

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

УДК / UDC 392.51



Экспедиционные материалы Ц.-Д. Номинханова (1924–1925 гг.): сравнительно-сопоставительный анализ свадебной обрядности дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России

Татьяна Исаевна Шараева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-2242-5136. E-mail: sharaevati@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Шараева Т. И., 2022

Аннотация. *Введение.* В статье рассматриваются свадебные традиции дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России. Выбор обусловлен тем, что до XVII в. они принадлежали к единой ойратской этнической общности, позднее — были расселены на территориях разных государств с различным этническим окружением и образом жизни. *Материалы и методы.* Материалами исследования послужили полевые материалы Ц.-Д. Номинханова о свадебной обрядности дербетов Западной Монголии, собранные им в 1924–1925 гг. В качестве сравнительно-сопоставительного материала были использованы описания традиционной свадебной обрядности дербетов Большедербетовского улуса Ставропольской губернии, составленные И. В. Бентковским в 1869 г., и дербетов Малодербетовского улуса Астраханской губернии, составленные И. А. Житецким в 1893 г. Проанализированы также публикации исследователей о свадебной обрядности дербетов Западной Монголии — Ц. Аюуша, Ц. Баасандоржа и А. Очира, К. В. Вяткиной, В. П. Дарбаковой. В статье применяются описательный и сравнительно-сопоставительный методы. *Выводы.* Рассмотренные материалы позволяют утверждать о сходстве структуры свадебного комплекса дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России. Несмотря на длительное раздельное от родственных ойратских народов проживание с XVII в., калмыки сохранили исходный комплекс свадебной обрядности до XIX в. Отсутствие упоминаний или описаний того или иного обряда не дает оснований утверждать об их нехарактерности, так как в источниках сведения о свадебной обрядности калмыков-дербетов фрагментарны и разрознены. Анализ материалов Ц.-Д. Номинханова позволяет предположить, что им были выделены наиболее значимые свадебные обряды и ритуалы. В целом в свадебной обрядности дербетов прослеживаются следующие сходные черты: иносказательность, выраженная через символизм определенных ритуальных действий, использование белых платков и хадаков для оформления налаживания родственных отношений, значимость молочных продуктов и их производных как продуктов с сакральным значением, сохранение культов предков и огня, отражение матрилокальности брака в прошлом через обряды введения жениха. **Ключевые слова:** калмыки, дербеты, Монголия, свадьба, структура, молоко, жених, символ союза, невеста, обряд поклонения

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134-6).

Для цитирования: Шараева Т. И. Экспедиционные материалы Ц.-Д. Номинханова (1924–1925 гг.): сравнительно-сопоставительный анализ свадебной обрядности дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 732–746. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-732-746

Expedition Materials of Ts.-D. Nominkhanov, 1924–1925: A Comparative Analysis of Wedding Rites Practiced by Dorbets of Western Mongolia and Those of Russia (Kalmykia)

*Tatyana I. Sharaeva*¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Cand. Sc (History), Senior Research Associate

 0000-0002-2242-5136. E-mail: sharaevati@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Sharaeva T. I., 2022

Abstract. *Introduction.* The article discusses wedding traditions of Western Mongolian Dorbets — and Kalmyk Dorbets of Russia. The point is that before the 17th century those had been constituting a single Oirat ethnic community further divided across differing states with differing ethnic environments and lifestyles. *Materials and methods.* The paper analyzes 1924–1925 field data of Ts.-D. Nominkhanov pertaining to wedding rituals of Mongolia's Dorbets, these be compared to descriptions of traditional wedding rites observed among Dorbets of Bolshederbetovskiy Uls (Stavropol Governorate) by I. Bentkovsky in 1869, and of those practiced by Dorbets of Maloderbetovskiy Uls (Astrakhan Governorate) and published by I. Zhitetsky in 1893. Special attention is also paid to publications of researchers to have examined wedding rites of Western Mongolian Dorbets, such as Ts. Ayuush, Ts. Baasandorj, A. Ochir, K. Vyatkina, and V. Darbakova. The study employs the descriptive and comparative research methods. *Results.* The conducted analysis asserts a structural similarity of wedding rites practiced by Dorbets of Western Mongolia and Kalmyk Dorbets of Russia. Despite the centuries-long isolation from related Oirat communities, the Kalmyks had retained the original set of wedding rites to the 19th century. The absence of references or descriptions of any particular rite gives no ground to assert the latter never existed, since the sources of information about wedding rites of Kalmyk Dorbets are somewhat fragmentary and scattered. The analysis of Ts.-D. Nominkhanov's materials suggests those deal with the most significant wedding rites and rituals. In general, the following similarities can be traced in wedding rites of the Dorbets: allegory expressed via symbolism of certain ritual actions, use of white kerchiefs and *khatags* to formalize the establishment of family relations, importance of dairy products and their derivatives as ones with sacred meanings, preservation of ancestor and fire cults, vestiges of matrilocality traced in rites of the groom's inauguration.

Keywords: Kalmyks, Dorbets, Mongolia, wedding, structure, milk, groom, symbol of union, bride, rite of worship

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 'The Southeastern Belt of Russia: Exploring Political and Cultural History of Social Communities and Groups'.

For citation: Sharaeva T. I. Expedition Materials of Ts.-D. Nominkhanov, 1924–1925: A Comparative Analysis of Wedding Rites Practiced by Dorbets of Western Mongolia and

Those of Russia (Kalmykia). *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 732–746. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-732-746

Введение

Научное наследие Церен-Дорджи Номинханова будет привлекать еще не одно поколение исследователей в области гуманитарного направления. Трудолюбие, широта научного кругозора ученого (лингвист, историк, литературовед, фольклорист, этнограф), знание многих современных и древних тюркских и монгольских языков позволили ему проводить исследования практически во всех областях гуманитарных наук, в том числе различные междисциплинарные исследования, которые актуальны и для современной науки. В личном фонде Ц.-Д. Номинханова Научной библиотеки Калмыцкого научного центра РАН хранится более 590 изданий книг, многие из которых относятся к ценным источникам по вопросам истории, языкознания, литературы, этнографии и религии тюрко-монгольских народов [Баянова 2008: 90], что указывает на его широкий научно-исследовательский диапазон. Как известно, Ц.-Д. Номинханов стоял у истоков становления академической науки в Калмыкии, многое сделал для подготовки научных кадров, внес неоценимый вклад в становление и развитие отечественного востоковедения. Он является автором монографий «Материалы к изучению калмыцкого языка» [Номинханов 1975] и «Очерк истории калмыцкой письменности» [Номинханов 1976].

