



УДК 39

DOI: 10.22162/2500-1523-2019-4-862-887

«Живите в благоденствии!» (к вопросу об обрядах введения невесты в свадебной обрядности у калмыков)

Татьяна Исаевна Шараева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
ORCID: 0000-0002-2242-5136. E-mail: sharaevati@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается свадебный обряд, практика которого была прервана во второй половине XX в. Ранее эта тема не была предметом исследования. *Цель* статьи — выявление символики и истоков обряда бросания жира в свадебной обрядности у калмыков. *Методы.* В исследовании применялись синхронно-диахронный, описательный, сравнительно-функциональный, сравнительно-сопоставительный и семантический методы. *Результаты.* Изучены бытовавшие различные варианты данного обряда у калмыков, проанализированы сравнительные материалы по практикам обряда в свадебных традициях тюрко-монгольских народов, выявлены представления, определившие истоки и функциональность обряда у калмыков. *Выводы.* В результате исследования были сделаны выводы, что изначальная символика данного обряда связана с древней формой культа огня, различными божествами, культом предков. Действия в обряде бросания жира в свадебной обрядности калмыков направлены на совершение подношения различным сакральным силам через огонь очага как полисемантический маркер и вступление под их покровительство. Образ огня у калмыков продолжает сохранять древнюю форму, несмотря на адаптацию буддийской практикой. Высказано предположение о табуации образа древнего божества в обрядовом восклицании-обращении «цөг/цог» к нему. В обрядах, связанных с огнем, использовался баран как «солнечное животное» с халун киитэ ‘горячим живым дыханием’. Первоначальное значение подношения грудинки барана божеству огня в канве свадебной обрядности у калмыков утрачено. В обрядовой сфере она ассоциируется с женской символикой, символикой материнства, эмоциональным миром человека. **Ключевые слова:** калмыки, свадьба, огонь, очаг, жир, предки, молния **Благодарность.** Исследование проведено в рамках государственной субсидии по проекту «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (№ госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Шараева Т. И. «Живите в благоденствии!» (к вопросу об обрядах введения невесты в свадебной обрядности у калмыков). Монголоведение. 2019;(4): 862-887. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-4-862-887.

UDC 39

DOI: 10.22162/2500-1523-2019-4-862-887

‘*May You Live in Welfare!*’: Kalmyk Rites of Inducting a Bride to the New Abode

Tatyana I. Sharaeva¹

¹ Kalmyk Research Center of the RAS (8, Ilishkin Str., Elista 358000, Russian Federation)

Cand. Sc. (Hist.), Senior Research Associate

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

Abstract. The article deals with one of the Kalmyk marriage rites, the longstanding tradition of which was disrupted in the second half of the XX century. This topic has not been the subject of the research before. *The purpose* of the article is to identify the symbolism and origins of the fat-throwing rite in Kalmyk wedding ceremony. *Methods.* *Methods* used in the research are synchronous and diachronic, descriptive, comparative-functional and comparative-semantic. *Results.* Various variants of this ritual have been studied in many Kalmyk families, its comparative materials in wedding traditions of the Turkic-Mongolian peoples have also been analyzed, the ideas that determined the origins and functionality of the ritual among Kalmyks have been revealed. As a result of the study, it was concluded that the original symbolism of this rite is associated with the ancient form of the cult of fire, various deities as well as the cult of ancestors. The ritual of throwing fat during the wedding ceremony in Kalmyk family is aimed at making offerings to various sacred forces through the fire of the hearth as a polysemantic marker and entering under their patronage. The image of fire among the Kalmyks continues to retain its ancient form, despite the adaptation of Buddhist practice. It is suggested that the image of the ancient deity is a taboo in the ritual exclamation-appeal “tsog/tsög” directed towards him. In rites associated with fire, a ram was used as a “solar animal” with the” hot living breath (“halun kiita”). The original meaning of offering the brisket of a ram to the deity of fire in context of the marriage rite is lost. In the ceremonial sphere, it is associated with female symbol, symbols of motherhood, the emotional world of a man.

Keywords: Kalmyks, wedding, fire, hearth, fat, ancestors, lightning

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Socio-Political and Cultural Development of South Russia’s Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes’ (state reg. no. AAAA-A19-119011490038-5).

For citation: Sharaeva T. I. ‘*May You Live in Welfare!*’: Kalmyk Rites of Inducting a Bride to the New Abode. *Mongolian Studies*. 2019 (4); 862-887. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-4-862-887.

Для представителей современного калмыцкого общества большое значение приобретает обрядовое оформление основных этапов жизненного цикла. Желание следовать традиции продиктовано ростом этнического самосознания, накоплением знаний о традиционной культуре, трансформациями и инновациями в повседневной жизни и в праздничной культуре и, как следствие, — в обрядовой сфере.

В любой культуре существует динамичное соотношение взаимодействия традиций и инноваций, которые обеспечивают сохранение культуры и ее изменение. Современная калмыцкая свадьба имеет свою специфику: одна часть свадьбы (в дневное время на стороне жениха и на стороне невесты) проводится согласно традициям, другая — в соответствии с современными свадебными тенденциями, имеющими больше европеизированную форму, проводится как свадебная вечеринка.

Несмотря на то, что в настоящее время в первой половине дня проводятся собственно калмыцкие свадебные обряды, имеющие ярко выраженную этническую специфику, эти обряды все же «воссозданы» со слов старших по возрасту родных, по их воспоминаниям. В большинстве обрядов утрачены функции и семантика, характерные для традиционной формы, поэтому они выполняются теперь больше по принципу «так было принято». Вместе с тем точное проведение таких обрядов можно охарактеризовать в русле неотрадиционализма. По мнению исследователей, «движение, идеология и практика неотрадиционалистов, теория неотрадиционализма направлены на возрождение традиций: и для адаптации общества в современных условиях, и для его эффективного развития, т. е. практически для его модернизации на основе логики собственной культуры» [Ламажаа 2010: 92].

По словам Ю. В. Попкова и С. А. Мадюковой, «социокультурный неотрадиционализм выражает: 1) единство, взаимообусловленность воспроизводства традиции и ее видоизменения, адаптации к современным условиям; 2) не следование «образцу», а развитие традиции за счет инкорпорации новации; 3) приоритет рефлексивного сознания над ценностно-иррациональным как основы воспроизводства традиции; 4) вытеснение сакрального содержания традиции рациональным объяснением необходимости ее выполнения. В конечном итоге воспроизведенная традиция существует в виде неотрадиции

(неотрадиционализма) и имеет, как правило, обновленный смысл, обновленное содержание и обновленную форму» (цит. по: [Ламажаа 2010: 92–93]).

