

## Лечебные приемы и атрибуты лекарей в эпических произведениях тюрко-монгольских народов: к истокам целительских практик

Марина Михайловна Содномпилова  
Сэсэгма Дмитриевна Гымпилова

(Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН:  
Российская Федерация, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6)

**Аннотация.** Статья посвящена анализу особенностей лечебных приемов и атрибутов лекарей в эпических текстах тюрко-монгольских народов. В исследовании применялся сравнительно-исторический метод, который помог выявить общие черты в понимании и осмыслении целительских приемов, образов и атрибутов лекарей, а также метод культурно-исторической реконструкции, позволивший определить логику архаических воззрений. Целительские способности в той или иной степени, как и способности к магии, обнаруживаются у разных персонажей известных эпических произведений кочевников тюрко-монгольского мира, будь то главный герой или персонаж второго плана. Сюжеты эпических произведений показывают, что целительство было обыденным явлением в жизни героев. Самыми сильными лекарями выступают женщины — дочери небожителей и могущественных земных ханов, главные эпические герои, представители живой природы — животные, птицы, змеи, рыбы. В целом в эпических произведениях тюрко-монгольских народов отражены некоторые лечебные приемы, которые использовались еще в начале XX в., а некоторые из них применяются и современными целителями. В частности, это прием сакрального очищения пациента от скверны с использованием воды священных родников, огня, камней с почитаемых сакральных гор, коры, веток священных растений и трав.

**Ключевые слова:** тюрко-монгольские народы, народная медицина, целитель, лечебные практики, эпос.

Исследование проведено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19–09–00120) «Традиционные медицинские знания монгольских народов в ретроспективе и в будущем».

**Дата поступления статьи:** 11 марта 2021 г.

**Дата публикации:** 25 ноября 2021 г.

**Для цитирования:** Содномпилова М. М., Гымпилова С. Д. Лечебные приемы и атрибуты лекарей в эпических произведениях тюрко-монгольских народов: к истокам целительских практик // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 4. С. 112–122.

**DOI:** <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>

В любом традиционном обществе особым статусом наделялись люди, способные оказывать помощь в лечении недомоганий, болезней, ран и перело-

мов, — те, которых принято называть целителями. Врачеватели могли оказывать помощь как людям, так и животным. В исследованиях традиционной культуры

народов Внутренней Азии целительская деятельность зачастую рассматривается как часть практик шаманизма. Действительно, врачевание было одной из основных функций шаманов, а их помощь, за которой стоит религиозно-мистическая основа, была порой единственным выходом из положения, особенно в ситуации сложных заболеваний, природа которых была неясна людям. В тени шаманов оказались целители, специализирующиеся на лечении растениями (травники), способные срывать кости и вправлять вывихи (костоправы), массажисты, повитухи, «лечащие кнутом» (с помощью кнута) и многие другие. Разные категории людей, занимавшиеся врачеванием или культовой практикой, обнаруживаются у тувинцев, монголов, бурят, якутов, хакасов, казахов, киргизов. В целом феномен института магических практик был характерен для разных культур в Центральной и Внутренней Азии.

У алтайцев в XIX в. выделялось более 20 наименований лиц, причастных к целительской деятельности. Среди них были, например, костоправы *сынык-бычык тудаачы* («держатели переломов»), массажисты *сыймууччи* («глядящие»), лечащие благопожеланиями *алкыш*, горловым пением *кайчи*. Д. Ю. Доронин дает более подробную и точную информацию о людях, занимавшихся магическими практиками у алтайцев, подчеркивая, что большинство из них связывали свою деятельность с получением визуальной информации. Среди «визионеров», в круг которых включены не только люди, оказывающие помощь, но и вредящие обществу, выделяются *көспөкчи* («видящий духов и души мертвых»), *рымчи* («видящий в припадке»), *көрү түйс көрөр* («видящий вещи сны»), *арчын көрөр* («смотрящий арчын»), *кол көрөчү* («смотрящий руку»), *кара көстү* («имеющий черный глаз») и др. [Доронин 2016, 125]. У хакасов были лекари-старика, врачующие опухолью [Бутанаев 1999, 185].

Особенно многочисленную группу людей, приобщенных к искусству целительства, составляли оракулы, с предсказаний

которых обычно и начиналось лечение. У казахов, например, в числе таковых упоминаются *фалиши*, *жулдыши* («предсказывающие по звездам»), *ярунчи* («гадающие по лопатке»), *рамчи* («гадающие по цвету пламени»), у уйгуров — *палчы*, *раммалчы*, *азаимхан*, *дуахон*, *адачи* и др. [Басилов 1992, 54]. Все эти люди обладают «избыточным»<sup>1</sup> видением, слухом, обонянием. Наличие такого большого количества людей с узкой специализацией, оказывавших магическую помощь, могло быть результатом противоположных процессов — определенного этапа развития шаманизма либо его упадка. Формирование группы лекарей разной специализации свойственно архаичным сообществам, где еще не сложился институт шаманизма. 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, провидцев и других «узких специалистов» входили в круг религиозно-магических практик шаманов. С другой стороны, выделение в самостоятельную группу многочисленных оракулов, «знающих», знахарей могло выступать и 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 своих позиций Черной веры — шаманизма<sup>2</sup>. В частности, возросло значение можжевельника — арчына, который стал символом Белой веры, и в связи с этим, вероятно, более значимой стала роль таких деятелей, как *арчын көрөр* («смотрящий можжевельник»).