Несмотря на то, что большинство его работ все же связано с лингвистическими исследованиями, немалый интерес вызывают его работы по этнографии калмыков, ойратов Западной Монголии и Китая, хакасов, казахов и узбеков. В 1935 г., работая в Среднеазиатском университете в г. Ташкенте, он записал у студентов — ойратов Китая — обширный этнографический и фольклорный материал [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9]. Исследователь намеревался издать сборник, в который предполагал включить фольклорные материалы ойратов Монголии и Китая, калмыков России — как собранные им, так и извлеченные из различных изданий. В предисловии к будущему изданию Ц.-Д. Номинханов отмечал, что они представляют «огромный интерес для сравнительного изучения устного народного творчества дербетов Западной Монголии, торгутов Синьцзяна и калмыков Советского Союза — когда-то единого народа — ныне проживающих друг от друга несколько тысяч километров, отделившихся друг от друга несколько столетий назад» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 56. Л. 1]. По нашему мнению, изучение в сравнительно-сопоставительном контексте полных материалов ученого, собранных среди представителей единой в прошлом ойратской общности, актуально в настоящее время для выявления особенностей их этнокультурной истории и обрядовой культуры.

Материалы и источники

Основным источником по обрядам дербетов Монголии послужили материалы Ц.-Д. Номинханова. Еще будучи студентом Ленинградского института живых восточных языков (Ленинградский Восточный институт им. А. С. Енукидзе в 1927–1938 гг.), он принял участие в научных экспедициях в Монголию. Находясь в западных районах Монголии с сентября 1924 по апрель 1925 гг., Ц.-Д. Номинханов, записал «у дербетов 7 сказок, 7 преданий, несколько легенд,

3 эпические поэмы, 410 загадок, 280 пословиц, 100 песен», сохранились «записи по лексикографии и этнографии (32 наименования) Западной Монголии <...>, список рукописей на „ясном письме“, приобретенных Ц.-Д. Номинхановым за время поездки (25 наименований)» [Носов 2019: 128–137]. Все полевые записи в 10 тетрадах были переданы Ц.-Д. Номинхановым в Ученый комитет наук МНР. Часть экспедиционных материалов была опубликована им в журнале «Хозяйство Монголии» в 1926 г. [Номинханов 1926].

В 2008–2009 гг. к 110-летию со дня рождения ученого Калмыцкий научный центр РАН (далее — КалмНЦ РАН, тогда — Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН) совместно с Институтом языка и литературы АН Монголии опубликовал экспедиционные материалы Ц.-Д. Номинханова в трех томах [Номинханов 2008; Номинханов 2009а; Номинханов 2009б]. В 2016 г. полевые материалы ученого были переведены на монгольский и с приложением факсимиле изданы в 2-х томах в трудах серии «Bibliotheca Oiratica» сотрудниками Центра по изучению языка и культуры ойратов «Тод номын гэрэл» [Номинхановын 2016а; Номинхановын 2016б].

В нашей статье к исследованию привлекался машинописный текст рукописи Ц.-Д. Номинханова «Очерки быта дербетов Западной Монголии», хранящийся в его личном фонде в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. 68 л.]. Рукопись, состоящая из 68 листов машинописного текста, включает рукописные вставки с образцами прямой речи информантов и фольклорных текстов (благопожеланий, песен). Поступила в Научный архив КалмНЦ РАН в 1966 г. В результате сравнения с опубликованными вариантами данного текста выявлено их соответствие. Написание этнонима «дербет» в этой рукописи сохранено в авторской редакции (в источниках и научной литературе встречается разное написание — дэрбэты, дербены, дорбены, дурботы, дюрвюды, дербеты, дөрвөд).

В качестве сравнительного материала в статье представлены описания традиционной свадебной обрядности: дербетов Западной Монголии из рукописи Ц.-Д. Номинханова в разделе «Брак (свадьба)» [КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 21–31]; дербетов Большедербетовского¹ улуса Ставропольской губернии, составленное И. В. Бентковским в 1869 г. [Бентковский 1869: 141–167], и дербетов Малодербетовского улуса Астраханской губернии, составленное И. А. Житецким в 1893 г. [Житецкий 1893: 19–26]. Выбор обусловлен единством этногенеза и этапами этнической истории, но раздельным проживанием, начиная с XVII в., когда часть дербетов переселилась в степи Северного Прикаспия Российского государства, а другая осталась в Центральной Азии. К сожалению, сведения по традиционной свадебной обрядности дербетов, пришедших на берега Волги из Центральной Азии, с XVII по XIX вв. разрозненны, отрывочны, поверхностны. Краткое, фрагментарное, но вместе с тем информативное описание свадебной обрядности дербетов нашло отражение в работе И. В. Бентковского [Бентковский 1869: 141–167]. Наиболее полные сведения содержатся только в работе

¹ В результате наследственных споров Дербетовский улус в 1788 г. был разделен на 2 части — Малодербетовский и Большедербетовский. Малодербетовский улус находился в ведении Астраханской губернии, Большедербетовский с 1860 г. был переведен в ведение Ставропольской губернии. В настоящее время Большедербетовский и Малодербетовский районы входят в административное устройство Республики Калмыкия, являющейся субъектом России.

И. А. Житецкого [Житецкий 1893: 19–26], который, вероятно, детализировал моменты, привлекая больше его внимания, или в его работе отражены детали, которые содержались в полученных более подробных объяснениях о них.