Сложнее обстоит дело с теми свадебными обрядами, которые продолжали активно бытовать до конца 1990-х, например, обряд бросания жира в старших родных жениха по мужской линии, о котором пойдет речь в данной статье. В настоящее время этот обряд не практикуется, хотя знания о нем сохраняются средним и старшим поколением калмыков. Невыполнение обряда объясняется в первую очередь непрактичностью в современных реалиях: нарядная праздничная одежда пропитывается жиром, приходит в негодность, поэтому необходимо иметь еще и сменную одежду. Во-вторых, продолжает происходить трансформация самой структуры и этапов свадьбы, ритуалов и обрядов, аккумулируется проведение наиболее значимых обрядов с точки зрения современных калмыков. В связи с этим окончательно могут утратиться функциональность и значение многих ритуалов и обрядов в канве современной свадебной обрядности у калмыков, истоки которых связаны с традиционными представлениями и мировоззрением, кочевым бытом в прошлом. Вопрос состоит в том, будут ли они реактивированы и включены в канву современной калмыцкой свадебной обрядности в контексте «возрождения традиций» и углубления знаний о традиционной форме калмыцкой свадьбы, либо получают новое оформление и, соответственно, новое значение, то есть будут модернизированы и практиковаться, либо будут утрачены вовсе. Но знания о таких обрядах, по нашему мнению, важны для современной калмыцкой молодежи, которая «обладая такими свойствами, как мобильность, быстрое усвоение новых знаний и технологий, социальная гибкость, представляет собой ту часть общества, которая включена в процессы, направленные на модернизацию общества — с одной стороны, а с другой — на сохранение и развитие этноса, его традиционной культуры» [Намруева 2015: 7].

В нашей статье мы попытаемся рассмотреть символику и истоки одного из таких «забытых» и не практикуемых обрядов в современном свадебном комплексе у калмыков — бросание жира в старших по возрасту родных жениха во время совершения невестой поклонов на пороге дома его родителей.

Отсутствие исследований, раскрывающих его семантику, и практики проведения данного обряда в канве современной свадьбы у калмыков определяют актуальность и служат обоснованием выбранной темы для исследования.

В работе применяются описательный, сравнительно-сопоставительный, сравнительно-функциональный и семантический методы, а также метод реконструкции.

В нашем исследовании мы будем опираться на различные публикации по истории и традиционной культуре калмыков, в которых отражены некоторые аспекты данной темы. Это исследование традиционного быта калмыков в XIX в., проведенное И. А. Житецким, а также современных исследователей [Житецкий 1893; Душан 2016; Эрдниев 1970; Эрендженев 1980; Хабунова 1998] и др. Для изучения и проведения сравнительно-сопоставительного анализа данных по обряду привлекались материалы по свадебной обрядности тюрко-монгольских народов [Галданова 1976; Галданова 1980; Вяткина 1960; Тодаева 1964; Рона-Таш 1964; Басаева 1980; Эрдэнэболд 2012; Ерназаров 2003], что обусловлено сходством основных черт культуры.

В 1980-е и до начала 1990-х гг. обряд бросания жира в доме родителей жениха был составной частью совершения невестой поклонов на пороге дома его родителей, оформляя ее принятие/вхождение в новую семью/род. Происходило это следующим образом: прежде чем войти в дом родителей жениха, невеста должна была совершить поклоны на пороге на специально привезенном мөргүлин матрас 'матрасе для поклонений'.

Глава делегации жениха, «продолжая выступать для нее в роли медиатора между разными родами» [Шараева 2011: 120], помогал в процессе совершения поклонов: надавливал рукой (либо держа в руке шаһа чимгн 'берцовую кость') на голову или затылок невесты после произнесения наименования объекта поклонения. Функции проводника/медиатора также мог выполнять мужчина, первым прикоснувшийся к невесте накануне вывода ее из родительского дома.

В это время родственники жениха бросали куски вареного жира, заблаговременно положенные в чаше около порога, в родителей и старших по возрасту и статусу родных жениха по мужской линии. Хорошей приметой было попадание жиром в рот, лицо или

грудь родных — жизнь молодых будет в достатке и благополучной. Практиковался еще один вариант: отец жениха или самый старший из мужчин в роду жениха должен был обнажить грудь, чтобы в нее попали жиром. Присутствующие эти действия подбадривали возгласами: «Чеежэрнь тус! Өрчэрнь тус!» (букв. попади в грудь!) [ПМА 2005–2010].

Данный обряд перестали практиковать в начале 1990-х гг., что, по нашему мнению, связано с социальными и культурными изменениями, экономическими проблемами и дефицитом в тот период. Возможно, что обряд бросания жиром перестали проводить по целому ряду причин: старались сократить свадебные расходы, некоторые традиционные этапы и обряды не проводили или совмещали, сильно портилась одежда (такие жирные пятна практически не выводились), в период дефицита продуктов и их дороговизны такое расходование жира было непрактичным, утратилось понимание самой символики обряда.

Анализ работ исследователей быта калмыков в XIX в. показал, что некоторые сходные сведения в рамках рассматриваемой нами темы содержатся только в работе И. А. Житецкого. У дербетов, согласно материалам исследователя, невеста сначала совершала троекратные поклоны перед порогом жилища родителей жениха, предназначенные божествам семьи — «бурхан ду меркгеме», затем, войдя в жилище по правой стороне, «...невеста берет отдельный кусочек бараньего жира, бросает его в огонь очага, кланяется и говорит: за 1-м кусочком жира — ‘бурхан ду меркгеме’, за 2-м — ‘шара наран ду меркгеме’, за 3-м — ‘бурсун ховорок ду меркгеме’, за 4-м — ‘галын тенкгир ду меркгеме’, за 5-м — ‘имя отца и матери жениха меркгеме’, за 6-м — ‘меркгеме тоста’ — дядей и теток по отцу и старшего брата жениха. Когда произносит невеста имя отца и матери жениха и родственников, то она кланяется им...» [Житецкий 1893: 22]. У торгутов, по сведениям И. А. Житецкого, невеста совершала поклоны родителям и «всем старшим родственникам жениха» после совместного участия в обряде жертвоприношения огню, во время которого все участники обряда бросали жир в костер [Житецкий 1893: 24].

В работах современных исследователей указан обряд бросания жира, который проводился до середины XX в., некоторые из них

были свидетелями такой практики. Так, в работе К. Э. Эрендженова представлено следующее описание: невесту по прибытии сажали на ширдг ‘коврик-подстилку’, половину которого обязательно перекидывали через порог. По обеим сторонам от подстилки ставили чаши с хөөнэ уург ‘курдючным жиром овцы’ и сүүлин өөк ‘жиром, снятым с хвостовой части туши животного’, усаживались также двое мужчин-родственников жениха. Самый старший по возрасту из родных жениха, держа в руках шаһа чимгн ‘берцовую кость’, придавливал затылок невесты для совершения ею поклонов. Одновременно с этими действиями он произносил: «Шар нарнд мөрг! ‘Поклоняйся желтому солнцу!’ / ... Шаһа чимгнд ‘Берцовой кости’ .../ ... Һалын окн тенгрт ‘Богине огня Окон Тенгри’ .../... Һадм эцк-аавдан ‘Свекру и предкам по мужской линии’ .../... Иш эк-ээждэн ‘Свекрови и предкам по женской линии’». Мужчина, сидевший справа от невесты, при совершении ею поклона солнцу бросал один кусок жира в огонь очага, берцовой кости — два куска жира, богине огня Окон Тенгри — три куска жира, свекру, свекрови и предкам — бросал жир в них, стараясь попасть в рот и лицо. Родители жениха пытались ловить куски жира ртом, затем бросали в огонь очага [Эрендженов 1980: 124].