Общеизвестным термином в тюркомонгольской среде, имеющим значение «лекарь» и впервые фиксирующимся в XI в., является *эмси*. В Монгольской империи в ходу был термин *оточи*. По мнению некоторых исследователей, он происходит от тюркского слова *от* — «травя». Однако Т. Олсен полагает, что данный термин имеет уйгурское происхождение,

<sup>1</sup> Иными словами, это люди, обладающие сверхспособностями видеть, слышать, ощущать.

<sup>2</sup> Так стало принято называть шаманизм в ситуации распространения буддизма у монголов и бурят (см. статью Д. Банзарова «Черная вера, или Шаманство у монголов»), бурханизма у тюрков Южной Сибири [Доронин 2016, 128]

так же как и слова, обозначающие «лекарство», «наркотики», «травы». Этим термином в Монгольской империи было принято называть зарубежных врачей, в отличие от местных шаманов. Если *оточи* использовали для лечения болезней травы, то шаманы полагались главным образом на духовные средства [Allsen 1996] — обряды, заговоры, заклинания.

Эпос отражает разные ступени развития кочевой культуры, обладает богатым мифологическим фоном и содержит большой объем сведений, в частности о целительских приемах, выявление и анализ которых является задачей данной статьи. Исследование опирается на фольклорные материалы, представленные преимущественно эпическими произведениями тюрко-монгольских народов, и историко-этнографические данные, опубликованные в работах этнографов, историков, лингвистов. В исследовании применялся сравнительно-исторический метод, который способствовал выявлению общих черт в понимании и осмыслении целительских приемов, образов и агрибутов лекарей, а также метод культурно-исторической реконструкции, позволивший определить логику архаических воззрений.

Целительские способности в той или иной степени, как и способности к магии, обнаруживаются у разных персонажей известных эпических произведений кочевников тюрко-монгольского мира, будь то главный герой или персонаж второго плана. Сюжеты эпических произведений показывают, что целительство, как и магия, были обыденным явлением в жизни героев. Самыми сильными лекарями выступают женщины — дочери небожителей и могущественных земных ханов, главные эпические герои, представители живой природы — животные, птицы, змеи, рыбы (например, царь птиц хан Хэрдиг). Женщины-лекари, как правило, обладают «чудотворными», т.е. исцеляющими пальцами, которые могут «оживить мертвеца, обогатить бедняка, в пальце большом — волшебная сила» [Аламжи Мэргэн молодой 1991, 167].

Наиболее распространенным приемом лечения, сохранявшимся в практике шаманизма тюрко-монголов Внутренней Азии до середины XX в., являлось сакральное очищение больного. С этого действия начинались многие обряды, целью которых было обращение к духам и божествам с просьбой исцелить больного.

В эпических произведениях сакральное очищение, как правило, осуществляется по отношению к умершему герою, его останкам, с целью оживления. Согласно большинству сюжетов, эпические лекари перед этим собирают все кости умершего. Это единственное, что остается после смерти любого живого существа. В эпосах упоминается, что кости настоящих мужчин-воинов лежат там, где застанет их смерть. Бурятский эпический герой Эрэ Толэй Мэргэн, собираясь в военный поход, говорит следующие слова: «Чей сын родится мужчиной, чей сын родится бабой? Поеду в поход на Алябан Жэлбэн батора, даже если погибну там! Ведь известно: кости мужчины там-сям, кости коней на чужбине!» [Бурчина 2007, 256]. Характерной чертой многих культур Внутренней Азии в Средневековье были захоронения, обеспечивавшие целостность костяка, — плиточные могилы, керексуры, хунну. Наземные погребения и кремации, которые фиксируются у бурят, якутов, ойратов в XVIII–XIX вв., также полностью сохраняли скелет; исключение составляли только захоронения, совершенные по буддийскому обряду. В XIX — начале XX в. архаичные элементы остались только в шаманском погребальном обряде [Жамбалова, Суворова 2017, 199]. Сложность традиции погребения шаманов у бурят (кремация и последующее захоронение останков) связана с тем, что кости после кремации должны оставаться целыми, и именно они подлежат дальнейшему захоронению. В монгольском языке выражение *яс барих* («хоронить») [Пюрбеев 2002, 469] происходит от названия человека *яс барих хун*<sup>3</sup>, участвовавшего в погребальном обряде. Наличие этого выражения указывает на то, что когда-то

<sup>3</sup> *Яс барих хун* — «человек, притрагивающийся к костям умершего», которому предстояло первое прикосновение к умершему. Он же должен был вынести покойника из юрты и участвовать в погребении. Год рождения этого человека должен был находиться в благоприятном сочетании с годом рождения умершего [Мэнэс 1992, 115].

в прошлом обычай перезахоранивать костные останки существовал и у монголов. В эпических произведениях целостность костяка — необходимое условие воскрешения человека.

