

«Когда говорят о свадьбе, то даже и высохший череп туда катится» (к вопросу о значении бараньей головы в свадебных обрядах калмыков)*

‘When It Comes to a Wedding, They Say Even a Dry Skull Would Roll in That Direction’ (the role of a sheep’s head in Kalmyk wedding rites revisited)

Т. И. Шараева (T. Sharaeva)¹

¹ кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и археологии, Калмыцкий научный центр РАН (358000 Россия, Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, 8). E-mail: sharaevati@yandex.ru

Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department of History, Ethnology and Archaeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista, 358000, Russian Federation). E-mail: sharaevati@yandex.ru

Аннотация. Предметом исследования в статье является семантика головы барана в свадебной обрядности калмыков. В традиционном свадебном комплексе посредством головы барана совершается подношение различным покровителям, предкам и солнцу, дарующим достаток и хорошую жизнь. Обрядовые действия с выбрасыванием бараньей головы через дымоход у тюрко-монгольских народов были направлены на испрашивание благополучной жизни для молодоженов в будущем, чадородия, освящение очага жилища. В культурных традициях считалось, что баран имеет «солнечную» природу, обладает ее очищающей, защитной и плодоносящей силой.

В исследовании применяются сравнительно-сопоставительный, проблемный методы. Кроме того, применяется семиотический подход при рассмотрении отдельных элементов обрядов и их интерпретации. Сделаны выводы, что обозначение солярного символа маслом на лбу невесты у калмыков в настоящее время коррелируется с представлением о «солнечной природе» барана, его жертвенном предназначении в обрядах подношения, перерождения и испрашивания покровительства, обрядовой «замене» человека. Подношение бараньей головы с надрезами представителям старшего поколения было связано с культом предков и с понятием «открытия» сакральных каналов для достижения наилучшего контакта через ритуальные действия.

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование этнических культур монголоязычных народов в условиях социокультурного взаимодействия» (№ госрегистрации 115062510041).

Ключевые слова: калмыки, свадебная обрядность, баран, соляная символика, культ предков, очаг

Abstract. The article investigates the semantics of a sheep's head within Kalmyk wedding rites. A sheep's head acts as an offering to diverse protector-deities, ancestors, and the sun, the three being sources of well-being and good life. Turko-Mongolian ceremonies to have included the throwing of a sheep's head through a smoke hole (of the yurt) basically aimed to facilitate the newly married couple's welfare, childbirth, and symbolized a blessing of the hearth. According to traditional beliefs, the sheep had a 'sunny' nature with corresponding purificatory, protective, and fructifying properties.

The research applies the comparative and problem methods. Besides, it turns to the semiotic approach when it comes to examine and interpret separate elements of rituals. It is concluded that the present-day depiction of a solar sign on the bride's forehead well corresponds to beliefs about the sheep's 'sunny nature', its sacrificial function in rituals of offerings, rebirth, and requests of protection, ceremonial 'substitution' of the individual. The offering of a slit sheep's head to elderly people was related to the cult of ancestors and the concept of 'opening' some sacral channels to gain a most decent contact through the ceremonial activities.

Keywords: Kalmyks, wedding rites, sheep, solar symbolism, cult of ancestors, hearth

Комментируя наши сборы на очередную свадьбу дальних родственников, с которыми, к сожалению, мы редко общаемся в силу различных жизненных обстоятельств, я в шутку произнесла: «Когда говорят о свадьбе, то даже и высохший череп туда катится»¹, подразумевая давность нашей последней встречи и предвкушение нового общения, но уже со значительно подросшими детьми и «набравшими годы» нашими ровесниками. Вопросы маленькой дочери застали меня врасплох: «А зачем он туда катится? Он же все равно не сможет есть. И кто ему такое разрешил? Что он там будет делать?». Мои попытки дать пояснение этой калмыцкой поговорке вкратце и на понятном ребенку языке лишь ухудшили мое положение, но зато я получила сочувствующий взгляд ребенка, задавшего серьезные вопросы, но не получившего понятные ему ответы. Так почему же все-таки он туда катится?