По сведениям У. Д. Душана, для проведения обрядов принятия/введения невесты в семью и род жениха, невесту сажали на войлочную подстилку у входа в жилище его родителей, «...потом ее заставляют кланяться очагу, солнцу, всем родным и родственникам жениха, как живым, так и мертвым. Процедура поклонения происходит так: мать или отец жениха называют имена тех лиц, которым невеста должна кланяться. После каждого имени человек, который стоит около невесты, наклоняет ее голову, повторяя имена лиц, которых называют родители жениха. В то же время на подол платья невесты подсыпают много жира, из которого три куска она должна бросить в огонь. Также невеста должна бросать этими кусками в отца жениха и родственников, но обычно невеста этого лично не делает, так как стесняется, за нее это делают присутствующие, главным образом сопровождающие его (жениха. — *Т. III.*) родственники» [Душан 2016: 139–140].

В исследовании С. З. Ользеевой отсутствует описание обряда бросания жира при совершении невестой поклонов, которые явля-

ются «...церемонией знакомства с родом жениха: всех родственников называют поименно и говорят, как отныне невеста должна их звать <...> при этом стоящий позади невесты молодой родственник жениха должен пригибать голову невесты при упоминании каждого имени. Старейшины приговаривают:

Поклонись земле-воде,

Поклонись отцу-матери,

Поклонись роду (упоминаются имена новых родственников).

Невеста должна поклониться семь раз [Ользеева 2003: 229].

Е. Э. Хабунова, рассматривавшая фольклорные жанры в свадебном цикле калмыков, представила свою интерпретацию структуры традиционной калмыцкой свадьбы на основе различных источников и полевого материала. По сведениям Е. Э. Хабуновой, обряд проводился во время совершения невестой поклонов на пороге жилища родителей жениха в следующем порядке: невесту приводили к дому родителей жениха, усаживали на давхр ширдг ‘двойной коврик-подстилку’, перекинутый через порог так, чтобы один конец был внутри кибитки, другой — на улице. Ставили чашу с жиром и маслом возле порога снаружи жилища. Рядом с невестой становился молодой человек, который доставлял ее к дому жениха верхом на лошади. Самый старший по возрасту в семье жениха произносил последовательно: «Һалын Окн Тенгрт мөргмү? Шар нарнд, Шаһа чимгнд, Һазр-усна сәкүснд, Заян Ачур аав-ээжин сәкүснд, Һал-һулмтд, Хадм эк-эцкд?.. ‘Кланяешься ли ты богине огня Окон Тенгри? Желтому солнцу, берцовой кости, духу-хозяину местности, предкам, семейному очагу, родителям мужа?’»¹

После каждого вопроса мужчина, стоящий рядом с невестой, отвечал «мөргвэ» (букв. поклонилась), помогал совершить поклон невесте и бросал жир из приготовленной чаши в огонь. Но после последнего вопроса он кидал жир в родителей жениха, сидевших внутри жилища, стараясь при этом попасть им в рот [Хабунова 1998: 211–212].

По данным У. Э. Эрдниева, «мужчина, который первым коснулся девушки накануне вывода ее из родительской кибитки, заставлял молодую трижды поклониться бурханам и с криком «бурханд

¹ Переведено на русский язык автором статьи.

мёргмю» — трижды отдать поклон «желтому» солнцу (шара нарандан мёргмю) — источнику света и тепла, жизни. Трижды кланялась молодая и в сторону большой берцовой кости овцы (шага чимгенде мёргмю), положенной перед нею, но внутри кибитки (эти поклоны символизировали моление о даровании ей сына, который будет играть в альчики); затем молодую заставляли поклониться очагу (гал гулматан мёргмю) — символу семьи и семейного счастья, без которого существование семьи не мыслилось. То же самое повторялось в честь духов предков (эки-эцкин сякуснд мёргмю), и, наконец, следовали поклоны отцу и матери мужа, в которых сопровождающие девушку мужчины бросали кусочками сало из полной чаши, заблаговременно поставленной у порога» [Эрдниев 1970: 198].

В представленных описаниях из различных источников наблюдается вариативность исполнения рассматриваемого обряда. По мнению К. В. Чистова, вариативность — это «способ и одновременно условие существования традиции», без которой «никакая традиция... не может существовать» [Чистов 1983: 16]. В большинстве приведенных нами примеров сходной чертой является то, что при поклонах невесты жир бросали в огонь очага, а на завершающем этапе — непосредственно в родителей жениха.

Поклонение огню относится к числу древнейших культов у тюрко-монгольских народов. Издревле культ огня вошел в их обрядовую систему и стал одним из распространенных действий в сфере семейно-бытовой обрядности. Огню поклонялись, обращались за помощью, покровительством, верили в его очистительные свойства. Исследователи культа огня у монголоязычных народов полагали, что первоначально божество огня и домашнего очага было женским [Галданова 1980: 96; Банзаров 2011: 22]. Затем женский образ божества сменился на мужской, уже антропоморфный — хозяин огня обладает маслянистым ликом, руками, ногами, телом и выглядит, как человек [Эрдэнэболд 2012: 130]. Поэтому существовало много запретов на действия, особенно с острыми предметами, чтобы не поранить его. По мнению Г. Р. Галдановой, эта традиция сформировалась в эпоху патриархата: «...хранителем родового очага становится мужчина, младший сын, но за женщиной еще долго сохраняется обрядовая роль в культе огня» [Галданова 1976: 151]. Имя

древнего божества огня — Отхан Галайхан. До настоящего времени в калмыцкой традиции сохраняется наименование младшего сына «отхон» отхн. В прошлом он был наследником отцовской кибитки; в настоящее время младший сын чаще всего бывает наследником своего отца, и родители, особенно престарелые, живут вместе с ним. Сохраняется также древняя традиция кормления младших детей, особенно мальчиков, первинками пищи, оставленными на алтаре как символического кормления божества огня очага и предков.

С распространением буддизма хозяина огня стали представлять похожим на Бурхана, т. е. на божество в облике светлого старика, в белом шелковом халате, с белыми волосами и бородой, держащего в руках четки и кувшин, которого называли Галын сахиус [Галданова 1976: 151].

Сходный облик имеет у калмыков Белый старец — единственное божество из добуддийских верований калмыков, включенных в пантеон калмыцких буддийских божеств. Он является покровителем всех калмыков, хозяином пространства, времени, повелителем животных, подателем жизненной основы и обобщенным образом предка [Шараева 2017: 199].