Собранные кости эпические лекари омылают водой 9, 12 целебных родников-аршианов, окуривают тело можжевельником великой тайги, поят живой водой (тех же родников). В эпосе «Алтан Шагай» царь птиц оживлял умершего героя следующим образом:

Водой трижды окропил  
Алтан Шагаю бранные останки,  
Стали мясом обростать  
Белеющие кости богатыря.

Царь птиц его целебной листвою протер от головы до пят трижды,

Алтан Шагай вздохнул, привстал, стал  
вновь прежним

[Алтан Шагай 1983, 27].

Слетал Хан Хэрдэг к святой горе,  
Набрал живой воды из родника, нарвал  
целебных листьев,

Обрызгал трижды водой живой.  
Давно уже разошедшиеся кости  
Стали мышцами и мясом обростать.

Отер он трижды листвою —  
Алтан Шагай зашевелился  
[Алтан Шагай 1983, 78].

Подобные ритуальные очищения в упрощенной или, напротив, более сложной форме присутствовали в практике бурятских, якутских, хакасских шаманов в XIX — начале XX в. Для ритуала могло быть достаточно воды трех родников (и даже одного родника или другого водного источника) [Хангалов 1958, 374], вместе с можжевельником использовались богородская трава, береста, кора пихты, ветки ольхи, черемухи, шиповника, боярышника, «стебли желтой конопки» [Хангалов 1958, 509; Бутанаев 2006, 138]. В калмыцком эпосе «Джангар» эпический герой заживляет свои раны с помощью неизвестных целебных листьев, которые приносит ему мышь [Джангар 1940, 280]. Обряд очищения, в котором используются разные природные элементы (вода целебных родников, камни со священных гор, священные растения — травы, кустарники, ветки и кора деревьев), предваряет любой лечебный сеанс

в практике шаманизма. Неудивительно, что человек традиционного общества, твердо верящий в свое происхождение от разных природных объектов, ожидал, что выздоровление может наступить при условии его обращения к силе окружающей природы.

В практике эпических лекарей широко используются платки, которыми обмахивают больных. В одном из бурятских эпосов о Гэсэре дева Тэблэн Гохай вынимает из кармана красный шелковый платок, трижды машет им в сторону солнца, трижды перешагивает через героя, трижды плюет, и Эрэ Толэй Мэргэн становится лучше прежнего [Бурчина 2007, 247].

В лечебной практике реальных лекарей использовались и платки, и опухало в среде тувинских, хакасских лекарей выделялись особняком те, кто лечил опухалом. Тувинцы называют специалистов, и сегодня работающих с опухалом, духами среднего мира, *ельбичи* [Соломатина 2007, 167]. По представлениям тувинцев камлание с платком или пучком веток притягивало духов, которые приходят с ветром с разных сторон пространства и изгоняют болезни [Дьяконова 1981, 146–147]. Подобное ритуальное действие у алтайцев называется *ельби-ильби* [Миягашева 2019, 105]. Мы полагаем, что вариантом может считаться обмахивание рукавами одежды. В бурятском эпосе «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон» собранные кости главного героя Булад Хурай-девица обмахнула рукавами своей одежды, что привело к обрастанию его костей мясом:

Она собрала-сложила  
Все кости [Аламжи],  
Обмахнула их с шумом  
Собольим своим рукавом,  
Обмахнула проворно  
Выдровым своим рукавом —  
Белые его кости  
Обросли мясом-плотью  
[Аламжи Мэргэн молодой 1991, 251].

Для оживления героя девушка-лекарь дует ему в макушку и ударяет по пяткам. Лечебными способностями обладает и *мангадхай* (сказочное чудовище с множеством голов) — он лечит роженицу Нарин-Зала-хатан: «Он легко бьет больную собольим рукавом и шлепая бьет

выдровым рукавом — от этого она выздоровела» [Хангалов 1959, 277].

Распространенным приемом исцеления в эпосах являются удары ритуальными плетями. В якутских олонхо разные персонажи применяют несколько разновидностей таких плетей: это плеть *дьалбыыр*, которой пользуются божеества — небесные *удаганки* (так называли женщин-шаманок у тюрко-монгольских народов) — и шаманы, кнут *сургуур*, магическая кисть *дьураа*, представляющая собой «пестроизрезанную талину» (прут, с которого тонкий слой коры снимался особым приемом — спиралью); с их помощью шаманы могли как оживлять, так и умерщвлять [Захарова 2004, 238]. Мотив оживления умерших богатырей является одним из ключевых эпизодов эпического произведения. В эпосе предбайкальских бурят «Алтан Шагай хубуун» целительница, в качестве которой выступает обычно небесная дева, оживляет погибшего богатыря. С останками богатыря она поступает следующим образом:

Те кости забрав,  
Сложив по порядку,  
Взмахнула кнутом,  
Мясом тело обросло.  
Окропив сверху живой водой,  
Оживила Ерголда  
[Алтан Шагай хубуун 1972, 190].

В эпосе «Айдурай Мэргэн» в эпизоде оживления целительница трижды перешагивает кости богатыря.

