

DOI: 10.15372/HSS20200205  
УДК 39.34(=512.3)

А.А. БАДМАЕВ

## ОБРАЗ И СИМВОЛИКА КОНЯ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ И ОБРЯДНОСТИ БУРЯТ

Институт археологии и этнографии СО РАН,  
РФ, 630090, г. Новосибирск, просп. Акад. Лаврентьева, 17

Статья посвящена выявлению и анализу традиционного комплекса представлений бурят о коне. Базируясь на этнографических, лингвистических и фольклорных материалах, автор посредством структурно-семиотического метода впервые рассматривает символы, связанные с воззрениями бурят о коне, делает вывод о том, что образ коня был полисемантичен и имел амбивалентность коннотации. В мифологических представлениях бурят подчеркивалась связь данного животного с огненной и солярной стихией. Конь выполнял функции проводника воли мифических персонажей и посредника между мирами. Показано значение символики окраса коня. Кроме того, животное ассоциировалось с мужской фертильностью. Некоторые морфологические признаки коня наделяли магическими свойствами. Отмечено, что в шаманских обрядах и фольклоре с образом коня связывали идею оборотничества шамана, а также обряды жертвоприношения и посвящения.

*Ключевые слова:* этнография, конь, буряты, традиционное мировоззрение, фольклор, обрядность, шаманизм, буддизм.

A.A. BADMAEV

## THE IMAGE AND SYMBOLISM OF THE HORSE IN THE MYTHOLOGICAL VIEWS AND RITUALS OF THE BURYATS

Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS,  
17, Acad. Lavrentiev ave., Novosibirsk, 630090, Russian Federation

The work is devoted to identification and analysis of the set of the Buryat traditional representations of the horse. The research source base is made up of literary sources containing ethnographic, linguistic and folklore data. The paper uses a structural-semiotic method that identifies symbols associated with a horse.

The study allows us to state that the horse image was ambiguous and characterized by an ambivalence of a connotation in the Buryat traditional worldview. The horse was a revered animal, a totem of a Buryat ethnic division. The Buryat mythological representations attributed to it some human qualities, in addition, they contain the motif of a horse's soul relationship with a human one.

The Buryat traditional worldview characterizes this animal with a multi-valued symbolism. It bears an aerial, more widely celestial symbolism, which, in particular, determines ornithomorphic features of its image. Horse ornitho-morphosity was reflected by existence of images of horse-bird, Khulan horse and shaman's eight-legged horse Zagalmaj in the Buryat folklore. Fire and solar symbols are associated with this animal. It was revealed that the horse served as a conductor of the supreme beings' will and mediator between the worlds, as well as a visionary function in Buryat folklore and ritual. The author determines that the Buryats attached special importance to the horse color symbolism: it was believed that the color reflects the animal's belonging to the Upper or Lower world in their shamanic poetics. Finally, the horse was a sign of male fertility in Buryat representations.

The research reveals that some horse morphological features (head, mane, tail, urine) have supernatural properties in the Buryats' mind. In the Buryat folklore, a horse was likened to a bear and a jerboa, and compared with a squirrel. In shamanic rites and poetics, this animal is associated with the idea of the shaman's shapeshifting, and the sacrifice and initiation topic. The study shows that the horse image reflected in the Buryat mythological views and rituals is related to the Eurasian peoples' cultures.

*Key words:* ethnography, horse, Buryats, traditional worldview, folklore, ritual, shamanism, Buddhism.

---

Бадмаев Андрей Андреевич – д-р ист. наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, e-mail: badmaeva@ngs.ru; <https://orcid.org/0000-0002-9525-4366>

Badmaev Andrew A. – Doctor of History, Senior Researcher of Institute of Archaeology and Ethnography of the SB RAS.

## ВВЕДЕНИЕ

Конь относится к распространенным персонажам в мифологии многих евразийских народов. Изображения этого животного, являвшегося важнейшим объектом охоты первобытных людей, впервые зафиксированы в пещерной живописи, датированной палеолитическим временем. В Юго-Восточной Сибири domestикация лошади произошла, судя по археологическим данным, во II тыс. до н.э.: в частности, в культурном слое энеолита–бронзы на поселении Харга I были найдены кости лошади [1, с. 94]. В дальнейшем население региона занималось разведением этого крупного копытного животного, и его значение в хозяйстве и культуре трудно переоценить. В эпоху поздней бронзы у носителей культуры плиточных могил зарождается традиция укладывания в могильную яму конской головы со шкурой и копытами [1, с. 109]. Данный факт свидетельствует об особой роли лошади в погребальной обрядности и мифологических воззрениях представителей культуры «плиточников».