У калмыков Белый старец изображается держащим четки и посох, что указывает на синкретизм в его образе добуддийских верований и буддийских практик. Но у калмыков богиней огня считалась и считается Галын Окон Тенгри, к ней обращаются за покровительством, наделением чадородием и благополучием. Ее образ сложился из образа древнего божества огня и буддийской богини Гал-Окон-Тенгри (тиб. Палдан Лхамо), которая, согласно древнему мифу, спасла людей от уничтожения страшными чудовищами. Таким образом, в калмыцкой традиции прослеживается смешение представлений о божестве огня, наложение буддийской традиции указывает на превалирование древней его формы в женском образе. До сих пор у калмыков сохраняется множество различных запретов, направленных на избежание нанесения вреда божеству огня Галын Окон Тенгри, например, опускать в огонь острые предметы, рубить что-нибудь возле открытого огня, бросать грязные предметы и вещи и т. д., что указывает на сохранение представлений о его антропоморфном облике. Детям, которые подходят близко к открытому огню, говорят: «Бичэ өөрд, хал доладчк» (букв. не подходи близко, огонь облизет).

Как отмечали исследователи традиционного быта калмыков, «...огонь играет крупную роль в жизни калмыков. Он участвует в самых радостных и в самых печальных случаях их жизни. Его ... почитают и ему приносят жертву в ... рождение, свадьба ... смерть. Всюду и везде калмыки поклоняются своему очагу, прося от него счастье и благополучие» [Душан 2016: 192].

Огонь в очаге традиционного жилища гармонизировал его пространство, маркировал семантический центр, вокруг которого протекала вся жизнь семьиномада, через совершение подношений выступал связующим звеном между предками и потомками. К огню в очаге калмыки относились бережно, поэтому запрещалось бросать в него мусор, плевать, сидеть и ложиться, вытянув ноги к очагу, переступать через него, лить воду и т. д. «Огонь в очаге — это хранитель благополучия и богатства семьи. Этим объясняется обычай бросать в очаг перед началом трапезы куски мяса, сала, лить арку, жиры, масло. Это было жертвоприношение огню ... к нему обращались как к посреднику между людьми и божествами, т. к. считалось, что огонь передает жертвы многочисленным духам» [Эрдниев 1970: 266].

Вероятно, именно эта взаимосвязь огня с другими константами традиционной культуры калмыков легла в основу традиции бросания жира в огонь очага на свадьбе, так как адресатами, кроме божества огня, выступали: солнце (символ жизни всего живого на земле), берцовая кость (символ чадородия), дух-хозяин местности (символ благополучной спокойной жизни), родители и старшие родственники жениха (предки). Им поклонялась невеста, входя в новую для нее семью и род, испрашивая покровительства на новом месте. Своих родных вышедшая замуж женщина должна была посетить примерно через год после свадьбы — төркшлһн (букв. приезд к своим родным). До официального посещения «обычай разрешал ей посещение своих родных, но она не должна была входить в дома кровных родственников, и, разговаривая с ними, сидела перед порогом дома или кибитки на кошме... ей разрешалось переступить порог родных, если она принесет жертву покровителю домашнего очага», что «по старым калмыцким повериям ... означало акт обратного приобщения родного человека, ставшего 'чужим' после ухода в результате брака в другой род» [Эрдниев 1970: 200].

В свадебной традиции представителей этнических групп западных монголов на свадьбе проводили обряд «деления огня»: новый очаг молодых зажигали от огнива отца жениха. «Деление отцовского очага и создание нового очага означает, что огонь, зажженный предками, передается из поколения в поколение и никогда не прервется» [Эрдэнэболд 2012: 136]. В обряде почитания огня очага, как неотрывной части культа огня, большое значение придавалось разжиганию при помощи огнива, о котором в древней сутре говорится:

*Сжигающий твердое,
Освещающий темноту.
Мать которой галька,
Отец которой закаленное железо.
Разгораемой ветром,
Разжигаемой мхом и трутом,
Матери Гал-галайхан
Подносим жир и масло,
Капаем кумыс и молочную водку.*

Считалось, что огонь, зажженный при помощи огнива, олицетворял акт первотворения — добывание первого огня предками [Эрдэнэболд 2012: 142].

По сведениям А. Рона-Таша, подробно изучавшего монгольские свадебные обряды, у представителей этнической группы дариганга два человека — родственники жениха и невесты — входили в юрту молодоженов и начинали одновременно высекать огонь каждый своим огнивом и кремнием. Разжегший огонь первым получал приготовленный кусок бараньей грудинки [Рона-Таш 1964: 167].

Сходные черты имело соревнование по высеканию огня на свадьбе у синьцзянских торгутов [Тодаева 1964: 183] и западно-монгольских дэрбэтов [Вяткина 1960: 210]. У калмыков на традиционной свадьбе это происходило так: «гости невесты садятся на левую сторону в кибитке, а гости жениха по правую; у каждого лица в руках огниво, а между обеими группами ставится сваренная грудина барана. Обе стороны начинают высекать огонь и какая из них раньше зажжет огонь, той и достается баранья грудинка, которую тут же съедают» [Житецкий 1893: 24].

К. Э. Эрендженев описал другой, более поздний вариант: перед брачной ночью в кибитку молодых приглашали жениха и одного человека из числа кyргyлин улс ‘гостей со стороны невесты’. Их сажали на правой стороне кибитки, перед ними ставили блюдо с вареной грудинкой. Оба получали задание: кто первым зажжет три спички одновременно, тот и получит грудинку в качестве награды [Эрендженев 1980: 126]. Можно предположить, что соревновательный характер разжигания огня связан со стремительностью появления огня из искры, а вручение грудинки победителю — символическое угощение божества, высекавшего искру, угощение через поднесение жертвы. Ведь, по мнению исследователей, жертвоприношение огню — это «жертва-дар, который не требовал немедленной материальной отдачи, но, в обмен на который, ожидалось растянутые во времени и пространстве благодеяния: содействие благополучию семьи, приросту скота, богатству и всему прочему, что входит в понятие ‘счастье-благодать’» [Жуковская 2002: 137].

Для обращения к божествам во время совершения различных подношений или жертвоприношения огню калмыки произносили восклицание-обращение «цөг, Хээрхн!» или «цөөг, Хээрхн!» и совершали кропление. В калмыцком языке слово «цөг» обозначает брызги, капли молочной водки как подношение божествам [КРС 1977: 638; Пюрбеев 1996: 110], для чего большим и указательным пальцами совершается действие, как щелчок.

Н. Л. Жуковская обычай монголов брызгать несколько капель чая или водки перед началом трапезы на изображение божеств, находящихся в северной части юрты, считает поздней буддийской трансформацией обычая, восходящего к древнемонгольскому культу хозяйки огня и домашнего очага [Жуковская 2002: 103].

Т. М. Михайлов предположил, что восклицание «цөк» (цөөк, сөөк, цэк, чок-шэк, чок), произносимое во время обряда жертвоприношения огню у тюрко-монгольских народов, имеет древнее происхождение [Михайлов 1980: 193–194].