[Его тело]  
Прежний вид обретает,  
Череп его головой округлился,  
Только в лице жизни нет.  
Хлыстом из красной ивы,  
Устремив глаза к солнцу,  
Трижды призывала,  
Трижды взмахнула,  
Кнутом из серебряной ивы  
Трижды хлестнула.  
Заговорил тогда:  
«От сна пробудился,  
От хмеля я протрезвился»  
[Айдурай Мэргэн 1979, 63].

Использование разных видов ударных орудий, главным элементом которых является ремень из кожи или веревок, в лечебных практиках тюрко-монгольских народов имеет очень широкую географию. Эти предметы имели следующие названия в тюркских и монгольских языках: *камча* (тюрк. «плеть, нагайка, кнут») [Юдахин 1985а, 336], *минаа*, *ташуур*, (бур., монг. «плеть, бич, кнут») [Черемисов 1973, 296, 420]. В дальнейшем для удобства мы будем использовать термин «кнут». Кнут считается неотъемлемой частью экипировки каждого мужчины в кочевом обществе. Традиционно для его изготовления использовали кустарник *уд* (ива плакучая) [Пюрбеев 2001, 307], *сухай* (красная ива) [Дугаров 1991, 135], *табилқи* (таволга, спирея) [ДТС 1969, 526], *табылгы* (таволга, спирея) [Юдахин 1985б, 187], который иначе еще называли в простонародье таволожником (растение семейства розоцветных, включающее 90 видов травянистых и кустарниковых форм). В этнографической литературе как относящиеся к группе волшебных кустарников упоминаются красная ива, ильм, тамариск [Дугаров 1991, 133–136], вяз [Галданова 1980, 94]. Таким образом, все эти виды растений, которые целесообразно обозначить как таволожник (поскольку в нашем исследовании принципиальной разницы между ними не существует), особо почитались кочевниками как предки огня [Бертагаев 1976]. Почти всегда шаманские обращения к огню начинались словами «твое дыхание — дерево-вяз» [Галданова 1980, 94]. Изделиям из этого дерева, и в частности кнутам, приписывались магические свойства, например, способность изгонять злых духов, аккумулировать счастье/благодать<sup>4</sup> домашнего скота. Так, у тюрков Южной Сибири благополучие скота, и в частности лошадей, воплощалось в камче (хак. «плеть, кнут, бич») [Бутанаев 1999, 177; Бутанаев, Монгуш 2005, 91]. Хакасы вплетали в нагайку кость плюсны, которая считалась хранителем скота [Бутанаев 1999, 147]. Буряты кнутом, изготовленным из горной ивы — таволги, лечили болезни копыт у лошадей — достаточно было потереть

<sup>4</sup> Это понятие — метафора, воплощающая разные представления кочевников о благоприятном развитии скотоводческой отрасли: плодовитость скота, отсутствие заболеваний у животных, молочная и мясная продуктивность, хороший нрав у животных, их красота.

им больное копыто, как духи, вызвавшие болезнь, испугавшись дерева, уходили [Петри 1924, 15]. В эпических произведениях тюрко-монголов наиболее точно функцию волшебного кнута передают якутский олонхо и бурятский эпос: с помощью кнута небесная удаганка наращивает мясо на костях погибшего богатыря [Захарова 2004, 283]; в бурятских эпосах целительницы тоже используют кнут, с помощью которого кости умершего богатыря обрастают мясом [Алтан Шагай хубуун 1972, 190].

Среди этнографических материалов, собранных у тюрко-монголов, привлекает внимание статья К. И. Скрябина, описавшего прием лечения кнутом, зафиксированный им у киргизов Сырдарьинской области. Лекаря называли в народе *сокуч*, что означает «бьющий». Это слово присутствует и в монгольском языке: *сохих* — ‘бить’. Лекарь осуществлял довольно примитивную процедуру лечения больных с разными заболеваниями на территории мазара — места погребения известного святого Кокташ-ата: «Лечебный сеанс длится не более одной минуты и заключается в следующем: пациент смиренно подходит к сокучу, отвешивает на почтительном от него расстоянии поясной поклоном, сбрасывает с ног свою верхнюю обувь и безмолвно, не произнеся ни единого слова, ложится плашмя на землю; сокуч подходит к лежащему сбоку, перешагивает через него, круто поворачивается, перешагивает снова и, наконец, в третий раз. Во время каждого перешагивания сокуч слегка дотрагивается пяткой своей ноги спины пациента. Перешагнув три раза через пациента, сокуч останавливается и трижды ударяет по спине лежащего нагайкой, неразлучно находящейся при нем, после чего сеанс считается законченным» [Скрябин 1911].

Этнографические материалы показывают, что лечить с помощью кнута могли, скорее всего, все его обладатели. Узких специалистов, выделившихся из среды лекарей и лечащих только кнутом, у тюрко-монголов Внутренней Азии не было.

Среди больных, лечащихся с помощью кнута, превалировали люди, укушенные бешеными животными, и люди, страдающие психическими расстройствами. Следует обратить внимание на то, что

лекари — эпические персонажи и реальные, используя кнут, обязательно дополняют свои действия перешагиванием пациента. Этот прием был широко распространен в лечебной практике кочевников Внутренней Азии. У хакасов существовало понятие «мужчина с “легкой ногой”». Они верили, что если такой мужчина перешагнет беременную женщину, то она быстро родит [Бутанаев 1999, 68].