Несмотря на то, что в работе используются материалы, относящиеся к разным периодам: И. В. Бентковский — 1869 г., И. А. Житецкий — 1893 г., Ц.-Д. Номинханов — 1924–1925 гг. — в них нашло отражение описание традиционного свадебного комплекса разных групп дербетов в условиях ведения традиционного кочевого образа жизни. В качестве сравнительно-сопоставительного материала также использовались материалы о свадьбе дербетов Монголии Ц. Баасандоржа и А. Очира [Баасандорж, Очир 2005: 105–125], Ц. Аюуша [Аюуш 2012: 27–106]. Привлечение материалов исследователей быта дербетов Западной Монголии второй половины XX в. К. В. Вяткиной [Вяткина 1960: 159–257] и В. П. Дарбаковой [Дарбакова 1976: 153–162] обусловлено отражением сохранившегося кочевого образа жизни у представителей этой этнической группы, в отличие от калмыков-дербетов России, полностью перешедших на оседлый образ жизни в XX в. и имеющих в настоящий момент значительные трансформации в свадебной обрядности.

Этапы свадебной обрядности дербетов Монголии

Согласно материалам Ц.-Д. Номинханова, в цикле досвадебных этапов у дербетов Монголии осуществлялись следующие поездки:

1) поездка к родным невесты для внесения известия о желании породниться с одним хадаком для вручения отцу девушки [Номинханов 2008: 62–64];

2) вторая поездка с двумя хадаками для подношения божествам — один оставляли на алтаре, другой навешивали на висящую рядом с алтарем «священную стрелу-покровительницу» — «s'ak'usend». Во время этой поездки совершается подношение кисло-молочным продуктом через кропление «цацал» (*cacal*) [Номинханов 2008: 65–67];

3) третья поездка с двумя хадаками для подношения родителям невесты и с одним сосудом молочной водки [Номинханов 2008: 67–68];

4) четвертая поездка, в которой жених совершал подношения кисло-молочным продуктом через кропление «цацал» (*cacal*) и мясом; отцу невесты дарили коня, а мать жениха передавала матери невесты три отреза ткани — один для изготовления верхней безрукавки *цегдэ* (*cegdyk*), второй — внутреннего платья *терлг* (*terlyk*), третий — для зимней одежды [Номинханов 2008: 68–77].

Свадьба, по материалам Ц.-Д. Номинханова, проводилась во время пятого приезда представителей жениха на сторону невесты. В цикле послесвадебных обрядов указан приезд отца невесты через три дня после свадьбы для совершения обряда снятия полога. Традиционная поездка невесты к родным, завершающая этапы свадебного комплекса, описана следующим образом: «существует обычай, по которому после выхода замуж девицы могут прийти к своим родным только через год с водкой, мясом и т. д. Когда она первый раз прибывает к родным, то ей дарят коров, лошадей, овец и т. д. даже одежды и разные мелочи, смотря по состоятельности, и после этого она может входить в юрту родных и вообще посещать их» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 30].

Терминологически все этапы свадебного комплекса дербетов Монголии в записях ученого не обозначены. Вместе с тем они имеют сходство по содер-

жанию в работах других исследователей свадебной обрядности дербетов. Так, Ц. Аюуш в предсвадебном цикле западно-монгольских дербетов выделяет следующие этапы и их наименования:

1) «хадаг хургэх (тавих, огох)» или «худ хэлэх» — приезд отца жениха или близкого родственника, доставляющего хадаг [Аюуш 2012: 80];

2) «хадгийн лав (хариу) авах» или «худ буулаа» / «хадаг тогтлоо» — приезд близкого родственника за окончательным ответом [Аюуш 2012: 81].

С этого периода обе семьи получали право называться сватами — «худ сиитэн (сүй)», что нашло отражение в поговорке «дать молоко — получить богатство, дать слово — получить жену». Эти две поездки являлись I этапом устных переговоров о будущей свадьбе, затем следовали поездки II этапа, на которых исполнялись определенные обрядовые действия:

3) «мах идүүлгэн», во время проведения которого жених совершал подношение мясом «дээж тавлан», кисло-молочным продуктом «сацал цацах» и молочной водкой «архи цацал», отцу невесты дарили коня [Аюуш 2012: 81];

4) «эд күргэн» — доставление материалов для изготовления одежды невесты [Аюуш 2012: 83];

5) «ор дэр оёх» — изготовление постельных принадлежностей [Аюуш 2012: 83];

6) «гэр бүрэлгэ» — установка юрты на стороне жениха, на которую приезжала мать невесты, с собой она привозила войлочную деталь дымохода и веревки для установки кибитки [Аюуш 2012: 84].

Свадьба, по сведениям Ц. Аюуш, происходила во время седьмой поездки представителей жениха на сторону невесты. Спустя три дня проводился обряд снятия полога «хошиг тайлах», который относился к числу послесвадебных обрядов. Посещение невесты родных «төрхөмчлөх ёстой» могло быть осуществлено спустя только год после свадьбы [Аюуш 2012: 88].

Сходные сведения о названиях и структуре свадебного комплекса дербетов Западной Монголии указаны Ц. Баасандоржем и А. Очиром. Так, согласно их материалам:

1) «ам алдуулын хүн» — первая поездка отца жениха к родным невесты [Баасандорж, Очир 2005: 105];

2) «худ хүлээлцэх / дееж тавих / сацал сацах» — вторая поездка родных жениха [Баасандорж, Очир 2005: 105–106];

3) «хуримын өдрөө хэлэлцэн» — во время третьей поездки договаривались о дне свадьбы [Баасандорж, Очир 2005: 107–108].

В назначенный день сторона жениха устанавливала будущее жилище «гэр бүлэлгэн», к этому времени приезжала мать невесты в сопровождении нескольких женщин. После этого сторона жениха продолжала свои поездки:

4) «эд өглөгөн» / «эд хүргэх» — поездка для доставления тканей на изготовление одежды невесты [Баасандорж, Очир 2005: 109];

5) «эд оёх» / «ор дэр оёх» / «дэр дэвсгэр нийлүүлэх» — поездка для доставления материалов для изготовления постельных принадлежностей [Баасандорж, Очир 2005: 109];

6) «мах идүүлгэн» — поездка, во время которой совершали подношение мясом «дээжтавлан» и «кормление огня» [Баасандорж, Очир 2005: 109–110].