В традиционном мировоззрении и обрядности бурят образ лошади был многозначным и связывался с представлениями о космосе и природных явлениях, а также с тотемизмом, магическими практиками и т.д. Данная тема привлекала внимание бурятских ученых (К.В. Вяткиной, Г.Р. Галдановой, Л.С. Дампиловой и др.), но все еще не получила должного освещения. Настоящее исследование имеет целью выделить и проанализировать комплекс традиционных представлений бурят о коне.

Работа опирается на литературные источники, содержащие этнографические, лингвистические и фольклорные сведения. Среди них важное место занимают этнографо-фольклорные материалы, собранные М.Н. Хангаловым, Я.С. Смолевым, Ц.Ж. Жамцарано, Ш.Л. Базаровым, С.П. Балдаевым, Т.А. Бертагаевым, Н.С. Болдоновым, Г.Р. Галдановой, Н.О. Шаракшиновой. Главным лингвистическим источником послужил двухтомный словарь «Буряд-ород толи», содержащий терминологию, связанную с конем, а также фразеологизмы, где упомянуто это животное.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КОНЯ  
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Конь входил в состав домашнего стада бурят, включавшего, кроме того, такие традиционные виды животных, как крупный рогатый скот, овцы, козы и верблюды. Отношение бурят к нему варьировало в зависимости от их религиозных воззрений: с позиции православного христианства он считался нечистым животным; в шаманизме и буддизме конь наделяется сакральной природой (свидетельством этого, в частности, является один из буддийских атрибутов – *хиш морин* ‘воздушный конь’, имеющий вид флажка с нанесенными на него текстом молитвы и рисунком коня).

Наличие ездового коня являлось показателем благополучия взрослого мужчины, а отсутствие – призна-

ком его бедности. Заметим, что состоятельные буряты обладали целыми косяками и табунами коней (при этом они старались заводить коней одной масти), которые составляли предмет их гордости.

В жизни буряты-скотовода конь играл важную роль: прежде всего как верховое и вьючное животное (верхом на нем пасли домашний скот, отправлялись в дальние поездки, на охоту, участвовали в скачках); конские шкура, кожа и волосы использовались при изготовлении различных предметов быта и элементов народного костюма. Наряду с овцой конь относился к домашним животным «с горячим дыханием», мясо которых у бурят-шаманистов особенно ценилось (варенные конское мясо, внутренности и кровь – это блюда, которые входили в обрядовые, праздничные и свадебные трапезы). Между тем у бурят, являвшихся адептами буддизма и православия, действовал пищевой запрет на конину. Кобылье молоко, продукт его закваски – кумыс, были весьма распространенными напитками. В лексике бурят нашла отражение их любовь к *далан* ‘шейному жиру коня’, которому посвящается следующая загадка: «За дуплом масло» [2, с. 26]. Значение лошади для бурят заключено в выражении *морин эрдэни* ‘конь-сокровище’.

Буряты выделяли такие черты коня, как спокойный нрав, выносливость, неприхотливость к питанию и уходу. Лексический материал показывает, что особенно ценился быстрый бег коня, интересно, что это нашло выражение в отождествлении данного качества с действием на сознание человека крепкого алкогольного напитка: *хурдан хара* ‘букв. быстрый вороной, водка’ [3, с. 103]. Подвижность данного животного подчеркивается в загадках о языке и зубах: *Хун хун хурээлээд хурэн зээрдэ жорооло* ‘В кругу толпы бежит бурый, чубарый иноходец’ [4, с. 124, 125]; «Саврасая кобыла в березовом дворе» [2, с. 26]. Конь, который перевозил тяжелый груз на дальние расстояния, в глазах бурят олицетворял силу, неслучайно его сравнивали с домом: *Эндэгэр морин, дэрэн дабхар тохолтой* ‘Огромный конь, а на нем в 90 рядов сложен потник’ (*барат гэр* ‘юрта, покрытая корой’) [5, с. 133]. Но под лошадиной силой подразумевалась и физическая мощь человека, способного поднять на плечи лошадь [6, с. 248]. Наиболее точно ассоциацию коня с физической силой передает бурятское название жеребца – *азарга* ‘большой, мощный’.