Многие исследователи данное восклицание объясняют как призыв «воспрянь!», «вознесись!», «склонись!», «принимай призыв!», «принимай жертву!». По нашему мнению, данное восклицание-обращение взаимосвязано с образом божества-творца, божества-громовержца в древних тюрко-монгольских верованиях, отголоском

древнего культа божества неба, которого связывают с божеством Хайрхан (Хайракан, Кайракан, Ая Кайракан). Возможно, возглас «цөк» является табуированным произнесением «көк», обозначающая обращение к Синему небу как высшему божеству. Божество Хээрхн (Хайрхан) у калмыков не персонифицировано — обозначает все высшие силы. Возможно, мы имеем дело с табуацией или запретом на прямое обозначение как знак проявления уважения к высшему божеству. Можно также высказать предположение о взаимосвязи звукоподражания от щелчка, сам щелчок как действие, подобное высеканию искры огнивом, искры молнией. В калмыцком языке слово «цог» означает «1. жар от горячих углей без пламени; 2. огонек, искра» [КРС 1977: 634–635], как и в монгольском «цог» — «огонек, искорка» [БАМРС 2002: 257], хотя для обозначения искры пламени используется также термин «очн».

В калмыцком языке кремний называется «цэкүр», огниво — «кет». Процесс высекания огня, когда бьют кремнием об огниво, называется *һал цэклһн* (*букв.* высекание огня). Появление молний описывается фразой «цэклһн» (*букв.* сверкание молнии), «оһтһу цэклжәнэ» (*букв.* небо сверкает). Согласно представлениям калмыков, гром и молнии производит божество-громовержец Лу усн хан (*букв.* Дракон-хозяин вод). Когда он двигается по небу, то создает гром, который обозначается фразой «оһтһу ду һарчана; теңр ду һарчана» (*букв.* небо говорит / небо грохочет), и пускает молнии — «оһтһу цэклжәнэ» (*букв.* небо сверкает).

Калмыки совершают подношения через жертвоприношения огню (калм. *һал тээлһн*) Лу усн хану весной с появлением первых дождей. Земным же воплощением небесного дракона калмыки считают верблюда, что нашло отражение в легенде о Лу усн хане, который, погнавшись за охотником, упал на землю; позднее его нашли в виде маленького верблюжонка. Грозовые облака калмыки называют «темән үүлн» (*букв.* верблюжьей облака), а в животноводческой лексике восклицание «цог, цог / цөг, цөг» используется для управления верблюдом.

Согласно существовавшим представлениям монгольских народов, главным жертвенным даром огню была грудинка козла, позднее — барана. «Козел... издавна был жертвенным животным солнцу и огню, огню небесному и огню земному» [Галданова 1980:

100]. Но баран в традиционных представлениях считался «солнечным животным» с халун киитэ ‘горячим живым дыханием’.

С распространением буддизма козел как символ более древних верований постепенно был заменен на барана в обрядах жизненного цикла как обладающий фарном и «заместитель» человека². Древней формой обряда приобщения невесты к роду жениха было совершение ею поклонов на сырой шкуре барана, называвшееся «вхождение в огонь» [Лобачева 1995: 34]. Позднее шкуру сменили на войлочную подстилку, изготавливаемую из его шерсти. Поэтому перед началом обрядов принятия невесты в семью/род жениха ее усаживали на войлочную подстилку.

Баран использовался во многих обрядах, что было связано с представлениями о его «солнечной» природе, защитной, плодоносящей и очищающей силе. В различных обрядах использовались знаковые части бараньей туши, взаимосвязанные с солярным и золатрическим культами, культом предков, жилищем, плодородием и окружающей природой. Голову барана, например, калмыки выбрасывали на свадьбе через дымоход с целью освящения очага нового жилища молодоженов, испрашивания благополучной жизни для них в будущем и чадородия [Шараева 2018: 22–37].

Грудинка барана входила в набор так называемых «трех костей», которые сжигались при проведении обряда жертвоприношения огню на свадьбе [Болдырева 2009: 26]). В цикле календарной обрядности у калмыков при проведении жертвоприношения «земле-воде» грудинку, обмотанную жиром, сжигали как подношение, чтобы «заручиться сакральной поддержкой того сонма духов, которым была «подведомственна» данная территория» [Жуковская 2002: 31].

² В сутрах огня, адаптированных буддийской традицией, часть текста продолжает сохранять древние представления, другая — отражает поздние наслоения: «Отхан галахан эхэ — мать владыки огня, в это день совершаю великое моление, белое великое возлияние, возжигая фимиа, угощаю маслом и жиром, чтобы года жизни умножались, чтобы счастье расцвело, снизошли четыре вида скота, заполняющего степь, белых баранов — полный загон, детей — полный подол, чрево обширное, как одеяло, пупок с ведро... созданный учителем Падма-самбхава, владыка огня Мераза мой, высеченный могучим бурханом Шигемуни, в этот день совершаю жертвоприношение убсу белой овцы, в день начала счастливого года пусть обретется святость бурхана, пусть исчезнут страхи, да установится добродетель Бурхана багши, пусть исчезнут страдания и рассеются чутхуры, пусть исчезнут болезни, да установится чистая прекрасная религия и утвердится вера в святость высших истинных трех драгоценностей» [Галданова 1980: 100].

Представители ойратских групп в Монголии сжигали грудинку во время проведения обрядов «индэр мөргөх», «тахих», «овоо (обо) тахих», «дээр мөргөх» в разные календарные сезоны. Присутствующим обязательно раздавали кусочки мяса от грудины и других отваренных частей туши [Трансграничная культура 2016: 196].

У калмыков процесс поедания грудинки в быту был несколько иным: верхнюю часть грудинки вырезали с кусочком шкуры и шерстью керсэ. Шерсть палили на огне, мясо хорошо промывали в теплой воде, жарили на сковороде на горячем пепле. Прожаренное мясо разрезалось на ломтики и подавалось присутствующим [Эрдниев 1970: 170].

Грудинка в анатомическом коде была связана с женской символикой, перевернутая грудинка ассоциировалась с колыбелью. У калмыков ее вручали повитухе после рождения дочери, выставляли на свадьбе на стороне невесты для благословения и пожелания чадородия, на обрядах мясо с грудинки ели снохи. Использование грудинки в обрядовой сфере связано с восприятием барана, имеющим «горячее, живое» дыхание, своим, родным, «заместителем» человека. В представлениях о частях тела человека грудная область (грудная клетка) чееж ассоциируется с дыханием, материнством, эмоциями, скрытым внутренним миром человека. Грудная область какместилище чувств, эмоций, переживаний отразилась в фразеологизмах: чееж ханх (букв. грудная область насытилась) — быть довольным чем-либо или кем-либо; чеежэн хаһлх (букв. вскрыть грудную клетку) — говорить по душам (откровенно); чеежэс эс һарх (букв. не выходит из груди) — помнить, не забывать; чеежин килэсн (букв. грудные вздохи) — душевные страдания; чеежлэрн гүвдлдх (букв. бороться с грудной областью) — впасть в противоречие с самим собой; чеежнь девтх (букв. грудная клетка оттаяла) — получить удовольствие, быть довольным [Бардаев, Пюрбеев, Муниев 1990: 126–127]. Чем жирнее была грудинка овцы, которую использовали в обрядах, тем лучше было для семьи: лучше и больше «подарок» — лучше и больше «отдарок».