Послесвадебный обряд «хөшөг тайлна» проводили спустя три дня после свадьбы. Право посетить родных «бэр төрхөмч илнэ» невеста получала только через год [Баасандорж, Очир 2005: 105–125].

Незначительные различия в структуре свадебного комплекса дербетов Западной Монголии исследователи связывали с принадлежностью к разным патронимическим группам и местам проживания: «энэ ёслолууд нутаг нутагт бага ялгаатай байжээ» [Баасандорж, Очир 2005: 109].

Структура свадебного комплекса у калмыков-дербетов

В структуре свадебного комплекса калмыков-дербетов Астраханской губернии И. А. Житецкий выделил следующие этапы:

1) «зэңг оруллһн» / «нег бортх» — в первую поездку отправляется пожилой близкий родственник жениха с одним сосудом молочной водки [Житецкий 1893: 20];

2) «хойр бортх» / «хойр сав» — вторая поездка, во время которой доставляют два сосуда молочной водки [Житецкий 1893: 20];

3) «хурвн бортх» / «хурвн сав» — третья поездка, во время которой доставляют три сосуда с молочной водкой и специальные атрибуты для обозначения состоявшегося сватовства [Житецкий 1893: 20];

4) «күрг үзүллһн» / «күргнэ зөөллһн» — четвертая поездка, в которой жених отправлялся на сторону невесты [Житецкий 1893: 20];

5) «юм ишклһн» / «хувц ишклһн» / «хулд ишклһн» — пятая поездка, во время которой изготавливали одежду и постельные принадлежности [Житецкий 1893: 21].

Собственно свадьба обозначена И.А. Житецким как «күүк авлһн» ‘букв. взятие невесты’. Относительно послесвадебных обрядов он дает следующие пояснения: «у людей малосостоятельных первое посещение („кюкюн торчилюкю“) родителей бывает через несколько месяцев после свадьбы, у людей же богатых через год и более. В некоторых местах (у Малодербетовцев) при первом посещении дочь не входит в кибитку родителей, и вход ей дозволяется лишь при втором посещении» [Житецкий 1893: 26].

И. В. Бентковский, посетивший Большедербетовский улус в 1869 г., не зафиксировал термины, обозначающие этапы свадьбы, но описал, что:

1) в первую поездку с одним сосудом молочной водки отправляется на сторону невесты близкий родственник жениха;

2) через месяц снова отправляется близкий родственник (количество сосудов точно не указано);

3) в третью поездку отправляется отец жениха в сопровождении нескольких родственников-мужчин, с собой привозят атрибуты сватовства;

4) в четвертую поездку на сторону невесты едет сам жених в сопровождении родных и друзей;

5) отправление стороной жениха на сторону невесты будущего имущества новобрачной четы [Бентковский 1869: 153];

6) собственно свадьба — шестая поездка.

¹ И. А. Житецкий передает калмыцкие термины так, как он их услышал. Здесь нами они приведены в соответствие с калмыцкими названиями.

Послесвадебные обряды калмыков-дербетов Ставропольской губернии И. В. Бентковским не описаны [Бентковский 1869: 141–167].

Итак, все вышеуказанные материалы указывают на сходство структур свадебной обрядности западно-монгольских дербетов и российских калмыков-дербетов. Вместе с тем необходимо подробнее рассмотреть значение некоторых этапов, обрядовые действия и их атрибуты.

О значении обрядовых действий и отдельных атрибутов

Все действия брачующихся сторон соотносятся со схемой «предсвадебный цикл — свадьба — послесвадебный цикл». Выбор невесты осуществлялся двумя способами: астрологические данные выбранной девушки согласовывали у монаха-астролога или узнавали «преждевременно, не имея ввиду девицы, именно девица каких лет подходит для его сына, чтобы можно было сватать» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 21], «каких лет надо искать невесту для него, и когда и при каких условиях наиболее полезно начать сватовство» [Житецкий 1893: 19].

Примечательно отметить то, что стороны не говорили прямо друг другу о желании стать сватами, что было связано с возможностью нанесения вреда через вербальное воздействие. Поэтому в случае согласия у дербетов Западной Монголии принимали принесенный хадак, у калмыков-дербетов — распивали принесенную молочную водку; в случае отказа — дербеты не принимали хадак или возвращали, предварительно вытянув одну нить, а калмыки-дербеты воздерживались от совместного угощения. Символизм принесенных сватами атрибутов проявлялся через определенные действия с ними, которые не совершали в повседневной жизни, например, водку не приносили, когда шли в гости, а в свадебном цикле ее обязательно доставляли как продукт с сакральным значением.

Белый цвет в культурах монгольских народов — «первый и главный в палитре, он „мать-цвет“ <...> олицетворяет собою счастье, благополучие, чистоту и благородство, честность и добро, почет и высокое положение в обществе» [Жуковская 2002: 201]. Белые хадаки, представляющие собой прямые длинные куски ткани (чаще шелковой), в культурах монгольских народов являются символами чистоты помыслов, подношения божествам, установления дружественных или близкородственных отношений, как и белые платки, которыми стороны обмениваются на протяжении всего свадебного цикла, например, обмен платками «һар цайлгах белг» у западно-монгольских дербетов [Баасандорж, Очир 2005: 81] или вручение матери невесты белого платка с атрибутами-символами состоявшегося сватовства у калмыков-дербетов [Житецкий 1893: 20].

Интересным представляется указание Ц.-Д. Номинханова на расположение особой стрелы с сакральным значением на семейном алтаре и обязательным подношением ей хадака во время проведения свадебных обрядов. К. В. Вяткина свадебные обряды с луком и стрелой у монгольских народов относит к числу отражающих переход от материнского рода к отцовскому, оформление отцовского права [Вяткина 1960: 229]. У бурят стрела осмысливается как родовой корень (утхэ). Главная сила рода в его многочисленности, поэтому использование стрелы как воплощения душ мужского потомства на свадьбе призвано обеспечить

чадородием и покровительством предков [Содномпилова 2001: 58]. У калмыков существовали представления о стреле во взаимосвязи с символикой мужчины как продолжателя рода, поэтому она могла выступать его заменой [Корсункиев 1980: 277–285], но в свадебной традиции обряды со стрелой не проводили.