В бурятской лексике существуют родовые названия домашней лошади: *морин* ‘лошадь, конь’; *адуун* ‘табун, косяк, стадо (лошадей), лошади, кони’. Заметим, что собирательным названием сельскохозяйственных животных у бурят является выражение: *адуу мал / адууна мал* ‘скот’ [7, с. 39] (где *мал* – это ‘рогатый скот’). У традиционных коневодов – бурят сформировалась терминология, связанная с лошадей: *ардаг морин* ‘необъезженный конь’; *уулэртэ морин* ‘породистая лошадь’; *агта морин, заһаһан морин* ‘мерин’; *гуйгоошо морин* ‘бегунец’; *жороо морин* ‘иноходец’, *дагадха морин* ‘кляча’ [7, с. 249, 558] и т.д. Отдельную номинацию имела верховая лошадь – *хулэг* ‘армак,

рысак»; в зависимости от особенности шага и функционального назначения выделяли: *дайша хулэг* ‘боевой конь’; *хатарша хулэг* ‘рысак’; *хулэг жороо* ‘быстрый иноходец’ [8, с. 489].

Значимость лошади в культуре бурят нашла отражение в номинациях исчисления времени. Так, в лунном календаре бурят-буддистов, представляющем двенадцатилетний животный цикл, имеется *морин жэл* ‘год лошади’, в календарном году – пятый по счету *морин хара* ‘месяц лошади’, а в суточном цикле – *морин саг* ‘час лошади’ (соответствующий восьми-девятой часам утра). Во внутреннем пространстве бурятской юрты, рассматриваемом как своеобразные солнечные часы, маркировали сегмент под знаком лошади, указывающий на одноименное время суток.

В прошлом у бурят были распространены мужские имена, обозначающие возраст лошади: *Адуун*; *Азарга* ‘жеребец’; *Дааган* ‘жеребенок до трех лет’; *Унаган* ‘жеребенок до года’; *Морин* [9, с. 79]. Они входят в категорию «обманных» имен, якобы защищавших мальчика от воздействия нечистой силы.

#### ОБРАЗ КОНЯ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЯХ И ОБРЯДАХ БУРЯТ

Исключительное место данного животного в жизни бурят нашло отражение в их мифологии, в том числе в генеалогических преданиях. Так, тоtemом одного из малых племен предбайкальских бурят – шаранутов – являлся соловый жеребец. Согласно легенде, «одна девушка родила сына. Стыдясь отца и матери, она привязала его к хвосту солового жеребца и отпустила» [10, с. 89]. Согласно другим воззрениям рождение их предка произошло чудесным образом: из мочи жеребца или же – от непристойного движения его губ [11, с. 73]. Последнее суждение исследователи связывают с универсальной мифологической концепцией рождения человека по Божьей воле [11, с. 101].

На особое место коня среди домашних животных (согласно народным представлениям) указывает, в частности, тот факт, что царем всех домашних животных считался *Алаг даган* ‘Пегий лончак’, будто бы пасущийся на горе *Сэмбэр уула* (бурятском аналоге Мирового древа – мифического центра мира) [12, с. 17].

В мировоззрении бурят коню как никакому другому домашнему животному придавались человеческие черты – сознание, верность, любовь, жертвенность и др. Это отражено, например, в сказке «Младшая ханша и ее златогрудый сын», героиня которой получает согласие коня служить ей:

Ну, так который из вас будет моим конем? – спрашивает она.  
Подходит к ней плохонький лончак.  
– Я буду [твоим конем], – говорит

[13, с. 85].

Закрепление отношений между человеком и конем в форме устного договора, как показано в сюжете

народного произведения, отражает значимость данного животного для бурят. В сказаниях нарочито подчеркивается зависимость людей от этого ездового животного, особенно в минуты опасности:

Хилэндэй Мэргэн-хан заходит к себе домой, выносит оттуда хадак длиною в три сажени:  
– прекрасный мой аргамак, спаси жизнь лучшего своего хозяина, – так просит, встав [на колени]

[14, с. 33].

В фольклоре бурят конь предстает как добрый советчик и верный друг, готовый принести в жертву свою жизнь. В сказке «Сирота-парень, сын Хулдая, и его саврасый конь» он своими животворящими слезами воскрешает героя [13, с. 105].

Как полагали, сверхъестественная связь коня с его хозяином не прерывалась и после смерти: об этом свидетельствует шаманский обряд заклания на могиле умершего его любимого коня, который, как верили, будет транспортным средством для умершего на пути в Нижний мир и послужит ему в посмертном существовании. Такую лошадь *хойлго*, на которой отвозили умершего на место погребения, со временем буряты перестали забивать, а стали использовать для тяжелых работ, при этом соблюдалось табу езды на ней на коллективные торжества и обряды жертвоприношения. В канве этих воззрений лежит традиционное представление о том, что смерть коня предвосхищает уход из жизни его владельца: «А когда умирает жеребец или лучший конь в табуне – это значит, по бурятскому убеждению, что грозит опасность (смерть) главным членам семьи» [15, с. 154]. Вероятно, такое убеждение восходит к архаичному представлению о магической связи души человека с душой определенного животного, гибель которого якобы сказывается на судьбе его хозяина.