¹ Калм. *Хурм гихлэ, хумха толһа чигн көлврдг.*

Реалии современной жизни диктуют все новые и новые условия для существования этнических культур народов. Одни культуры практически исчезли, другие значительно трансформируются и адаптируются ко всем новшествам, третьи стараются балансировать между сохранением традиций и современностью. Несмотря на то, что глобализационные процессы набирают обороты, они же и спровоцировали обратные действия — повсеместные «волны» интереса, сохранения оставшейся и возрождения исчезающей культурной самобытности народов — как сопротивление их губительному воздействию. Особенно это важно для таких немногочисленных народов, как калмыки, сменивших исконную территорию обитания и проживающих длительное время в полиэтничном и поликонфессиональном регионе. К тому же за короткое время калмыкам пришлось сменить также кочевой образ жизни на оседлый, что повлекло значительные утраты в материальной и духовной сфере, обрядовой культуре и привело одновременно к латентному сохранению традиционного мировоззрения в повседневности.

В традиционном быту многочисленные обряды строго регламентировали жизнь калмыка-номада. С утратой кочевого образа жизни сфера обрядовой культуры сузилась до оформления наиболее значимых обрядов жизненного и календарного циклов. Из нее ушли, в первую очередь, те обряды, которые были связаны непосредственно с кочевым бытом и традиционным мировоззрением, картиной мира, где номад и окружающее его пространство слиты воедино. Обряды жизненного и календарного циклов, в том числе свадебная обрядность, оформлявшие новые социообразующие связи, были насыщены ритуалами и обрядами с сакральным значением.

В традиционном свадебном цикле у калмыков особое значение имел обряд выбрасывания через дымоход кибитки¹ новобрачных головы барана *хөөнэ толһа*, что являлось составной частью обрядов вхождения невесты в новый дом и жертвоприношения огню домашнего очага. И. А. Житецкий отмечал, что у калмыков-дербетов в XIX в. выбрасывание бараньей головы производили после обряда бракосочетания. Человек, совершавший данные действия, опреде-

¹ Войлочное переносное жилище калмыков.

лялся астрологом-священнослужителем *зурхач*: «берет голову от жертвенного животного и выбрасывает ее из кибитки вверх через харачи¹». После этого в жилище оставались только молодожены [Житецкий 1893: 22].

У калмыков-торгутов, по сведениям исследователя, выбрасывание через дымоход головы жертвенного животного совершали параллельно с ритуалом разрывания его шкуры под порогом жилища, что являлось завершением обряда жертвоприношения огню *һал таалһн*. Действия с бараньей головой осуществлял один из гостей [Житецкий 1893: 24].

Е. Э. Хабунова указывала на иные действия с бараньей головой. Так, по ее данным, голову забрасывали извне, а невеста должна была поймать ее над очагом и выбросить в дверь. После троекратного выбрасывания баранью голову отдавали девочкам-подросткам, участвовавшим в обряде, которые варили ее и съедали все вместе [Хабунова 1998: 212]. По сведениям У. Д. Душана, в начале XX в. калмыки «по обычаю через дымовое отверстие кибитки выбрасывают три раза голову барана ... после чего ее совсем выбрасывают собакам» [Душан 2016: 141].

По данным наших полевых исследований, обряд выбрасывания головы барана бытовал вплоть до начала XX в. в следующей форме: один из представителей семьи жениха выбрасывал ее через дымовое отверстие жилища, а находившиеся за пределами кибитки родственники с шумом пытались поймать голову, затем передавали ее для очередного выбрасывания. По завершении обряда баранью голову отдавали собакам.

Сравнительный материал позволяет отметить наличие ритуала с бараньей головой у олётов Монголии. Перед разжиганием огня в очаге жилища молодоженов баранью голову трижды опускали через дымоход в жилище, «как бы очищая и освобождая его» [Тодаева 1974: 254–255].

У байтов Монголии обряд бросания бараньей головы *толгой цойлдох / шидэх* совершал отец жениха. Перед троекратным выбрасыванием головы через дымник он делал обязательный разрез на лбу жертвенного животного. Голову ловили молодые парни, стоявшие

¹ *Харач* — составная часть дымохода кочевого жилища.

по двое или трое с каждой стороны. Считалось, что данный обряд «способствует хорошему дымоходу». Вариантом было вытаскивание ритуальной головы через зазор между кошмой купола и стеной решеткой в правой или левой стороне юрты [Очир, Галданова 1992: 46–47].