Белый цвет молока, чая, кисломолочного продукта (кумыс в описании Ц.-Д. Номинханова, *цаһан идэн* — у И. А. Житецкого), молочной водки является сакральным символом на свадьбе. У калмыков-дербетов определенным количеством сосудов с молочной водкой оформляли каждый приезд сватов. В калмыцкой традиции кожаный сосуд для водки имел наименование «*бортх*¹», у западно-монгольских ойратов — «*хөхүүр*»².

Согласно материалам Ц.-Д. Номинханова, во вторую и четвертую поездку отец жениха совершал обряд подношения предкам, божествам жилища и огня «цацал». Для этого он «наливает в чашку немного водки и переливает в кумыс и в эту же чашку наливает кумыс и переливает этот кумыс в чашку, стоящую перед бурханом „*dēdži b'arṇ'a*“. В освободившуюся чашку опять наливает кумыс и капает несколько капель в огонь, а остаток кумыса бросает в отверстие юрты. Затем опять наливает несколько капель кумыса и бросает по направлению к дверям юрты, опять наливает в чашку несколько капель и бросает по направлению к бурханам и после всего этого наливает полную чашку кумыса и бросает за двери на улицу, при этом говоря: „*s'ok h'ārḥin (tengri gadzar hojort)*“» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 23]. Таким образом, в обряде использовалась смесь из двух напитков с сакральным значением. Как отмечает В. П. Дарбакова, у дербетов проведение «цацал» означало «закрепление брачного союза, так как после „цацал“ уже нельзя было прервать сватовство, в то время как ранее еще было допустимо прекращение сватовства» [Дарбакова 1976: 158]. Но у Ц.-Д. Номинханова нет точных указаний, какая из поездок считается состоявшимся сватовством. Можно предположить, что это происходило во время второй поездки, если судить по обрядовым действиям и адресатам обряда. Сходный обряд проводится, согласно его материалам, во время четвертой поездки, в которой участвует уже жених. В материалах о свадьбе калмыков-дербетов И. А. Житецкий [Житецкий 1893: 19–26] и И. В. Бентковского [Бентковский 1869: 141–167] описание совершения подношения в такой форме не приводится, хотя употребление кисломолочного продукта *цаһан идэн* предваряет начинание всех значимых ритуалов и обрядов. Сватовство у калмыков-дербетов заключалось во время третьей поездки, и его символами выступали «белый платок с завязанными в него серебряной монетой и клеем или сахаром» [Житецкий 1893: 20], «кирпич калмыцкого чая, платок с завернутыми в него ремешком, клеем и серебряной монетой» [Бентковский 1869: 151].

Интересным, на наш взгляд, является зафиксированное Ц.-Д. Номинхановым угощение молочной водкой во время приезда жениха на сторону невесты совместно с большой группой родственников, возглавляемой одним из старших родственников, в число которых входили три женщины, в том числе и мать жениха. С собой они обязательно привозили «с одним кокуром³ водки и еще

¹ *Бортх* — кожаный сосуд, кожаная фляга [КРС 1977: 111].

² *Хөхүүр* — бурдюк (из шкуры крупного рогатого скота) [БАМРС 2002: 151].

³ Так передано ойратское слово *көкүүр* ‘бурдюк’ [Тодаева 2001: 206].

4 ведра водки в отдельной посуде, один кокур кумыса и мясо (один сваренный баран со всей внутренностью, хорошо вычищенный)» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 24]. Родные невесты переливали привезенные 4 ведра водки в котел, стоящий над очагом, и опускали в него два больших половника, которыми затем разливали ее всем присутствующим двое молодых мужчин — по одному от каждой брачующейся стороны. Когда в котле оставалась половина первоначальной порции, сторона невесты доливала свою водку. Здесь проявляется символика молочной водки как сакрального напитка, освящающего любое ритуальное действие, и тождество его с молочным чаем, приготовляемым на огне домашнего очага, напиток выполнял символически функцию социального объединения.

С символикой приобщения связан и обряд подношения мяса, исполнявшийся женихом. Для этого он раскладывал на блюде привезенные им куски сваренной бараньей туши: заднюю часть барана он укладывал поверх разложенного мяса, на нее — голову барана, обернутую хадаком, большую берцовую кость и два ребра с мясом. Взяв посуду с этим мясом, он сначала становился лицом к двери, затем — приносил к отцу невесты. Голову, большеберцовую кость и два ребра с мясом он оставлял на алтаре. Прежде чем вернуться на свое место, он «делает отцу невесты низкий поклон, постелив правый подол от верхней своей одежды, держа правой рукой голову» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 25]. В этих обрядовых действиях приобщения, исполняемых женихом, прослеживаются следы культа предков и почитания божества огня домашнего очага. Еще одним обрядом приобщения было вручение родителями невесты пояса жениху [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 25].

У калмыков-дербетов жених приезжал на «күрг үзүллһн» 'букв. «показ жениха, т. е. смотрины» с большой группой родственников. Количество привозимого женихом угощения зависело от материального состояния его семьи: помимо обязательных четырех кожаных сосудов с молочной водкой, привозили большое количество спиртного для угощения всех гостей, вареное мясо в большом количестве, а также «... сушки, конфеты, пряники, виноградное вино и немного кумысу или арьяну и вместе с последним опять белый платок с серебряной монетой» [Житецкий 1893: 20]. По свидетельству И. В. Бентковского, «гостей встречали все мужчины хотона, от мала до велика, один только хозяин с почетнейшими гостями, собравшимися на пир, и женщины не выходят на встречу — этого не позволяет этикет» [Бентковский 1869: 155]. Вхождение в кибитку родителей невесты предвляла проверка всех привезенных подарков, «причем особое внимание обращается на то, чтобы в сваренном баране были все съедобные части: недостаток одной из них может вызвать отказ или отсрочку» [Житецкий 1893: 20]. Вероятно, это было связано с тем, что у калмыков-дербетов жених тоже совершал обряды приобщения через подношение знаковых частей бараньей туши, но точных сведений об этом в источниках нет.