Существовали предубеждения и относительно акта рождения. Когда у кобылы на свет появлялись сразу двое жеребят, считали: «... быть несчастью; надо двор прибавить» [16, с. 28]. Такое же отношение было и в случае рождения у коровы пары телят. Один из новорожденных жеребят (или телят) признавался нечистым существом. По традиции такого детеныша крупного домашнего животного убивали, дабы не навлечь беду на семью и домашнее стадо.

В фольклоре бурят лошадь связывается с воздушной стихией. Так, в сказке «Девушка и говорящий бархатисто-черный конь» данное животное ассоциируется с вихрем: «Она зажмурилась и не могла понять, то ли по Верхнему миру, то ли по Нижнему, то ли над морем [вихрем] мчится, проносится конь» [13, с. 63]. Об его ветряной природе можно судить из отрывка другой сказки:

Привязал коня головой к ветру северному –  
Конь стал легким, готовым полететь,  
Лишь поводок узды удерживает от полета.  
Привязал коня на ветер-верховик,  
Конь стал еще легче, чуть не улетел

[17, с. 95].

А в эпическом произведении «Хэедэр мэргэн» конь сравнивается с поднимающимся облаком:

Затем,  
Величиной с гору  
Золотисто-рыжего коня заставляет  
Летать, парить,  
Желтым облаком поднимаются вверх,  
К открытой звездной белой дыре неба  
направляются

[18, с. 128].

Для бурятской мифологии характерен образ *дали-тан морин* ‘крылатого коня’ (в языке имеется другая номинация такого животного – *гуурхатай морин* ‘пегас’ (*гуурхан* ‘ствол (птичьего пера)’). Согласно поверьям существовали особенные лошади, после смерти которых будто бы под шкурой находили подобие крыльев [19, с. 40]. Однако более распространен образ *хулан* – летучего коня. Так, в легенде, приводимой Я.С. Смолевым, есть упоминание о нем [16, с. 30]. Не исключено, что образ последнего мог сформироваться на основе рассказов о быстрых и почти неуловимых кулане и дикой лошади, обитавших в Забайкалье и Монголии (*хулан* ‘кулан, дикая лошадь’ [8, с. 464]). В определенной степени к нему близок образ восьминог коня *загалмай* (‘крест’), упоминаемого в бурятской шаманской поэзии. По народным воззрениям, стремительность бегу-полету такого мифического коня придает наличие у него множества ног. Вообще в его номинации заложено указание на особенную масть животного: *загалтай морин* ‘конь с темными полосами на лопатках’ [7, с. 371].

Воздушная, шире небесная, символика коня у бурят проявляется и в придании ему орнитоморфных черт:

Своего бескрылого коня  
Крылатым сделал,  
Когти отрастил коню

[17, с. 139].

Причем животное выступает в ипостаси коня-птицы, уподобляется хищной птице отряда соколиных (орла, ястреба, сокола и т.д.), как это видно из следующего фрагмента эпоса «Гэсэр»:

На равнине коня он [Гэсэр] содержит,  
Чтобы придать ему соколиную стать,  
На горе он коня содержит,  
Чтобы придать ему орлиную стать,  
Черной водой коня из чаши поит,  
Чтобы придать ему ястребиный вид,  
Горстью черной травы коня накормил,  
Чтобы зверя любого злее он был

[20, с. 33].

Важно заметить, что орнитоморфность лошади представляет архаичный, универсальный мотив тождества коня и птицы, повторяющийся в культурах древних и современных народов. Так, образ коня-птицы распространен в мифологических воззрениях тюрков Сибири, в частности у алтайцев [21, с. 179].

Воззрения о принадлежности лошади к небесной сфере содержатся и в бурятских загадках, например: «Небесный сын железную серу жует» (Удила во рту лошади) [2, с. 30]; «Богатый табун лошадей имеет пастбище на северо-западе» (заход звезд) [2, с. 25].

В образе коня ясно читается и огненная символика. Скачущий конь в эпосе бурят предстает огнедышащим существом:

Поскакал он к хозяину домой.  
Стиснув зубы, скачет конь.  
Из белых сорока его зубов  
Пламя пышет синее,  
Из-под четырех его копыт  
Сыплет искрами огонь

[17, с. 47].

Огненная природа коня подчеркивается, для примера, в загадке о степном пожаре: «Черный войлок оставляя, рыжая лошадь, настороживши уши, скачет» [2, с. 28].