В представлениях калмыков жир был символом богатства и благоденствия. Например, в игре-диалоге кемэлһн³ ‘кемялген’, свя-

³ Кемялген (калм. кемэлһн) — поэтическое повествование по кости, специфический фольклорный жанр калмыцкого народного творчества.

занной с приметам 25-го позвонка овцы, один из девяти отростков описывается как благодатная гора, у подножья которой живут в достатке, питаюсь жиром и маслом. Упитанность и вкусовые качества мяса овец определялись у калмыков по жиру прямой кишки; ее в вареном виде ели женщины одной семьи. При изготовлении кровяной колбасы хотта цусн 'желудок с кровью' конец привратника желудка, нанизанный на небольшую светлую палочку и обмотанный толстым слоем внутреннего жира, должна была есть сама хозяйка дома. «Калмыки верят, что от количества наложенного сальника (на конец привратника желудка. — Т. III.) зависит, какой подарок они получают от родителей невесты своего сына во время свадьбы. Большой сальник, по их мнению, принесет лучший подарок в виде дорогих шуб, шелковых халатов и т. д.» [Душан 2016: 153].

Невесту у калмыков называли «темэ кэтдлг» (букв. та, что ведет верблюдов) потому, что приданое привозили на верблюдах, которые были также и частью приданого. На свадьбе жир как «обрядовый элемент, функционировавший главным образом при обрядах 'приобщения', обладал и другой смысловой нагрузкой, символизировавшей соединение групп, вступающих в брачные отношения» [Обряды бурят 2002: 135].

Поэтому доставление на свадьбе на стороны брачующихся сваренных головы и печени барана, обернутых внутренним жиром семжн, кормление огня очага жиром символизировало обретение нового родства. Как отмечали исследователи, в символической цепи «невеста — жир — огонь — дух предков» среднее звено «жир — огонь» выступает как связующая нить, медиатор, налаживающий отношения между двумя субъектами. Элемент обряда «жир» — жертвенная пища, предназначенная духам предков [Ерназаров 2003: 67].

В традиционном калмыцком обществе мужчина занимал главенствующее положение, авторитет отца признавался всеми членами семьи. После смерти отца место в семье и родственном социуме занимал старший сын. Калмыки родство и счет поколений вели по мужской линии. Это коррелирует с представлением об очаге как символе отдельной семьи. Женившись, сын ставил свое жилище позади жилища отца, при этом старший сын ставил кибитку справа, а младший — слева: так в традиционном поселении сохранялся

принцип старшинства и велся учет количества семей. Поэтому на свадьбе невесту, которая находилась в жилище молодоженов, обязательно приводили к жилищу родителей жениха для совершения обрядов принятия в семью и род, так как ее дальнейшая жизнь в новом для нее сообществе санкционировалась именно его родителями и старшими членами семьи. По желанию старших родных по мужской линии такие же обряды невеста совершала и в их жилищах: «этот обряд исполнялся в кибитках дядей по отцу, старших братьев и других близких родственников жениха» [Эрдниев 1970: 199]. Эти представления и традиции сохранились до настоящего времени, но в трансформированном виде: невеста совершает поклоны на пороге дома родителей жениха сразу по прибытии на привозимом ею отдельном мөргүлин матрас ‘матрасе для поклонений’, один конец которого перекинут через порог внутрь дома, в другой остается снаружи. Войдя, она бросает в или на зажженную газовую печь, как символ очага, кусочек масла, затем совершает поклонения и подношения домашнему алтарю и преподносит старшему по мужской линии в роду жениха подарок в виде рубашки из числа предметов набора с сакральной символикой өлгц. Такие же действия по желанию родных жениха она совершает в домах дядей и старших братьев жениха, привозя необходимое количество матрасов по числу домов и подношения в виде набора предметов с сакральным значением өлгц.

В современном варианте прослеживается сохранение ключевых моментов традиционного обряда по введению/принятию невесты: для совершения поклонов на пороге дома родителей жениха вместо войлочной подстилки ‘ширдг’ невесту сажают на матрас, что не противоречит традиции — после проведения обряда подстилку клали на кровать молодоженов; очаг традиционного жилища, огонь которого «кормили» жиром, заменила газовая печь, и сжигание на/в ней кусочка сливочного масла; через поклонение алтарю семьи и вручение подарка самому старшему в роду жениха невеста испрашивает покровительства у всех членов рода — от ныне здравствующих и до предков. Но обряд бросания жира в родителей и старших родных жениха отсутствует.

По сведениям исследователей, до середины XX в. у всех групп западных монголов проводились обрядовые действия, заключающиеся в поклонении невесты очагу родителей жениха — «духу

огня родителей», которые имеют сходство с калмыцкой традицией. Так, у олётгов невеста, рядом с которой по обеим сторонам усаживались невестки, бросала в огонь очага родителей жениха сало и можжевельник, затем трижды поклонялась ему. У захчинов и дэрбэтов невеста, подогнув колени и расстелив подол одежды, со словами «поклоняюсь огню» совершала троекратные поклоны возле очага в жилище отца жениха и уже потом поклонялась отцу, матери и всем родственникам. На свадебной церемонии урянхайцев жених и невеста, войдя в дом отца, садились перед очагом и трижды поклонялись [Эрдэнэболд 2012: 136].

Синьцзянские торгуты, перед тем как ввести невесту в юрту родителей жениха, заставляли ее совершить поклоны божествам, огню, предкам, а затем родителям жениха, его родственникам старшего поколения. По мнению Б. Х. Тодаевой, цель этого обычая у торгутов «заключалась в том, чтобы, с одной стороны, снять запрет «общения» невестки с родителями и родственниками мужа, а с другой — уважать, почитать их, находиться в повиновении» [Тодаева 1964: 183].

У бурят, по мнению К. Д. Басаевой, «...суть этих поклонений можно рассматривать как принятие или приобщение невесты к роду жениха как будущего члена посредством умилоствления родовых божеств, духов-покровителей семьи, покровителей домашнего очага» [Басаева 1980: 184].

Описание данного обряда у бурят в канве традиционной свадьбы сходно с вариантом, практиковавшимся у калмыков до второй половины XX в.: «войдя в юрту, невеста с посаженной матерью эхэ становилась перед очагом на войлочный потник. Начинался обряд үүхэ хаяха (бросание жира), для которого заранее был приготовлен сваренный, мелко накрошенный жир, обычно курдючный. Эхэ подавала жир невесте, та, кланяясь, бросала несколько кусочков в огонь очага, а затем трижды с силой обеими руками кидала жир в обнаженную грудь свекра, который сидел за очагом, приготовившись к этому обряду. Очень важным считалось метко попасть в грудь свекра, потому что это было связано с поверьем о будущем благополучии новобрачных. Свекор часть жира бросал в огонь, немного съедал сам, остальное раздавал присутствующим, и те его съедали» [Басаева 1980: 192].