По данным И. Лхагвасурэна, алтайские урянхайцы троекратно выбрасывали баранью голову *толгой шидэх* через дымоход в цикле послесвадебных обрядов. Ритуал совершал отец новобрачного, предварительно сделав разрез на лбу жертвенного животного. За пределами жилища ее ловили родные молодоженов с обеих сторон, не дав упасть на землю [Лхагвасурэн 2009: 176]. Алтайцы отваривали головы и оставшееся мясо животных, забитых для свадебного угощения, на второй день свадьбы. На пиршество приглашали родителей невесты. Этот день назывался *баш-кӧс кайнадары* ‘варка головы забитых на свадьбу животных’, *баш-той* ‘праздник головы’, *баш-кӧсчелдеери* ‘обглаживание головы, глаз’, *байтал-баш* ‘голова двухлетки’ [Шатинова 1981: 59–60]. Через дымоход на собственно свадьбе у алтайцев выбрасывали голени (бедрa) или ребра забитых животных *јодо таиштаары*. «Дядя жениха выбрасывал до восьми раз что-нибудь из этих костей через дымоход или дыру над дверью в толпу ожидающих мужчин. Поймавший в последний выброс считался победителем, он делил по кусочку мясо с этой кости соперникам по игре» [Шатинова 1981: 58].

У хакасов вместо головы выбрасывали отваренную правую баранью голень под названием *чода*. После изменения прически невесте посаженная мать, держа голень за узкую часть, троекратно проводила ею по двум ее косам, говоря: «Правой голенью мажу правую косу, пусть первый ребенок будет мальчиком!», бросала ее через дымоход или из дверей юрты в сторону восходящего солнца. У порога этого момента ждали молодые парни; победивший в этом соревновании торжественно преподносил голень самому старшему по возрасту старику, который благословлял юношу [Бутанаев, Монгуш 2005: 123].

Восточные буряты совершали бросание кусков бараньего мяса во время обряда освящения нового жилища молодоженов. Для этого зажигали огонь в очаге, бросали куски вареного мяса через

дымоход в разные стороны, один из стариков брал бедренную кость *шагайта* и по часовой стрелке, касаясь костью верха каждой стены, просил ниспослать счастья молодым в новом жилище. Сделав круг внутри жилища, втыкал эту кость около двери [Семейная обрядность 1980: 13]. Сартулы не выбрасывали голову барана через дымоход, а очертив дымоход *тооно* новой юрты головой барана, подвешивали к дымоходу на три дня [Очирова 1986: 161].

По мнению Г. Р. Галдановой, выбрасывание головы барана или его костей в свадебной обрядности тюрко-монгольских народов через дымоход нового жилища молодоженов призвано было «открыть вход дымника», «способствовать не только исправному функционированию дымохода (чтобы огонь в очаге всегда горел ярко), но и беспрепятственному проникновению света („источника жизни“) в юрту, ибо *тооно* служило и окном для солнечных лучей и лунного сияния. Со светом через *тооно* в жилище входило счастье — буян хэшэг» [Галданова 1992: 73]. У калмыков, как отмечал У. Д. Душан, «делается эта процедура ... в знак того, что через дымовое отверстие должен выходить все время дым. Смысл тот, что новобрачные будут жить благополучно и в кибитке будет всегда что-нибудь вариться, не будет нужды» [Душан 2016: 141]. Поэтому бросание бараньей головы на свадьбе из жилища и забрасывание извне равнозначны по семантике: солнечный свет и огонь очага санкционируют полноценную жизньномада.

Взаимосвязь головы барана с солярной символикой, со значением очага в жилище и мира людей проявляется в обряде встречи свадебного «поезда» невесты у монголов. К возвращающемуся домой свадебному «поезду» жениха выезжают навстречу из его дома двое мужчин — «бросающие голову барана». С собой они берут голову барана и чайник чая. При их приближении из свиты невесты, которые сопровождают ее в составе свадебного «поезда» жениха, выезжают два человека, которых называют «преследующие голову барана». «Двое бросающих голову» подъезжают близко к свите невесты, бросают голову барана на землю и выливают чай, затем поворачивают обратно и скачут как можно быстрее. «Двое преследующих голову» скачут вдогонку за ними. Если они не догонят «бросающих голову», то это считалось плохим предзнаменованием для невесты [Рона-Таш 1964: 167].

В действиях «двоих бросающих голову» прослеживается символика приобщения прибывающих членов свадебного поезда (представителей рода жениха), временно находящихся в переходном состоянии в иномирье, к солнечному миру, миру людей. Поэтому им бросают голову барана на землю, а не вверх, вылитый на землю чай — форма подношения угощения ушедшим в «иной» мир, действие «наоборот» вместо брызганья вверх *цацл* как подношение молочным чаем в мире людей.

Действия «двоих преследующих голову» — это действия представителей иного рода. Они также символически находятся в «ином» мире, но символическое приобщение через баранью голову и молочный чай — не для них. Поэтому они должны достигнуть «двоих, бросающих голову». Таким образом, все участники-наездники выступают проводниками из «темного мира» в «солнечный мир».