В представлениях бурят конь является еще и солярным символом: он неотъемлемый спутник белых небожителей – *Хан Бургэд тэнгэри* ‘Царь Орел небожитель’, персонифицирующий Солнце, божество света Хурмас (Хормуста) и мифического покровителя грозы и молний *Сахилган сагаан тэнгэри* ‘Молниевобелый тэнгри’. Показательно, что у Хурмаса конь «рыже-красный под цвет огня» [20, с. 33]. Следует указать, что, согласно общим индоевропейским представлениям, конь как солярный знак признавался атрибутом прежде всего небесных (солнечных) божеств [22, с. 52]. Для примера, у древних индийцев бог Солнца Сурья управлял колесницей, в которую были запряжены семь лошадей, представлявших дни недели; а Калки (последнее воплощение верховного индуистского бога Вишну) изображался едущим на белом коне [23, р. 153]. О солнечной природе лошади говорится и в бурятских загадках: *Газаа – агта морин, гэртэ – аргамжин узур* ‘На дворе – конь ретивый, а в юрте – конец аркана’ (солнце и его лучи) [24, с. 121].

Лошадь противопоставляли змее, имеющей хтоническое происхождение; данный сюжет широко распространен в культуре многих индоевропейских народов. Буряты полагали, что змея боится коня из-за его огненного начала [19, с. 40]. На основе подобных воззрений возник обычай окружения войлочной юрты конской волосяной веревкой: верили, что змея не может переползти через нее.

В бурятских эпических произведениях и сказках конь-птица выступает как транспортное средство для перемещения в Верхний и Нижний миры. В шаманской поэзии восьминогий конь также переносит своего наездника в разные миры. Все это свидетельствует о посреднической функции данного животного.

Кроме того, конь выступал проводником воли высшего существа. В этом плане показателен обряд *сэтэрлэх* ‘посвящения домашнего животного’. Во время него производилось гадание на счастье и благополучие посредством специально отобранного крупного животного

(быка, коня) определенной масти. Такое предсказывание судьбы было направлено на выяснение воли мифического духа-хозяина: ожидали получить подтверждение его благосклонности локальному сообществу. Выяснялось это с помощью деревянной чашки, поставленной на крестец животного, которого водили (посолонь), пока эта посуда не опрокинется на землю. В зависимости от положения упавшей чашки узнавали волеизъявление божественного покровителя [25, с. 335].

С конем, точнее с жеребцом-производителем, связывается символика плодovitости. В народе прозвище *Азарга* обычно давали мужчинам, прославившимся своими амурными похождениями (ПМА). В ритуале данная символика присутствует в весеннем празднике резания конских грив и хвостов – *Адаһани дэлһэни зугаа*, проводившегося у бурят предбайкальских родов. В частности, во время этого праздника кастрировали молодых жеребцов, тестикулы которых варили в молоке и угощали ими мужчин; верили, что такая пища способна повысить их сексуальность.

В фольклоре бурят часты указания на провидческую функцию коня, который предвещает будущее. В мифологических представлениях бурят обращается внимание символика окраса лошади. В шаманской поэтике масть указывает на причастность коня к Верхнему или Нижнему миру: темные лошади принадлежат злым, восточным небожителям-тэнгриям и подчиненным им духам, а также служителям владыки Нижнего мира Эрлен хана, а светлые лошади – добрым, западным небожителям и ниже их стоящим мифическим персонажам. Такая дифференциация наиболее контрастно выглядит на примерах лошадей белой и черной масти. Согласно Г.Р. Галдановой, белые лошади у монгольских народов были связаны с солярным культом и имели небесную природу [19, с. 40]. А хозяином черных коней называли Ажарай-бухэ, мифического духа-хозяина верховья Лены и помощника Эрлен хана, что указывало на хтоническое происхождение таких лошадей. В призывании к нему говорится:

Сын быка, Ажарай Бухэ  
Сын Хана тэнгри,  
Великий творец Харалты,  
Потомок отца Малана,  
Матери Юрэн,  
Черные звери (медведи) каралят,  
Серые звери сторожат их, кони черноугольные.

[6, с. 197].

Упомянутая выше дифференциация неукоснительно соблюдалась при проведении различных шаманских обрядов («сэтэрлэх», моления на обоо и др.), в которых конь являлся жертвой или посвященным животным.