В обряде у бурят, как и у калмыков, свекор выполнял функции божества огня, его хранителя, предка одновременно. В традиционном архаичном сознании представители одного социума (и живые, и мертвые) представляли как единое целое, поэтому считалось, что предки присутствуют при обрядах. У калмыков существует представление, что человек от рождения имеет 4 покровителей (дөрвн ээж-аавин заян сэкүсн) — родители родителей (две бабушки и двое дедушек). Невеста, выйдя замуж, попадала под покровительство предков жениха и имела уже 8 покровителей (нээмн ээж-аавин заян-сэкүсн). Следы этих представлений прослеживаются в семикратном поклонении невестой, где «7-ка» является числовым кодом предков, предков семьи и рода в целом. По мнению У. Э. Эрдниева, «с остатками родового культа связано бытовавшее до 30-х гг. нашего века среди калмыков почитание огня, особенно огня очага» [Эрдниев 1970: 266].

Первая искра огня санкционировала жизнь — жизнь стихии огня, тепло, свет и жизнь людей с их сакральными и профанными мирами.

Несмотря на то, что мы предприняли попытку выяснить семантику и истоки обряда, связанного с процессом введения нового члена в новое сообщество в обыденной жизни и на сакральном уровне, общая картина происходящих процессов посредством обрядового оформления нам видится в обряде у мингатов: «при разведении огня в очаге жених высекает огонь кресалом, а невеста раздувает пламя. В это время рядом с юртой устанавливали чум из трех жердей. Чум назывался овоохой, в нем сооружался очаг из трех камней — треножник, на него ставился котел, в котором кипятили молоко. Когда молоко закипало, жениха и невесту вводили в чум и давали попробовать накипь с котла — хуусам. Мать жениха приносила вареную баранину, шейную часть, завернув ее в хадак, и засовывала под мышку жениху и невесте. Молодожены кладут это мясо под подголовник себе и по истечении трех дней съедают его без применения ножа» [Очир, Галданова 1988: 116]. В действиях этого обряда отражаются зарождение жизни после санкционирования ее высшими сакральными силами, создание всех значимых объектов для ее благополучного продолжения, вхождение под покровительство предков, что будет обеспечивать

чадорodie и преемственность поколений: кремень — мужчина, огонь — женщина, чум — жилище, гора, обо как местожительство божеств, треножник и молоко — подношение, накипь молока — дар божеств, рождение новой жизни, шейная часть бараньей туши — предки, поедание через три дня — возвращение к жизни после нахождения в межмирье в новом статусе.

Представленный нами материал позволяет сделать вывод, что рассматриваемый обряд, практиковавшийся до второй половины XX в., уже являлся трансформированной формой древнего обряда принятия невесты у калмыков. Изначальная символика данного обряда связана с древней формой культа огня, различными божествами, культом предков. Жир, которым «кормили» огонь номады, выступал даром, ответным даром на который были благоденствие и богатство. Действия в обряде бросания жира в свадебной обрядности калмыков направлены на совершение подношения различным сакральным силам через огонь очага как полисемантический маркер и вступление под их покровительство. Через эти же действия невеста вступала в родство и под покровительство родных жениха, а также предков на сакральном уровне. Привлеченный сравнительный материал позволяет утверждать о наличии данного обряда у многих тюрко-монгольских народов, оформлявшего не только принятие нового члена, но и образование новой семьи в родном социуме посредством «деления огня», что также способствовало сохранению преемственности поколений.

Образ огня у калмыков продолжает сохранять древнюю форму, несмотря на адаптацию буддийской практикой. Выказано предположение, что обрядовое восклицание-обращение «цог/цөг», связанное с процессом высекания первой искры для огня, имеет древнее происхождение, является табуацией или запретом на прямое обозначение как знак проявления уважения к высшему божеству — небу.

В обрядах, связанных с огнем, использовался баран как «солнечное животное» с халун киитэ ‘горячим живым дыханием’. Первоначальное значение подношения грудинки барана божеству огня в канве свадебной обрядности у калмыков утрачено. В обрядовой сфере она ассоциируется с женской символикой, символикой материнства, эмоциональным миром человека.

Полевые материалы автора

ПМА 2005–2010 — Полевые материалы автора, собранные в 2005–2010 гг.

Author's Field Data

Field data collected by the author in 2005–2010. (In Russ. and Kalm.)

Литература

- Трансграничная культура 2016 — Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. 456 с.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь. М.: Наука, 1977. 764 с.
- Обряды бурят 2002 — Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002. 222 с.
- БАМРС 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 4. (Х–Я). М.: Academia, 2002. 532с.
- Банзаров 2011 — *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 2-е изд. 170 с.
- Басаева 1980 — *Басаева К. Д.* Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX века). Новосибирск: Наука, 1980. 224 с.
- Бардаев, Пюрбеев, Муниев 1990 — *Бардаев Э. Ч., Пюрбеев Г. Ц., Муниев Б. Д.* Хальмг келнэ келц үгмүдин толь (= Фразеологический словарь калмыцкого языка). Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1990. 142 с.
- Болдырева 2009 — *Болдырева В. М.* Эркетеневские калмыки: субэтнические особенности культуры (на материале ритуала жертвоприношения огню) // Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 4–2 (64). С. 22–26.
- Вяткина 1960 — *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 159–271.
- Галданова 1976 — *Галданова Г. Р.* Культ огня у монголов // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 6. Улан-Удэ: Бурятский филиал СО РАН СССР, 1976. С. 148–153.
- Галданова 1980 — *Галданова Г. Р.* Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // Советская этнография. 1980. № 3. С. 94–100.
- Душан 2016 — *Душан У. Д.* Избранные труды. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 376 с.
- Ерназаров 2003 — *Ерназаров Ж. Т.* Семейная обрядность казахов: символ и ритуал. Алматы: ТОО «Курсив», 2003. 200 с.