В эпических произведениях бурят прием перешагивания человека с целью его излечения и даже оживления практикуют в основном целомудренные («чистые»), еще не познавшие связь с мужчиной девушки. Только такая сакральная чистота наделяет магическими способностями эпических целительниц. В калмыцком эпосе «Джангар» способностью оживить умершего героя обладают целомудренные замужние женщины — жены героев, которые хранят верность своему мужу. Так, жена одного из эпических богатырей, Савара, оживляет Хонгора, трижды переступив через него, — стрела выходит из тела, и богатырь оживает. Такой ритуал часто встречается в калмыцком фольклоре. Действия целомудренной женщины дополняются тем, что она, переступая тело героя, трижды трясет *токугами* — стреловидными украшениями на концах наконечников [Бакаева 2017, 203]. В калмыцком эпосе есть эпизод, который представляет неясность для исследователей «Джангара» [Бакаева 2003, 90]: Шавдал, супруга верховного правителя Джангара, принародно отказывается от обряда перешагивания, ссылаясь на свое нецеломудрие. Объяснить отказ Шавдал попытался А. Ш. Кичиков. Он предположил, что мифическая страна Бумба не раз попадала под влияние чужеземных ханов и некоторые жены богатырей, разделившие участь покоренного народа, не могли сохранить свое целомудрие [Очир-Горяева 2004, 385].

И в реальной целительской практике целомудрие, ставшее высшей ценностью в среде некоторых тюрко-монгольских народов, позволяло проводить подобные сеансы лечения женщинам, которые ни разу в жизни не нарушили верность своему мужу. Известно, что в тюрко-монгольской культуре девушка, выйдя замуж, становилась хранительницей жизненной

силы своего мужа<sup>5</sup>. Эта идея, в частности, прослеживается в разнообразных обычаях, в которых объектом специальных действий, насыщенных религиозной символикой, выступают волосы женщины какместилище жизненной силы [Скрынникова 2002, 131; Бутанаев, Монгуш 2005, 130; Бакаева 2017, 198]. Очевидно, что на этих убеждениях основаны представления киргизов о способности верных жен исцелять раненных в бою или в иной ситуации мужчин: «У киргизов был в прошлом такой обычай. Если во время битвы или при других обстоятельствах в человека попадала пуля из ружья и нельзя было ее вытащить, раненый ложился, и через него просили перешагнуть женщину (женщина — истинный спутник). Если приглашенная женщина честная, верная жена, то от этого во второй или по крайней мере в третий раз пуля сама выскакивала из пациента. И все женщины на это соглашались, что показывало их высокую нравственность в прежние времена. Такая женщина ни девушкой, ни молодухой не гуляла ни с кем. Если пуля не выходит, то, значит, женщина нечестна. В таких случаях, чтобы не опозориться публично, неверная жена заблаговременно скрывалась. Неверность жены в прежние времена наказывалась тем, что ее перерезали пополам, бросали одну половину тела по одну сторону, другую — по другую сторону дороги и затем откочевывали, проезжая посередине мимо трупа казненной» [Фиельструп 2002, 243].

В ряду магических лечебных приемов эпических лекарей в процессе оживления персонажей эпоса присутствуют также обрызгивание «пациента» мочой и слюной. В одном из бурятских эпических произведений ханская дочь воскрешает умершего героя следующим образом: «Золотисто-соловый конь привозит дочь хана к белеющим костям Алтан Шагай Мэргэна, она раскладывает их по порядку, по суставам. Затем один раз перешагивает через них, один раз плюет, один раз мочится, расставив ноги: кости богатыря начинают срастаться. Ханская дочь повторяет свои действия во второй раз — он лежит, как спящий человек. И когда она перешагивает через него третий раз и плюет, Алтан Шагай оживает и встает

со словами “Как долго я спал!”» [Бурчина 2007, 293].

Моча в народной медицине кочевников наделялась исцеляющими свойствами и применялась для лечения многих заболеваний. Она считалась средством, помогающим при лихорадке и других болезнях, ее принимали внутрь и в виде компрессов. При простудных заболеваниях детей использовали мочу матери [Галданова 1992, 96].

Нарынские тувинцы лечили лихорадку, применяя особый компресс с использованием брюшного жира козы, шкуры животного и ткани, смоченной мочой пожилой многодетной женщины [Потапов 1969, 344]. Собственной мочой или мочой матери монголы рекомендовали полощить рот при заболевании зубов.

Такое отношение к продукту человеческой физиологии, и особенно женской, обусловлено почитанием женщины-матери в традиционной культуре кочевников. Очевидно, что женская физиология почиталась не только на уровне репродуктивной функции, но и охранительной, связанной с защитой потомства. Сакральным было материнское тело, которое могло служить в качестве исцеляющего средства. «Считалось, что человек, употреблявший мочу матери, никогда не заболевает» [Николаева 2007, 222].

