении нарывов, считался пепел от перьев орла [Алексеев 1975: 50]. Вероятно, что орел как символ солнца и огня, также был способен наказывать людей кожными заболеваниями.

Считалось, что люди, происходящие из племен, предком которых выступал волк, наделены способностью излечивать людей и животных, пострадавших от нападения этого хищника. В составе тюрко-монгольских народов существует много этнических образований, ведущих происхождение от предка-волка. Они есть среди киргизов, казахов, башкир, монголов, бурят, тюрков Южной Сибири. У бурят крупнейшими этническими общностями, ведущими свое происхождение от волка/собаки, являются племена *шоно* и *галзут*. Туда, где находились раненные волком люди или животные, приглашали человека из этого племени. Он брал ружье, стрелял в воздух и при этом произносил: *Шонын хубуун Шаалай мэргэнһээ гараа бэлэйб, тэнгэрин нохой, энэ шүлһөө гэдэргэнь абагты* ‘Я ведь потомок Шаалы мэргэна — сына волчицы, небесная собака, возь-

ми обратно свои слюни’) [Галданова 1987: 36]. Эхириты поступали так же при нападении зараженных бешенством волков: они стреляли в небо из ружья и кричали «Небесная собака, яд свой заberi!»* [Цыбикдоржиев 2003: 215].

В начале XX в. число «особенных» лекарей расширилось за счет людей, которым удалось посетить берег озера Байкал. А. И. Манжигеев, рассматривая пережитки шаманства у бурят, отметил интересный факт, связанный с наделением правом лечить кожные болезни с помощью огня. Он писал, что «до самой революции 1917 г. слишком ограничен был даже круг географических представлений бурят-шаманистов: некоторые из них считали озеро Байкал краем света, и редкие счастливики, побывавшие на берегу его, получали „право“ колдовать — „лечить“, например, рожу высеканием искры из кремня» [Манжигеев 1961: 10].

То, что у бурят правом лечения кожных заболеваний стали наделяться люди, посетившие берег Байкала, вероятно, вызвано представлением о том, что крупнейший на озере остров Ольхон связан с культом орла. Орел — сын хозяина острова Ольхон Хан Хото баабая (Отец царственный Хото). Якутское *хотой* (‘орел’) указывает, что первоначально сам хозяин острова Ольхон представлялся в образе орла [Галданова 1981: 62]. Очевидно, что со временем для обретения способностей к врачеванию достаточно было посетить сакральное место, где живет священная птица.

В среде калмыков способностью лечить болезни высеканием искр, наделялся человек, лишивший жизни человека** или животное*** [Бакаева 2003: 282]. Таким образом, на периферии тюрко-монгольского сибирского ареала обнаруживаются сходные приемы лечения, однако обоснованием права лечить болезни выступают разные признаки. Речь идет не только о заболеваниях кожи, но и о других болезнях.

В число «узких специалистов» тюрко-монгольских лекарей входят особые целители *домчу* (тув.), которые специализировались на лечении грудницы у людей и животных. Термин *домчу* имеет монгольское происхождение: в монгольском языке *домч* ‘знахарь, колдун’. В свою очередь, *домч* является производным от *дом* (монг.) — ‘заговор, магия’, ‘колдовство’ [БАМРС 2001: 50–51].

* Оригинальный текст на бурятском языке отсутствует.

** Имеется в виду не преступник, а человек, участвовавший в боях. — *Примеч. Э. П. Бакаевой.*

*** Согласно традиционным представлениям якутов, человек, убивший медведя, мог лечить некоторые болезни. Считалось, если сердце изгоняющего болезнь мужественно, болезнь уйдет [Серошевский 1993: 616]. То есть отважному человеку приписывали некоторые целительские способностями, исходя из соображения, что духи болезни могут испытывать страх.

Наиболее подробно сведения о тех, кто мог стать *домчу*, и приемах, которые он использовал в своей лечебной практике, представлены в работе В. П. Дьяконовой, посвященной предметам, используемым шаманами Тувы и Алтая в лечебной деятельности. Согласно ее исследованиям, *домчу* у тувинцев и других тюркских народов южной Сибири могли стать близнецы, причем только один из них [Дьяконова 1981: 140]. Представление о том, что именно близнецы становятся хорошими целителями, было широко распространено в среде тюрко-монгольских народов Внутренней Азии.