Лошадь, входившая в число животных, ассоциируемых с Верхним и/или Нижним мирами, была инкорпорирована в шаманские практики: так, имело место символическое ее воплощение в виде конской трости *һорьбо*. Этот атрибут представлял коня *загалмай*, на котором во время мистерий будто бы пу-

тешествовал шаман. Верили также, что шаман мог обернуться в могучего жеребца, чтобы вступить в мистическую схватку с другим шаманом. В эпических и сказочных произведениях бурят на лошадях ездят герои и демонические существа, но при этом не прослеживается прямой связи между окрасом коня и коннотацией его владельца.

Традиционной для бурят была бурятская лошадь гнедой, пегой, рыжей и саврасовой масти. Согласно шаманским призываниям, каждый бурятский род, наряду со знаменем из шкурок какого-нибудь дикого животного, имел лошадей определенной масти:

<i>Гушан гурбан Муруй</i>	Тридцать три Муруя,
<i>Муруйтантаһанай удхалһан удхан</i>	Происхождение Муруевское
<i>Сагаан туулай тугтан,</i>	Имеет знаменем белого зайца,
<i>Сагаан шарга моритон</i>	Владеет бело-соловой лошастью
<i>Шаралдайтантаһанай удхалһан удхан</i>	По происхождению шаралдаевцы
<i>Боро соохор моритон,</i>	Владеют серо-пегими лошадьми.

[6, с. 28].

В сказочной прозе отдельные морфологические признаки лошади наделяются магическими свойствами: «По наказу коня четыре ноги [она] зарыла с заклинанием, чтобы они превратились в четыре сандаловых дерева. Голову зарыла посередине с заклинанием, чтобы из нее хрусталь образовался» [13, с. 77]. В приведенном отрывке интересен не только мотив посмертного превращения конских ног в деревья, но и указание на восприятие лошадиной головы как драгоценности – *эрдени*. Данная символика присутствует в обрядовых и свадебных трапезах бурят предбайкальских родов, а именно в традиции угощения наиболее уважаемого гостя (свата) отварной конской головой (особенным знаком уважения являлось потчевание головой очень редкой белой лошади). Традиция запрещала раскалывать конский череп, его нельзя было оставлять на земле, а следовало повесить на высокую жердь [19, с. 41].

Сакральностью обладала и лошадиная грива, якобы становящаяся убежищем для человеческой души, которая скрывается от нечистой силы: «Но укрыться душа может не только у богов, но и в некоторых определенных местах, например, ... в гриве посвященного коня» [26, с. 398]. Очевидно, такое представление возникло из веры бурят в то, что такой конь *сэтэр* находится под защитой своего мистического всадника и поэтому выступает как оберег.

Вероятно, у бурят было особое отношение и к конскому хвосту, что, кстати, было характерно и для средневековых монголов: символом ханской власти у них был бунчук с девятью хвостами лошадей одной масти. В связи с этим вспомним, что, по легенде, именно к хвосту был привязан мифический предок шаранутов. По шаманской традиции, на *бариса* 'место, где производится подношение духам-хозяевам' буряты приносили жертву, которой могли быть волосинки из гривы или хвоста лошади, привязываемые на ветки священного дерева, растущего на этой стоянке. Отметим, что в загадках хвост отмечается как важный морфологический

признак лошади: «Гордым шагом выступает, десять тысяч провожатых имеет» (конь и его хвост) [2, с. 32].

Сверхъестественные качества придавались конской моче: верили, что место, где лошадь помочилась, очищается от нечистой силы, и там можно ставить дом или хоронить покойника [19, с. 41].

В загадках буряты символически уподобляли некоторых диких животных, в частности медведя, черному коню:

<i>Атар харая</i>	Необъезженного черного коня
<i>унажа ядааб,</i>	Оседлать не смогу я,
<i>Алтан таиуураа</i>	Золотой мой кнут
<i>барижа ядааб</i>	Не в силах был удержать.

(медведь, змея).

Вероятно, это обусловлено тем, что, согласно шаманским воззрениям и черный конь, и черный медведь выполняют одну роль – перевозчика шамана в иные, запретные пространства.

В бурятских сказаниях встречается образ коня, доведенного до «состояния белки», что предполагало придание ездовому животному необходимой стройности и легкости: «Агуй Шагай морена (коня) ставит на навозную кучу и выдерживает до степени состояния белки» [10, с. 7]. Сравнение коня с белкой, вероятно, обусловлено восхищением ловкостью белки в преодолении естественных препятствий.

Лошадь отождествляется с еще одним диким животным – тушканчиком, которого буряты называли так же, как и мифического царя домашних животных, *алаг даган*. Очевидно, на это повлияли схожесть бега и, вероятно, окраса обоих животных. Особенности передвижения тушканчика передаются в такой загадке: «С севера пришедший, задом виляющий чиновник; на две ноги – иноходь чиновник» [2, с. 33].