По данным исследователей, участники смотрин делились на две возрастные группы — молодежь и стариков, — которые размещались в разных кибитках. По сведениям И. В. Бентковского, первую порцию спиртного жених подносил будущему тестю, затем, соблюдая старшинство, угощал всех родственников и гостей со стороны невесты [Бентковский 1869: 156]. Большую часть времени

жених должен был проводить среди молодежи, где проходил своеобразную инициацию: «жениха сажат на подушки, и между танцами на него нападают девушки и бьют руками, плетью и чем пришлось» [Житецкий 1893: 21], но все эти побои он должен был переносить без сопротивления.

В материалах Ц.-Д. Номинханова нет подробных сведений относительно изготовления одежды и постельных принадлежностей; упоминает он лишь о том, что мать жениха передавала матери невесты три отреза ткани, над которыми та проводила символические действия. Другие исследователи свадебной обрядности отмечали раздельность этапов: сначала доставление тканей для одежды и ее изготовление, затем — изготовление постельных принадлежностей. У калмыков-дербетов, по сведениям И. А. Житецкого, изготовление одежды и постельных принадлежностей происходило во время пятой поездки родных жениха на стороны невесты. И. В. Бентковский для обозначения этого этапа свадьбы использовал термин «шагата», который маркировал имущественные отношения брачующихся сторон: «вещи эти заключаются в <...> разных материях на халаты и бешметы, которые ко дню свадьбы шьются в доме невесты для подарков родным, поезжанам и почетным гостям» [Бентковский 1869: 155].

Интересные параллели прослеживаются в материалах Ц.-Д. Номинханова и И. В. Бентковского относительно обряда бракосочетания и обрядов поклонения невесты огню семейного очага родителей жениха. Так, по сведениям Ц.-Д. Номинханова, обряд бракосочетания проводился на стороне невесты на рассвете в специально привезенном жилище (вероятно, это новое жилище молодых). «По прибытии к майхану молодых сажают на одном ширдыке так близко, чтобы колени их соприкасались, лицом к восходящему солнцу и дают им держать на руки кость „šaga čimgen“. Жених держит эту кость с верхней толстой стороны, а невеста с нижней стороны (тонкой). Перед ним на тряпке ставят горсточку зерна «tar'a» — это признак умножения. Жених сидит открыто, а невеста закрыто. Невеста закрывает в то время, когда идет на гулянье „k'ūkn'arl'uln'a“. Завязывает она свою голову из простой материи, оставляя при этом открытыми нос и рот. Повязка свободно висит, закрывая только глаза. Сзади молодых встает один мужчина, лета которого подходят в исполнение тех или иных обрядностей во время свадьбы. Этот человек переменяет у молодых повязку от кос „dzala“, он же снимает шапки молодых и бросает в майхан и после него держит свои руки на головах молодых, чуть прикасаясь. В это время сидящие тут же два духовные лица читают молитву и, по словам их, он нагибает головы молодых один раз делать поклон при этом говоря: „šara narandan m'orgimu, šaga čimgen athamu“» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 27].

Согласно данным И. В. Бентковского, молодых усаживали на двойной войлочной подстилке, вручали им большеберцовую кость *шаха чимгн*, которую молодые брали за концы. Совершив совместно троекратные поклоны «Богу, небу, солнцу и луне», молодые, не выпуская кость из рук, входили в свое жилище вслед за буддийским священнослужителем, держащим большеберцовую кость *шаха чимгн* посередине. С нее срезали все мясо, предварительно сняв платок, которым она была обернута: первые три кусочка клали на алтарь, следующие отдавали молодоженам, затем — всем присутствующим. Большеберцовую кость *шаха чимгн* оставляли на алтаре [Бентковский 1869: 163].

Более детально этот обряд «Шар наранд моргүүлэх» описан Ц. Аюушем: усадив молодых на белый войлок — при этом левое колено жениха и правое колено невесты должны быть соединены — в руки им давали обмотанную белым хадаком берцовую кость так, чтобы за толстую ее часть держался жених, невеста — за тонкую. Им расплетали концы волос и затем соединяли вместе, меняли головные уборы. На плечи клали опаленную баранью голову и трижды спрашивали у присутствующих, «правильно» или «неправильно». После утвердительных ответов, стоящие рядом старшие невестки загораживали им лица подолами верхних накидок своих платьев и заставляли кланяться солнцу и в сторону двери отца невесты. Затем бросали баранью голову в дверь жилища отца невесты и убегали по направлению к жилищу с шапками жениха и невесты. Обогнув его три раза, уезжали домой. Важно также то, что во время этого обряда по направлению восхода солнца разжигали костер и жарили толстую кишку барана [Аюуш 2012: 85]. Как считали исследователи, данный обряд связан с почитанием солнца, семейной пары луны и солнца как женского и мужского начала [Эрдэнэболд 2012: 19–26].

У западно-монгольских дербетов и калмыков-дербетов принятие невесты в семью жениха фиксировалось через обряд подношения огню родительского очага — «духу огня родителей» [Эрдэнэболд 2012: 136]: она бросала кусочки жира, сопровождая поклонами. И. А. Житецкий отметил, что у калмыков-дербетов невеста обязательно посещала жилища старших родственников семьи мужа для совершения обряда подношения огню [Житецкий 1893: 22]. С символикой очага связан другой обряд — выбрасывание бараньей головы через дымоход жилища, проводившийся и западно-монгольскими дербетами, и калмыками-дербетами. Его исполняли с целью испрашивания чадородия, покровительства и благополучной жизни. Вместе с тем в материалах Ц.-Д. Номинханова указано, что, помимо головы, жених выбрасывал свой сапог с правой ноги. Как известно, правая сторона в культуре монгольских народов соотносится с «правильным», «благополучным», «верным». Но о существовании такого обряда в свадебной обрядности калмыков упоминаний нет ни в одном источнике. Вместе с тем в фольклоре калмыков есть легенда о божестве Уурхан санг, у которого украли сапог и он отправился на небо с одним сапогом, предсказав, что он вернется. Функции этого божества заключены в обеспечении достаточности и порядка как предка [Бакаева 2008: 13–25].