К другим выделениям человеческого организма, которым придавались лечебные свойства, относится слюна. Ассоциируясь с духовной силой и энергетикой человека, слюна особенно широко использовалась в шаманской практике и народной медицине. В якутских эпических произведениях слюна обладает функциями клея, с помощью которого можно было склеить оторванные конечности, замазать раны. В реальной шаманской практике слюна шаманов характеризовалась как особое вещество, не имеющее ничего общего со слюной обычного человека и обладающее особыми лечебными свойствами, способное, например, остановить кровотечение [Захарова 2004, 276].

Лекари бурятских улигеров на завершающем этапе оживления человека используют топленое масло — им поят пациента. Это целебное средство обнаруживает сходство с «божественным желтым

<sup>5</sup> До замужества волосы девушки хранят жизненную силу ее братьев и сестер [Галданова 1987, 49].

и белым илгэ” в якутских олонхо, которые первоначально представляли собой различные смеси сложного растительного состава, изготавливаемыми эпическими удаганками» [Захарова 2004, 289], а затем обрели черты основных продуктов скотоводства — масла и молока. Топленое масло в народной медицине монголов было важным ингредиентом мазей, которыми обрабатывали раны, ожоги. Масло употребляли внутрь как средство от желудочно-кишечных болезней. Оно обладало особой питательностью — некоторые бурятские охотники, отправляясь на охоту, выпивали «столько чашек масла, сколько собирались провести дней в тайге» (Зап. от Цыбик Цыреновны Галдановой, 1908 г.р., с. Цаган-Морин, Закаменский р-н, Республика Бурятия. Соб. М. М. Содномпилова. 2003 г.) [ПМА].

**Заключение.** В эпических произведениях тюрко-монгольских народов упоминаются некоторые лечебные приемы, которые использовались еще в начале XX в., некоторые из них применяются и современными целителями. Главным

образом это сакральное очищение пациента от скверны с использованием воды священных родников, камней с почитаемых сакральных гор, коры, веток священных растений и трав, огня. Лечебные магические приемы эпических целителей представлены обмахиванием, перешагиванием, применением целого арсенала волшебных плетей, кнутов. Кроме того, используется обрызгивание пациента слюной и мочой — выделениями человека, которым придавались лечебные и отпугивающие злых духов свойства. Переход магических, в том числе и целительских, способностей от сверхъестественных существ (небесных дев, птиц, животных) к простым людям, вероятно, отражает в эпических произведениях процесс упадка шаманской традиции, как считает А. Е. Захарова [Захарова 2004, 252], чье мнение разделяем и мы. С другой стороны, возможно, таким образом обосновывается явление перехода магии к людям, которая является особым даром, «печатью» избранности, полученной необычным путем.

#### Источники и материалы

Айдурай Мэргэн 1979 — Айдурай Мэргэн: Бурятский улигер / Зап. Ц. Жамцарано от сказителя Б. Булдаева; Подгот. текста, пер., предисл. и прим. М. П. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1979.

Аламжи Мэргэн молодой 1991 — Бурятский героический эпос; Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон. Т. 2 / Сказитель Елбон Шалбыков; Вступ. ст., подгот. текстов, пер., коммент. М. И. Тулохонова. Новосибирск: Наука, 1991. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Алтан Шагай 1983 — Алтан Шагай: Бурятское героическое сказание в двадцати восьми песнях о чудесах и приключениях, о доблести и коварстве, о чудовищах и героях, о вражде и дружбе, о живой воде, о старине, о битвах и подвигах богатырей Алтан Шагая и его сына Албат Мэргэна / Зап. А. К. Богданова от сказителя Б. Мосоева; Поэт. пер. и предисл. А. Преловского; Подстроч. пер. и коммент. Е. Н. Кузьминой. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1983.

Алтан Шагай хубуун 1972 — Алтан Шагай хубуун // Буху хара хубуун. Ульгэрнууд / Зап. Ц. Жамцарано от Х. Терентьева. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972.

Басилов 1992 — Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.

Бурчина 2007 — Бурчина Д. А. Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 2007.

Бутанаев 1999 — Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Хакасия, 1999.

Бутанаев 2006 — Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2006.

Бутанаев, Монгуш 2005 — Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2005.

Галданова 1987 — Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987.

Галданова 1992 — Галданова Г. Р. Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX — первая половина XX в.). Новосибирск: Наука, 1992.

Джангар 1940 — Джангар. Калмыцкий народный эпос. М.: Худож. лит., 1940.

ДТС 1969 — Древнетюркский словарь / Под ред. В. М. Наделяева и др. М.; Л.: Наука, 1969.

Мэнэс 1992 — Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 112–127.

Петри 1924 — Петри Б. Э. Элементы родовой связи у северных бурят // Сибирская жи-



вая старина. Вып. 2. Иркутск: Первая Гостинопрография, 1924. С. 98–126.

Пюрбеев 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь: В 4 т. Т. 1 / Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001.

Пюрбеев 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь: В 4 т. Т. 4 / Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2002.

Скрябин 1911 — *Скрябин К. И.* Лечение ударами нагайкой у киргизов // Исторический вестник. 1911. № 8. С. 598–601.

Фиельструп 2002 — *Фиельструп Ф. А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002.

Хангалов 1958 — *Хангалов М. Н.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958.

Хангалов 1959 — *Хангалов М. Н.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959.

Черемисов 1973 — *Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1973.