#### ВЫВОДЫ

В мифологических воззрениях бурят образ коня является многозначным и характеризуется амбивалентностью коннотации. Он входил в число животных, связываемых с неземным миром и выполняющих функции посредника. Поэтому конь был инкорпорирован в шаманскую обрядность в качестве посвященного животного и жертвы, что нашло отражение в шаманской атрибутике. Образ коня, реконструированный в данном исследовании, находит параллели в культурах иных народов Евразии.

Работа выполнена в рамках программы НИР XII.186.3. «Традиционное мировоззрение народов Сибири: способы устойчивости, пути изменений», проект № 0329-2018-0006 «Символ и знак в культуре народов Сибири XVII–XXI вв.: актуализация и стратегии сохранения».

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Цыбиктаров А.Д.* Бурятия в древности. История (с древнейших времен до XVII века). Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1999. Вып. 3. 266 с.
2. *Базаров Ш.Л.* Двести загадок агинских бурят // Тр. КОПО-ИРГО. 1902. Т. 5, вып. 1. С. 22–34.

3. *Бертагаев Т.А.* Об устойчивых фразеологических выражениях (на материалах современного бурят-монгольского языка) // Сборник трудов по филологии. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1949. С. 64–119.

4. *Болдонов Н.С.* Загадки бурят-монголов: Из старинного сборника Харбасарова // Сборник трудов по филологии. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1949. С. 120–125.

5. Материалы для изучения бурятской народной словесности и языка // Изв. ВСОИРГО. 1911. Т. 42. С. 111–136.

6. *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят /отв. ред. А.И. Уланов. Изд. 2. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2009. Ч. I. 376 с.

7. *Буряад-ород толи.* Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов, Л.Д. Шагдаров: в 2 т. Улан-Удэ: Респ. тип., 2010. Т. I: А–Н. 636 с.

8. *Буряад-ород толи.* Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов, Л.Д. Шагдаров: в 2 т. Улан-Удэ: Респ. тип., 2010. Т. II: О–Я. 708 с.

9. *Митрошкина А.Г.* Бурятская антропонимия. Новосибирск: Наука, 1987. 222 с.

10. Сказания бурят, записанные разными собирателями // Зап. ВСОИРГО. Иркутск, 1890. Т. 1, вып. 2. 160 с.

11. *Дамтилова Л.С.* Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 248 с.

12. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1960. Т. 3. 421 с.

13. Бурятские волшебные сказки / сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров. Новосибирск: Наука, 1993. 341 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 5).

14. Сказки бурят Монголии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. 122 с.

15. *Жамцарано Ц.Ж.* Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.

16. *Смолев Я.С.* Три табангутских рода селенгинских бурят: этнографический очерк. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1900. 58 с.

17. *Шаракшинова Н.О.* Улигеры бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. 153 с.

18. Улигеры хори-бурят. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1988. 174 с.

19. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.

20. Гэсэр. Бурятский народный героический эпос. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1986. Т. I. 288 с.

21. *Маадай-кара.* Алтайский героический эпос. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1979. 271 с.

22. *Альбедиль М.Ф.* Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: Изд-во МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. С. 51–64.

23. *Nanditha Krishna.* Sacred Animals of India. New Delhi: Penguin Books India, 2010. 274 p.

24. Сборник монголо-бурятской народной поэзии. СПб., 1911. Вып. 2. 65 с.

25. *Бадмаев А.А.* О шаманском обряде посвящения животных «сэтэрлэх» у закаменских хонгодоров (по материалам Байкальского этнографического отряда) // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат-лы Годовой итоговой сессии ИАЭТ СО РАН. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2014. Т. XX. С. 334–336.

26. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1958. Т. I. 551 с.

#### REFERENCES

1. *Tsybiktarov A.D.* Buryatia in ancient times. History (from ancient times to the XVII century). Iss. 3. Ulan-Ude, Izd-vo BГУ, 1999, 266 p. (In Russ.)
2. *Bazarov Sh.L.* Two hundred mysteries of Agin Buryats. *Trudy Troitskosavsko-Kyakhtinskogo otdeleniya Priamurskogo otdela*

*Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, 1902, vol. 5, iss. 1, pp. 22–34. (In Russ.)

3. *Bertagaev T.A.* Steady phraseological expressions (materials of the modern Buryat-Mongolian language). *Sbornik trudov po filologii*. Ulan-Ude, 1949, pp. 64–119. (In Buryat., Russ.)

4. *Boldonov N.S.* Mysteries of the Buryat-Mongols: From an old collection of Kharbasarov. Collection of works on philology. Ulan-Ude, Buryat-mongolian book Publ., 1949, pp. 120–125. (In Buryat., Russ.)