Вызывают интерес сведения Ц.-Д. Номинханова относительно встречи невесты при приближении ее к границам родной территории жениха, когда на встречу ей выезжал представитель жениха, бросал мясные продукты и уезжал. Преследуя его, устраивали скачки. Многие исследователи отмечают данную практику обряда практически у всех ойратских групп, как в Западной Монголии, так и в Китае, но у калмыков о нем нет никаких сведений.

Заключение

Рассмотренные нами материалы позволяют утверждать о сходстве структуры свадебного комплекса дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России. Несмотря на длительное раздельное проживание от родственников ойратских народов с XVII в., калмыки сохранили исходный комплекс свадебной обряд-

ности до XIX в., когда сведения о нем были зафиксированы исследователями. Отсутствие упоминаний или описаний того или иного обряда не дает оснований утверждать об их отсутствии, так как в источниках сведения о свадебной обрядности калмыков-дербетов фрагментарны и разрознены.

Анализ материалов Ц.-Д. Номинханова позволяет предположить, что им были выделены наиболее значимые свадебные обряды и ритуалы. В целом в свадебной обрядности дербетов прослеживаются следующие сходные черты: иносказательность, выраженная через символизм определенных ритуальных действий, использование белых платков и хадаков для оформления налаживания родственных отношений, значимость молочных продуктов и их производных как продуктов с сакральным значением, сохранение культов предков и огня, отражение матрилокальности брака в прошлом через обряды введения жениха.

Источники

НА КалмНЦ РАН — Научный архив Калмыцкого научного центра РАН.

Sources

Kalmyk Scientific Center (RAS), Scientific Archive.

Литература

- Аюуш 2012 — *Аюуш Ц. Дөрвөөд // Монгол улсын угсаатны зүй (Ойрадын угсаатны зүй) (XIX–XX зууны зааг үе). II боть. Хоёрлах хэвлэл. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 27–106.*
- Баасандорж, Очир 2005 — *Баасандорж Ц., Очир А. Ойрадын хуримын ёс (XIX зууны зүүлч, XX зууны эх). Улаанбаатар: Соёмбо, 2005. 278 х.*
- Бакаева 2008 — *Бакаева Э. П. Легенда об Уурхан санг бурхане: к проблеме этнической специфики калмыцкого буддизма // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. С. 13–22.*
- БАМРС 2002 — *Большой академический монгольско-русский словарь: в 4-х тт. Т. 4. Х–Я / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2002. 501 с.*
- Баянова 2008 — *Баянова А. Т. Фонд Церен-Дорджи Номинханова в научной библиотеке КИГИ РАН // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 2. С. 90–91.*
- Бентковский 1869 — *Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. 2. Ставрополь: Ставроп. губерн. стат. комитет, 1869. С. 141–167.*
- Вяткина 1960 — *Вяткина К. В. Монголы МНР // Восточно-Азиатский этнографический сборник. Труды Института этнографии АН СССР. Т. LX. М.; Л.: АН СССР, 1960. С. 159–257.*
- Дарбакова 1976 — *Дарбакова В. П. Некоторые традиции в сфере семейной обрядности дербетов МНР // Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста: КНИИИФЭ, 1976. С. 153–162.*
- Житецкий 1893 — *Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 87 с.*
- Жуковская 2002 — *Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Вост. лит., 2002. 247 с.*
- Корсункиев 1980 — *Корсункиев Ц. К. Сюжет о метком стрелке // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М.: Наука, 1980. С. 277–285.*
- КРС 1977 — *Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.*

- Номинханов 1926 — *Номинханов Ц.-Д.* О дербетах Западной Монголии // Хозяйство Монголии. Вып. 3. Улан-Батор, 1926.
- Номинханов 1975 — *Номинханов Ц.-Д.* Материалы к изучению калмыцкого языка. М.: Наука, ГРВЛ, 1975. 327 с.
- Номинханов 1976 — *Номинханов Ц.-Д.* Очерк истории калмыцкой письменности. М.: Наука, ГРВЛ, 1976. 138 с.
- Номинханов 2008 — *Номинханов Ц.-Д.* Баруун монголын дөрвөдийн зан үйлийн аман зохиолоос (= Обычаи дербетов Западной Монголии по устным данным). I–III дэвтэр (= I–III тетради). I боть. Улаанбаатар: ШУА, Хэл зохиолын хүрээлэн (= Институт языка и литературы АН Монголии), 2008. 216 с.
- Номинханов 2009а — *Номинханов Ц.-Д.* Бурхан ханы хөвүүн балчир бум-эрдэнэ (Бум-Эрдэнэ, малолетний сын Бурхан хана). IV–V дэвтэр (= IV–V тетради). II боть. Улаанбаатар: ШУА, Хэл зохиолын хүрээлэн (= Институт языка и литературы АН Монголии), 2009а. 163 с.
- Номинханов 2009б — *Номинханов Ц.-Д.* Ойрад аман зохиолын сан хөмрөгөөс (Из устного наследия ойратов). VI–VIII дэвтэр (= VI–VIII тетради). III боть. Улаанбаатар: ШУА, Хэл зохиолын хүрээлэн (= Институт языка и литературы АН Монголии), 2009. 220 с.
- Номинхановын 2016а — *Ц.-Д. Номинхановын 1924–1925 онд Баруун Монголд хийсэн судалгаа* (= Исследования, проведенные Ц.-Д. Номинхановым в 1924–1925 гг. в Западной Монголии). I боть. LXI. Эрхлэн хэвлүүлсэн: На. Сүхбаатар, Гар бичмэлээс цахим бичвэрт бичиж, хөрвүүлэг, орчуулга хийсэн На. Сүхбаатар, Т. Ганцогт (= сост. На. Сүхбаатар, переложение с рукописного текста и перевод На. Сүхбаатара и Т. Ганцогта). Улаанбаатар: Соёмбо принтинг ХХК, 2016. 170 х.
- Номинхановын 2016б — *Ц.-Д. Номинхановын 1924–1925 онд Баруун Монголд хийсэн судалгаа* (Исследования, проведенные Ц.-Д. Номинхановым в 1924–1925 гг. в Западной Монголии). II боть. Эрхлэн хэвлүүлсэн: На. Сүхбаатар, Гар бичмэлээс цахим бичвэрт бичиж, хөрвүүлэг, орчуулга хийсэн На. Сүхбаатар, Т. Ганцогт (= сост. На. Сүхбаатар, переложение с рукописного текста и перевод На. Сүхбаатара и Т. Ганцогта). Bibliotheca oiratica LXII. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг ХХК, 2016. 210 х.
- Носов 2019 — *Носов Д. А.* Значение учебных командировок студентов ЛИЖВЯ для исследований фольклора монголов в 1920-е годы // Тюрко-монгольский мир: история и культура (Мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 90-летию со дня рождения С. Г. Кляшторного). М.: Вост. лит., 2019. С. 128–137.
- Содномпилова 2001 — *Содномпилова М. М.* Функции опорных столбов юрты в свадебных обрядах бурят и монголов // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 5. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001. С. 52–58.
- Тодаева 2001 — *Тодаева Б. Х.* Словарь языка ойратов Синьцзяна (по версиям песен «Джангара» и полевым записям автора). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 493 с. (на ойр. и рус. яз.)
- Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.