Почему близнецы наделялись таким необычным даром — лечить болезни — по праву своего рождения? Рождение близнецов всегда расценивалось как проявление вмешательства высших сил и отношение к ним складывалось в культуре разных народов неоднозначное: от надления сакральным статусом до умерщвления — как порождения дьявола [Тернер 1983; Фролова 2017]. Близнецы в любой культуре воспринимались как необычные дети, и вполне логично, что им могли приписываться разные сверхъестественные способности. В. Тернер в своем исследовании о близнецах писал, что их рождение (появление двух детей в одни роды) в африканских сообществах воспринималось как нечто, противоречащее обычным представлениям о естественном или возможном [Тернер 1983: 137, 149]. Одни общества воспринимали рождение близнецов как благо — пример избыточности плодородия, другие — как мистическую болезнь, которую необходимо было «лечить» специальными ритуалами. Ключевой идеей в понимании феномена близнецов В. Тернер считает мотив двойного отцовства, символизирующий принадлежность разным мирам: миру людей и миру природы (богов, духов и пр.) [Тернер 1983: 138, 140]. Его объяснению природы близнецов вторят представления орочей, считающих, что в рождении близнецов обязательно принимают участие духи-предки сообщества. Они предполагали, что от мужчины не может родиться больше одного ребенка [История и культура ульчей 2001: 94].

В среде монгольских народов отношение к близнецам было в целом благожелательное: в традиционных обрядах детства изредка просматриваются следы представлений о какой-то опасности, которая исходила от близнецов, абсурдности их рождения, что сродни одной из идей, характеризующих восприятие рождения близнецов у африканских сообществ. Так, алтайские урянхайцы объясняли это явление ошибкой божества, который посылал в одну семью двоих детей вместо одного [Лхагвасурэн 2013: 109]. В их среде, а также ойратов, в частности калмыков, рождение близнецов считалось большим и важным событием, сопровождавшимся пиршеством [Лхагвасурэн 2013: 109; Шараева 2011: 57]. О том, что двойня у калмыков в начале XIX в. встречалась с радостью и «мать, разрешившаяся от бремени двумя младенцами, приоб-

ретают право на похвалу», сообщает Н. А. Нефедьев [цит. по: Батмаев 2008: 132]. В калмыцком обществе только женщине, родившей близнецов, по наблюдениям П. Смирнова, разрешалось открыто кормить детей грудью [Смирнов 1999: 76–77]. Детей-близнецов у разных групп монгольских народов обычно не разделяли*, но наличие у близнецов одной души, согласно традиционным представлениям, требовало совершения специальных ритуалов, направленных на ее разделение. Так, например, монголы делали небольшой надрез у основания развилки опорного столба юрты — *багана* [Жуковская 1988: 22]. Хакасы разрезали березовую ветку пополам и разделяли плаценту близнецов, чтобы у каждого из них была своя судьба [Бутанаев 1996: 134]. Однако, если двойня рождалась три раза подряд, и во всех были мальчики, это воспринималось калмыками как предвестие смерти отца. В таком случае проводился ритуал мнимого отъезда отца из дома, так называемый «выкуп жизни» [цит. по: Шараева 2011: 57]. Убегал на время из дома в аналогичной ситуации и отец близнецов в Хакасии.

Таким образом, если считалось, что отцом одного из близнецов выступало сверхъестественное существо, то и сам ребенок, и его брат/сестра могли обрести необычные способности. Возможно, это обстоятельство и обосновывает представление о наличии целительских способностей только у одного из близнецов в тувинском обществе, при этом, как отмечает В. П. Дьяконова, «...преимущество в этом занятии имели мужчины, хотя бывали домчу и женщины» [Дьяконова 1981: 140]. Тувинцы, как пишет Л. П. Потапов, наделяя сверхъестественными способностями мальчика-близнеца, верили, что он, когда вырастал, «...мог во время солнечного затмения кричать, обращаясь к солнцу, на злые силы, вызывающие затмение» [Потапов 1969: 275]. К практике лекарь-близнец приступал не ранее 17 лет, после обучения. Как описывает В. П. Дьяконова, «...обучавшим мог быть кто-то из членов семьи, родственник, но также близнец по рождению и лекарь. Новичок заучивал ряд специальных молитвенных текстов, аналогичных для шаманов, приобретал у любого охотника лапу медведя (или медвежонка), которой он орудовал в течение всей жизни» [Дьяконова 1981: 140].