Юдахин 1985а — *Юдахин К. К.* Киргизско-русский словарь. Кн. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1985.

Юдахин 1985б — *Юдахин К. К.* Киргизско-русский словарь. Кн. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1985.

### Исследования

Бакаева 2003 — *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста: Джангар, 2003.

Бакаева 2017 — *Бакаева Э. П.* Семантика традиционного костюма ойратов и калмыков и современные художественные традиции. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017.

Бертагаев 1973 — *Бертагаев Т. А.* Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография. 1973. № 6. С. 120–126.

Галданова 1980 — *Галданова Г. Р.* Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // Советская этнография. 1980. № 3. С. 94–100.

Доронин 2016 — *Доронин Д. Ю.* Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2016. № 12 (21). С. 115–134.

Дугаров 1991 — *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991.

Дьяконова 1981 — *Дьяконова В. П.* Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология: Сб. МАЭ. Т. XXXVII. Л.: Наука, 1981. С. 138–152.

Жамбалова, Суворова 2017 — *Жамбалова С. Г., Суворова А. С.* Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX — начало XXI в.). Иркутск: Оттиск, 2017.

Захарова 2004 — *Захарова А. Е.* Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо). Новосибирск: Наука, 2004.

Михайлов 1980 — *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск: Наука, 1980.

Миягашева 2019 — *Миягашева С. Б.* Семантика лечебного ритуального танца адай у монгольских народов // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. 2019. № 3 (35). С. 102–109.

Николаева 2007 — *Николаева Д. А.* Культ матери-прародительницы в традиционной культуре бурят // В мире традиционной культуры бурят: Сб. ст. Вып. 2. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. С. 202–240.

Очир-Горяева 2004 — *Очир-Горяева М. А.* О зверином стиле в героическом эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: Матер. Междунар. науч. конф. Элиста: Джангар, 2004.

Потапов 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969.

Скрынникова 2002 — Обряды в традиционной культуре бурят / Отв. ред. Т. Д. Скрынникова. М.: Вост. лит., 2002.

Соломатина 2007 — *Соломатина С. Н.* Река в мифоритуальной традиции тувинцев // Реки и народы Сибири: Сб. науч. ст. / Отв. ред. Л. Р. Павлинская. СПб.: Наука, 2007. С. 158–182.

Allsen 1996 — *Allsen T.* Spiritual Geography and Political Legitimacy in the Eastern Steppe // Ideology and the Formation of Early States / Ed. by H. J. M. Claessen, J. G. Oosten. Leiden: E. J. Brill. P. 116–135.

© М. М. Содномпилова, С. Д. Гымпилова, 2021

### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Содномпилова М. М.** <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494>

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: Российская Федерация, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6; тел.: +7 (3012) 43-32-51; e-mail: sodnompilova@yandex.ru

**Гымпилова С. Д.** <https://orcid.org/0000-0002-4251-3379>

Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: Российская Федерация, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6; тел.: +7 (3012) 43-32-51; e-mail: gymps70@yandex.ru

# Healing Techniques and Attributes of Healers in the Epic Works of the Turkic-Mongolian Peoples: On the Origins of Healing Practices

Marina M. Sodnompilova  
Sesegma D. Gympilova

(Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences: 6, Sakhyanova str., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation)

**Summary.** This article analyzes the medical techniques and attributes of healers that appear in the epic texts of the Turkic-Mongolian peoples. The study uses a comparative-historical method, which helps to identify common features in the understanding and comprehension of healing techniques, images and attributes of healers. It also employs the method of cultural-historical reconstruction, which helps to determine the logic of archaic views. Healing abilities of varying degrees, as well as the ability to perform magic, are found in various epic works by nomads of the Turkic-Mongolian world, whether seen in the main or secondary characters. The plots of epic works reveal that healing and magic were commonplace in the lives of their protagonists. The most powerful healers are women — the daughters of the celestials, powerful earthly khans, the main epic heroes, and representatives of wildlife (animals, birds, snakes, fish). In general, the epic works of the Turkic-Mongolian peoples reflect some healing practices that were still significant in the early twentieth century, and some even used by modern healers. In particular, this pertains to the sacral purification of a patient from contamination using water from holy springs, stones from sacred mountains, and bark or branches from sacred plants, herbs, or fire.

**Key words:** Turkic-Mongolian peoples, folk medicine, healer, medical practices, epic.

**Acknowledgements.** The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research project No. 19-09-00120, “Traditional Medical Knowledge of the Mongolian Peoples in the Past and in the Future.”

**Received:** March 11, 2021.

**Date of publication:** November 25, 2021.

**For citation:** Sodnompilova M. M., Gympilova S. D. Healing Techniques and Attributes of Healers in the Epic Works of the Turkic-Mongolian Peoples: On the Origins of Healing Practices. *Traditional Culture*. 2021. Vol. 22. No. 4. Pp. 112–122. In Russian.

**DOI:** <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>

## References

Allsen T. (1996) Spiritual Geography and Political Legitimacy in the Eastern Steppe. In: Ideology and the Formation of Early States. Ed. by H. J. M. Claessen, J. G. Oosten. Leiden: E. J. Brill. Pp. 116–135. In English.