- Житецкий 1893 — *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1893. 87 с.
- Жуковская 2002 — *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: Учебное пособие. М.: Вост. лит., 2002. 274 с.
- Ламажаа 2010 — *Ламажаа Ч. К.* Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 88–93.
- Лобачева 1995 — *Лобачева Н. П.* Огни Сафара в Хорезме (о забытых праздниках) // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 24–36.
- Михайлов 1980 — *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
- Намуева 2015 — *Намуева Л. В.* Этническая социализация молодежи Республики Калмыкия (анализ 2000–2010-х гг.) Элиста: КИГИ РАН, 2015. 195 с.
- Ользеева 2003 — *Ользеева С. З.* Калмыцкие обычаи и традиции. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 256 с.
- Очир, Галданова 1988 — *Очир А., Галданова Г. Р.* Традиционная семейная обрядность мингатов МНР // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 1988. С. 109–127.
- Пюрбеев 1996 — *Пюрбеев Г. Ц.* Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1996. 176 с.
- Рона-Таш 1964 — *Рона-Таш А.* Материалы к изучению монгольских свадебных обрядов // Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 83. М.: Наука, 1964. С. 165–171.
- Тодаева 1964 — *Тодаева Б. Х.* Свадьба у хобуксарских торгутов // Краткие сообщения Института народов Азии. М.: Наука, 1964. Вып. 83. С. 172–183.
- Хабунова 1998 — *Хабунова Е. Э.* Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1998. 224 с.
- Чистов 1983 — *Чистов К. В.* Традиция и вариативность // Советская этнография. 1983. № 2. С. 14–22.
- Шараева 2011 — *Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла калмыков (XIX — нач. XXI в.). Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2011. 223 с.
- Шараева 2017 — *Шараева Т. И.* Этнические маркеры калмыков: исследование и материалы. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 288 с.
- Шараева 2018 — *Шараева Т. И.* «Когда говорят о свадьбе, то даже и высокий череп туда катится» (к вопросу о значении бараньей головы в свадебных обрядах калмыков) // Монголоведение. 2018. № 13. С. 22–37.
- Эрдниев 1970 — *Эрдниев У. Э.* Калмыки (конец XIX — начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1970. 312 с.

- Эрдниева 1971 — *Эрдниева У. Э.* Изменения быта и материальной культуры населения Калмыкии за годы Советской власти // *Этнографические вести.* № 2. Элиста: КНИИЯЛИ, 1971. С. 3–36.
- Эрендженев 1980 — *Эрендженев К. Э.* Цецн булг (= Родник мудрости). Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1980. 188 с. (на калм. яз.)
- Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX — начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2012. 196 с.

References

- [Cross-Border Culture: Comparative Research Sketches of Western Mongolian and Kalmyk Traditions]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. 456 p. (In Russ.)
- [Kalmyk-Russian Dictionary]. Moscow: Nauka, 1977. 764 p. (In Kalm. and Russ.)
- [Traditional Buryat Culture: Rituals]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 222 p. (In Russ.)
- [Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary]. Vol. 4: 'X – Я'. Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Russ. and Mong.)
- Banzarov D. [The Black Faith: or Shamanism among the Mongols]. Moscow: LIBROKOM, 2011. 2nd ed. 170 p. (In Russ.)
- Bardaev E. Ch., Pyurbeev G. Ts., Muniev B. D. [Kalmyk Phraseological Dictionary]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1990. 142 p. (In Kalm.)
- Basaeva K. D. [The Buryats: Family and Marriage (Mid-to-Late 19th – Early 20th Centuries)]. Novosibirsk: Nauka, 1980. 224 p. (In Russ.)
- Boldyreva V. M. Erketen Kalmyks: sub-ethnic cultural features (a case study of fire-offering rites). *Izvestiya of Altai State University.* 2009. No. 4–2 (64). Pp. 22–26. (In Russ.)
- Chistov K. V. Tradition and variability. *Sovetskaya etnografiya.* 1983. No. 2. Pp. 14–22. (In Russ.)
- Dushan U. D. [Selected Works]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2016. 376 p. (In Russ.)
- Erdenebold L. [Traditional Beliefs of Oirat Mongols: Late 19th – Early 20th Centuries]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2012. 196 p. (In Russ.)
- Erdniev U. E. [The Kalmyks: Late 19th – Early 20th Centuries. Historical and Ethnographic Essays]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1970. 312 p. (In Russ.)
- Erdniev U. E. Kalmykia's population during the Soviet era: changes in everyday life and materials culture. In: [Ethnographic Newsletter]. Vol. 2. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1971. Pp. 3–36. (In Russ.)

- Erendzhenov K. E. [The Spring of Wisdom]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1980. 188 p. (In Kalm.)
- Ernazarov Zh. T. [Kazakh Family Rites: Symbol and Ritual]. Almaty: Kursiv, 2003. 200 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Cult of fire among the Mongolic peoples and its projections in Lamaism. *Sovetskaya etnografiya*. 1980. No. 3. Pp. 94–100. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Cult of fire among the Mongols. In: [Central Asia: Studies in History and Philology]. Vol. 6. Ulan-Ude: Buryat Institution (Sib. Branch) of RAS (USSR Acad. of Sc.), 1976. Pp. 148–153. (In Russ.)
- Khabunova E. E. [Kalmyk Wedding Ceremonial Poetry]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1998. 224 p. (In Russ.)
- Lamazhaa Ch. K. Archaization, traditionalism and neotraditionalism. *Knowledge. Understanding. Skill*. 2010. No. 2. Pp. 88–93. (In Russ.)
- Lobacheva N. P. Safar fires in Khwarazm: forgotten festivities revisited. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1995. No. 5. Pp. 24–36. (In Russ.)
- Mikhailov T. M. [Buryat Shamanism: Glimpses of History (from the Earliest Times to the 18th Century)]. Novosibirsk: Nauka, 1980. 320 p. (In Russ.)
- Namrueva L. V. [Republic of Kalmykia: Ethnic Socialization of the Youth (Analysis of the Years 2000 to 2010s)]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2015. 195 p. (In Russ.)
- Ochir A., Galdanova G. R. Myangads of the MPR: traditional family rites. In: [Buryats and Mongols: Cultural and Household Traditions]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 1988. Pp. 109–127. (In Russ.)
- Olzeeva S. Z. [Kalmyk Rites and Traditions]. Elista: Dzhangar, 2003. 256 p. (In Russ. and Kalm.)
- Pyurbueev G. Ts. [Traditional Household Activities of the Kalmyks: Explanatory Dictionary]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1996. 176 p. (In Kalm. and Russ.)
- Rona-Tas A. Mongolian wedding rites: research materials. In: [Institute of Asian Peoples: Brief Messages]. Vol. 83. Moscow: Nauka, 1964. Pp. 165–171. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. [Kalmyk Ethnic Markers: a Case Study and Related Materials]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. 288 p. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. [Kalmyk Life-Cycle Rites: 19th – Early 21st Centuries]. Elista: Dzhangar, 2011. 223 p. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. ‘*When it comes to a wedding, even a dry skull rolls in that direction*’: the meaning of a sheep’s head in Kalmyk wedding rites revisited. In: [Mongolian Studies (Mongol Sudlal)]. 2018. Vol. 13. Pp. 22–37. (In Russ.)

- Todaeva B. Kh. Qobuqsar Torghuts: wedding rites. In: [Institute of Asian Peoples: Brief Messages]. Vol. 83. Moscow: Nauka, 1964. Pp. 172–183. (In Russ.)
- Vyatkina K. V. Mongols of the Mongolian People's Republic: materials of the History and Ethnography Research Expeditions organized by the USSR Academy of Sciences and MPR Science Committee in 1948–1949. In: [East Asian Ethnographic Collection]. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1960. Pp. 159–271. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. [Astrakhan Kalmyks: Sketches of Everyday Life (Ethnographic Observations of 1884–1886)]. Moscow: M. Volchaninov, 1893. 87 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [Nomads of Mongolia: Culture, Traditions, Symbols]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 274 p. (In Russ.)