В среде бурят круг лечебных практик близнецов был более широкий — их наделяли природным даром *бариачи* ‘костоправов’ [Бадашкеева 2003: 195].

Таким образом, в традиционном обществе тюрко-монгольских кочевников Внутренней Азии всегда особо выделялись люди, способные оказывать помощь в исцелении больных. Как выяснилось, в кочевой среде таких специалистов было много.

* Рождение разнополых близнецов в тувинском обществе воспринималось как инцестуальный брак, в связи с чем разнополых близнецов разделяли, оставляя в семье мальчика [Потапов 1969: 274].

Источники и литература

- Алексеев 1975 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 315 с.
- Алексеев 2004 — *Алексеев Н. А.* (сост.) Якутские мифы. Новосибирск: Наука, 2004. 451 с.
- Бадашкеева 2003 — *Бадашкеева Т. А.* О традиции бариачи у монголов // Монголоведные исследования. Вып. 4. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 195–207.
- Бакаева 2003 — *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 357 с.
- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Пюрбеев Г. Ц. В 4 т. М.: АКАДЕМИА, 2001–2002. Т. I: А–Г. 2001. 485 с.
- Басилов 1992 — *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.
- Батмаев 2008 — *Батмаев М. М.* Семья и брак в традициях калмыков. Элиста: Герел, 2009. 255 с.
- Бутанаев 1996 — *Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакасск. кн. изд-во, 1996. 222 с.
- Галданова 1981 — *Галданова Г. Р.* Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 56–70.
- Галданова 1987 — *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 114 с.
- Доронин 2016 — *Доронин Д. Ю.* Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Сер.: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2016. № 12 (21). С. 115–134.
- Дьяконова 1981 — *Дьяконова В. П.* Предметы к лечебной функции шамана Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология: сб. МАЭ. Т. 37. Л.: Наука, 1981. С. 138–152.
- Жуковская 1988 — *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 195 с.
- История и культура ульчей 2001 — История и культура ульчей: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2001. 171 с.
- Лхагвасурэн 2013 — *Лхагвасурэн И.* Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2013. 176 с.
- Манжигеев 1961 — *Манжигеев А. И.* К вопросу о процессе отмирания пережитков шаманства у бурят // Этнографический сборник БКНИИ СО АН СССР. Вып. 2. Улан-Удэ: Тип. Минкультуры Бур. АССР, 1961. С. 9–20.
- Михайлов 1980 — *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск: Наука, 1980. 319 с.
- Потапов 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 401 с.
- Серошевский 2003 — *Серошевский В. Л.* Якуты: опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Рос. полит. энцикл., 1993. 736 с.

- Смирнов 1999 — *Смирнов П.* Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 248 с.
- Тернер 1983 — *Тернер В.* Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Тюркские народы Сибири 2006 — Тюркские народы Сибири / отв. ред.: Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. 678 с.
- Фролова 2017 — *Фролова Е. Л.* Традиционные представления о близнецах в Японии // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2017. Т. 16. № 10. С. 53–58.
- Цыбикдоржиев 2003 — *Цыбикдоржиев Д. В.* Происхождение древнемонгольских воинских культов: по фольклорно-этнографическим материалам бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 290 с.
- Шараева 2011 — *Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла калмыков XIX – начала XXI в. Элиста: НПП «Джангар», 2011. 218 с.
- Allsen 1996 — *Allsen T.* Spiritual geography and political legitimacy in the eastern Steppe / Ed. by H. J. M. Claessen and J. G. Oosten // *Ideology and the Formation of Early States.* Leiden, 1996. Pp. 116–135.