Bakaeva E. P. (2003) Dobuddiiskie verovaniya kalmykov [Pre-Buddhist Beliefs of the Kalmyks]. Elista: Dzhangar. In Russian.

Bakaeva E. P. (2017) Semantika traditsionnogo kostyuma oiratov i kalmykov i sovremennye khudozhestvennye traditsii [The Semantics of the Traditional Costume of the Oirats and Kalmyks and Modern Artistic Traditions]. Elista: KalmNTs RAN. In Russian.

Bertagaev T. A. (1973) Kul't bogini-materi i ognya u mongol'skikh plemen [The Cult of the Mother Goddess and Fire Among Mongolian Tribes]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1973. No. 6. Pp. 120–126.

Doronin D. Yu. (2016) Belyi kon' na grebnogory: struktura i markery kommunikatsii v

vizionerskikh praktikakh altaitsev [White Horse on the Ridge: The Structure and Markers of Communication in the Visionary Practices of the Altai People]. *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie* [RSUH/RGGU Bulletin. Series History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies]. 2016. No. 12 (21). Pp. 115–134. In Russian.

Dugarov D. S. (1991) Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obryadovogo fol'klora buryat) [The Historical Roots of White Shamanism (Based on the Material of the Ritual Folklore of the Buryats)]. Moscow: Nauka. In Russian.

Dyakonova V. P. (1981) Predmety k lechenoi funktsii shamanov Tuvy i Altaya [Items in the Healing Practice of Shamans of Tuva and Altai]. In: Material'naya kul'tura i mifologiya [Material Culture and Mythology]. Vol. XXXVII. Leningrad: Nauka. Pp. 138–152. In Russian.

Galdanova G. R. (1980) Kul't ognya u mongolozazychnykh narodov i ego otrazhenie v

lamaizme [The Cult of Fire Among the Mongolian-Speaking Peoples and Its Reflection in Lamaism]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1980. No. 3. Pp. 94–100.

**Mikhailov T. M.** (1980) Iz istorii buryatskogo shamanizma s drevneishikh vremen po XVIII v. [From the History of Buryat Shamanism from Ancient Times to the Eighteenth Century]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

**Miyagashева S. B.** (2019) Semantika lechebnogo ritual'nogo tantsa adai u mongol'skikh narodov [The Semantics of the Healing Ritual Dance Adai Among the Mongolian Peoples]. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. 2019. No. 3 (35). Pp. 102–109. In Russian.

**Nikolaeva D. A.** (2007) Kul't materi-praroditel'nitsy v traditsionnoi kul'ture buryat [The Cult of the Mother-Progenitor in the Traditional Culture of the Buryats]. In: V mire traditsionnoi kul'tury buryat [In the World of the Traditional Culture of the Buryats]. Issue 2. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNTs SO RAN. Pp. 202–240. In Russian.

**Ochir-Goryaeva M. A.** (2004) O zverinom stile v geroicheskom epose “Dzhangar” [About the Animal Style in the Heroic Epic “Jangar”]. In:

“Dzhangar” i problemy epicheskogo tvorchestva [“Jangar” and Problems of Epic Creativity]. Mater. of the Intern. Schol. Conf. Elista: Dzhangar. In Russian.

**Potapov L. P.** (1969) Ocherki narodnogo byta tuvintsev [Essays on the Traditional Life of Tuvsans]. Moscow: Nauka. In Russian.

**Skrynnikova T. D.** (ed.) (2002) Obyady v traditsionnoi kul'ture buryat [Rites in the Traditional Culture of the Buryats]. Moscow: Vostochnaya literatura. In Russian.

**Solomatina S. N.** (2007) Reka v miforitual'noi traditsii tuvintsev [Rivers in the Mytho-ritual Traditions of Tuva]. In: Reki i narody Sibiri [Rivers and the Peoples of Siberia]. Ed. by L. R. Pavlinskaya. St. Petersburg: Nauka. Pp. 158–182. In Russian.

**Zakharova A. E.** (2004) Arkhaicheskaya ritual'no-obryadovaya simbolika naroda sakha (po materialam olonkho) [Archaic Ritual Symbolism of the Sakha People (Based on Olonkho Materials)]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

**Zhambalova S. G., Suvorova A. S.** (2017) Pogrebal'naya obryadnost' buryat: traditsii, transformatsii, vozrozhdenie (XIX — nachalo XXI v.) [Buryat Funeral Rites: Traditions, Transformations, Rebirth (Nineteenth — Early Twenty-First Century)]. Irkutsk: Ottisk. In Russian.

© M. M. Sodnompilova, S. D. Gympilova, 2021

## ABOUT THE AUTHORS

**Marina M. Sodnompilova** <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494>

E-mail: [sodnompilova@yandex.ru](mailto:sodnompilova@yandex.ru)

Tel.: + 7 (3012) 43-32-51

6, Sakhyanova str., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation

DSc in History, Leading Researcher, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

**Sesegma D. Gympilova** <https://orcid.org/0000-0002-4251-3379>

E-mail: [gymps70@yandex.ru](mailto:gymps70@yandex.ru)

Tel.: + 7 (3012) 43-32-51

6, Sakhyanova str., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation

PhD in Philology, Researcher, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)