References

- Ayuush Ts. The Dorbet. In: Ethnography of Mongolia. Vol. 2: Oirat Ethnography, 19th–20th Centuries. 2nd ed. Ulaanbaatar: Monsudar, 2012. Pp. 27–106. (In Mong.)
- Baasandorj Ts., Ochir A. Oirat Wedding Rites: Late 19th – Early 20th Century. Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2005. 278 p. (In Mong.)
- Bakaeva E. P. The Legend of Uurkhan Sang Burkhan: Ethnic specifics of Kalmyk Buddhism revisited. In: Buddhist Tradition in 20th-Century Kalmykia. In Memoriam [Ven.] O. M. Dordzhiev (Tügmüd Gavji, 1887–1980). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2008. Pp. 13–22. (In Russ.)

- Bayanova A. T. Ts.-D. Nominkhanov Collection at the Scientific Library of Kalmyk Humanities Research Institute (RAS). *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2008. Vol. 1. No. 2. Pp. 90–91. (In Russ.)
- Bentkovsky I. V. Kalmyk woman of Bolshederbetsky District in physiological, religious and social perspectives. In: Collected Statistical Data on Stavropol Governorate. Stavropol: Stavropol Statistical Committee, 1869. Vol. 2. Pp. 141–167. (In Russ.)
- Darbakova V. P. Dorbets of the MPR: Some family rites reviewed. In: Ethnographic Collection. Vol. 1. Elista, 1976. Pp. 153–162. (In Russ.)
- Erdenebold L. Traditional Beliefs of Oirat Mongols: Late 19th – Early 20th Century. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2012. 196 p. (In Russ.)
- Korsunkiev Ts. K. The plot of a good shot. In: The Jangar and Epic Creativity of Turko-Mongols. Moscow: Nauka, 1980. Pp. 277–285. (In Russ.)
- Muniey B. D. (ed.) Kalmyk-Russian Dictionary. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 765 p. (In Kalm. and Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. About Dorbets of Western Mongolia. In: Economy of Mongolia. Vol. 3. Ulaanbaatar, 1926. Pp. ... (In Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. Dorbets of Western Mongolia: Oral Folklore Patterns. Parts I-III. Vol. 1. Ulaanbaatar: Institute of Linguistics (Mongolian Academy of Sciences), 2008. 216 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. Kalmyk Script: A Historical Essay. Moscow: Nauka – GRVL, 1976. 138 p. (In Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. Materials for the Study of Kalmyk. Moscow: Nauka – GRVL, 1975. 327 p. (In Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. Oirats: The Treasury of Oral Folklore. Parts VI-VIII. Vol. 3. Ulaanbaatar: Institute of Linguistics (Mongolian Academy of Sciences), 2009. 220 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. Studies of Western Mongolia: 1924–1925. Vol. 1. LXI. Ulaanbaatar: Soyombo Printing. 2016. 170 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. Studies of Western Mongolia: 1924–1925. Vol. 2. LXII. Ulaanbaatar: Soyombo Printing. 2016. 210 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. The Son of Burkhan Khaan Bum-Erdene. Parts IV-V. Vol. 2. Ulaanbaatar: Institute of Linguistics (Mongolian Academy of Sciences), 2009. 163 p. (In Mong.)
- Nosov D. A. Leningrad Institute of Living Oriental Languages: Students' expeditions and their significance for the study of Mongolian folklore in the 1920s. In: Skrynnikova T. D. (comp., ed.) The World of Turko-Mongols: History and Culture. Jubilee conference proceedings. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2019. Pp. 128–137. (In Russ.)
- Ochirova N. G. Tseren-Dordzhi Nominkhanov (1898–1967) — the first representative of Kalmykia awarded the degree of Doctor of Philological Sciences. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2008. Vol. 1. No. 2. Pp. 83–86. (In Russ.)
- Pyurbeev G. Ts. (ed.) Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary. In 4 vols. Vol. 4: X–Я. Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Mong. and Russ.)
- Sodnompilova M. M. Functions of a yurt's central pillars in Buryat and Mongolian wedding rites. In: Culture of Central Asia. Written Sources. Vol. 5. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2001. P. 52–58. (In Russ.)
- Todaeva B. Kh. A dictionary of the Xinjiang Oirat language (according to Jangar songs and field data collected by the author). Elista: Kalm. Book Publ., 2001. 493 p. (In Rus. and Oir.)
- Vyatkina K. V. Mongols of the MPR. In: East Asian Ethnographic Collection. Moscow, Leningrad, 1960. Vol. LX. Pp. 159–257. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. Essays on Household Life of Astrakhan Kalmyks: Ethnographic Observations, 1884–1886. Moscow: M. Volchaninov, 1893. 87 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Nomads of Mongolia: Culture, Traditions, Symbols. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 247 p. (In Russ.)