5. Materials to study the Buryat folk literature and language. *Izvestiya Vostochno-Sibirskogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, 1911, vol. 42, pp. 111–136. (In Russ.)

6. *Baldaev S.P.* Buryat ancestral traditions and legends. Pt. 1. 2<sup>nd</sup> ed. Ulan-Ude, Izd-vo BGU, 2009, 376 p. (In Russ.)

7. *Cheremisov K.M., Shagdarov L.D.* (comps.) *Buryaad-oro*d toli. Buryat-Russian dictionary. Compilers K.M. Cheremisov, L.D. Shagdarov. Ulan-Ude, Respublikanskaya tipografiya Publ., 2010, vol. I, 636 p. (in Buryat., Russ.)

8. *Cheremisov K.M., Shagdarov L.D.* (comps.) *Buryaad-oro*d toli. Buryat-Russian dictionary. Vol. 2. Ulan-Ude, Resp. tip., 2010, 708 p. (In Buryat., Russ.)

9. *Mitroshkina A.G.* Buryat anthroponymy. Novosibirsk, Nauka, 1987, 222 p. (In Buryat., Russ.)

10. *Gomboev D.P.* Buryat legends recorded by different collectors. Irkutsk, 1890. 160 p. (Notes of VSOIRGO; vol. 1, iss. 2.) (In Russ.)

11. *Dampilova L.S.* Buryat shaman chants: symbolism and poetics. Ulan-Ude, BNTs SO RAN, 2005, 248 p. (In Russ.)

12. *Khangelov M.N.* The collected works. Vol. 3. Ulan-Ude, Buryat. kn. izd-vo, 1960, 421 p. (In Russ.)

13. *Barannikova E.V., Bardakhanova S.S., Gungarov V.Sh.* (comps.) Buryat fairy tales. Novosibirsk, Nauka, 1993. 341 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 5) (In Buryat., Russ.)

14. *Tulokhonov M.I.* (ed.) Tales of Mongolian Buryats. Ulan-Ude, BNTs SO RAN, 1997, 122 p. (In Russ.)

15. *Zhamtsarano Ts.Zh.* Travel diaries of 1903–1907. Ulan-Ude, BNTs SO RAN, 2001, 382 p. (In Russ.)

16. *Smolev Ya.S.* Three Tabangut genera of Selenghin Buryats: an ethnographic essay. Moscow, T-vo tip. A. I. Mamontova, 1900, 58 p. (In Russ.)

17. *Sharakshinova N. O.* Buryat uligers. Ulan-Ude, BNTs SO RAN, 2000, 153 p. (In Buryat., Russ.)

18. *Dugar-Nimaev Ts.-A.* (ed.) Hori-Buryats uligers. Ulan-Ude, Buryat. kn. izd-vo, 1988, 174 p. (In Buryat., Russ.)

19. *Galdanova G.R.* Pre-lamaist beliefs of Buryats. Novosibirsk, Nauka, 1987, 115 p. (In Russ.)

20. Geser. Buryat national heroic epic. Vol. 1. Ulan-Ude, Buryat. kn. izd-vo, 1986, 288 p. (In Russ.)

21. *Maadai-kara.* Altai heroic epic. Gorno-Altaysk, Gorn.-Alt. otdnie Alt. kn. Izd-va, 1979, 271 p. (in Russ.)

22. *Al'bedil' M.F.* The horse in the ancient Indian mythology and ritual. *Bestiarii III. Zoomorfizmy v traditsionnom universume*. St.-Petersburg, pp. 51–64. (in Russ.)

23. *Nanditha Krishna.* Sacred animals of India. New Delhi, Penguin Books, 2010, 274 p. (in English)

24. *Narnai A.* (ed.) Collection of Mongolian-Buryat folk poetry. Iss. 1. Saint Petersburg, 1910, 65 p. (in Russ.)

25. *Badmaev A.A.* On the shamanic rite of initiation of animals “seterlekh” in Zakamensk Khongodors (based on materials of the Baikal ethnographic group). *Problemy arkhologii, etnografii i antropologii Sibiri i sopredel'nykh territoriy: materialy godovoy itogovoy sessii IAET SO RAN*. Novosibirsk, 2014, vol. 20, pp. 334–336. (in Russ.)

26. *Khangelov M.N.* The collected works. Ulan-Ude, Buryat. kn. izd-vo, 1958, vol. 1, 551 p. (in Russ.)

Статья поступила в редакцию 13.02.2020

Дата рецензирования 28.02.2020

Статья принята к публикации 30.03.2020