По сведениям И. Лхагвасурэна, алтайские урянхайцы верхний дымовой круг жилища, как очаг и алтарь, считали одной из священных частей юрты. Существовало поверье, что через него к ним в жилище приходит счастье, осуществляется связь членов семьи с божествами-небожителями, которые глядят на них сверху и тем самым влияют на благополучие семьи в целом [Лхагвасурэн 2013: 70]. У калмыков на верхний дымовой круг *харач* выставляли лампы во время проведения календарных обрядов, что должно было привлечь в жилище для его обитателей счастье, благополучие, умножение скота. Поэтому в канве свадебной обрядности придавалось большое значение обряду освящения самого покрытия дымника нового жилища молодых. Для его изготовления выбирали «день овцы». У калмыков все части приданого невесты, в том числе покрытие дымника кибитки (*өрк*), изготавливали совместно обе брачующиеся стороны. Раскрой вещей участники обряда производили в день приезда представителей стороны жениха с богатым угощением. Все входившие в кибитку во время раскроя вещей кидали на таган¹ серебряные монеты с пожеланиями благополучия молодым. По окончании изготовления приданого угощали всех участников, произносили благопожелания [Шараева 2011: 100–101]. Готовую покрывку дымника освящали кроплением молока или молочных продуктов сначала по центру, затем по четырем углам, произносили

¹ Подставка для котла или иной посуды, позволяющая готовить на открытом огне.

благопожелания. Чашу с молоком пускали по кругу всем присутствующим на обряде. У байтов¹ покрывку стелили на землю, «все присутствующие усаживались на нее и угощались чаем и разными блюдами» [Очир, Галданова 1992: 32], а у алтайских урянхайцев обязательно «рассаживали на покрывке дымника малолетних детей, что символизировало наличие в будущем в юрте большого потомства» [Лхагвасурэн 2009: 170].

К дымнику на свадьбе прикрепляли специально свернутую веревку *чагтага*, которая, как считалось, обладает способностью притягивать достаток в семью; она «... складывалась в форме бараньего желудка, причем отверстием вверх — это символическое вместилище счастья и благодати, которые проникают в него сверху через светодымник и хранятся в нем, создавая благополучие живущих в данной юрте» [Очир, Галданова 1992: 52]. У калмыков традиция прикрепления специальной веревки к дымнику отсутствует, но семантическое значение желудка связано с понятием о благополучии и достатке. Калмыки желудок барана используют для приготовления кровяной колбасы *хотта цусн*, которую доставляют на свадьбе на сторону невесты вместе со сваренными частями бараньей туши, сложенной в анатомическом порядке. По правилам распределения знаковых частей в обрядовой и повседневной сфере у калмыков нижнюю часть желудка *хото*, *хотын нулур*, заполненную кровью барана, можно есть только мужчинам (в этом прослеживается символика маскулинности), обязательно должна быть поделена на всех присутствовавших мужчин. Конец привратника желудка *хотын амн*, обмотанный внутренним жиром, наоборот, ела хозяйка дома, что должно было, по поверью, способствовать процветанию семьи [Шараева 2008: 169]. У большинства тюрко-монгольских народов, в том числе и у калмыков, в желудке барана хранили топленое масло.

В культурных традициях тюрко-монгольских народов через голову барана и его знаковые части тела оформляется круг символических значений, взаимосвязанных с зоолатрическим, солярным культами, плодородием, культом предков, жилищем и окружающей природой. Баранья голова является неперенным атрибутом подно-

¹ Для привлечения сравнительного материала была использована статья А. Очир и Г. Р. Галдановой «Свадебная обрядность баятов МНР». В тексте статьи используется современное написание этнической группы байтов.

щения божествам и духам различных уровней, почетным угощением на различных обрядах жизненного и календарного циклов. У хакасов бараны головы приносили на кладбище на поминки родственников [Бутанаев, Монгуш 2005: 119].

Сваренную голову животного обязательно подают самому старшему по возрасту и статусу. Прежде чем ее поднести, на ней делают определенные надрезы, которые, вероятно, связаны с понятием наличия «сакральных» каналов на теле человека и животного как его «заместителя», что связано с «солнечной» природой барана, его очищающей, защитной и плодоносящей силой. Барана, как и лошадь, тюрко-монгольские народы считают животным, имеющим «горячее дыхание», в отличие от коров и коз с «холодным дыханием».

Сакральный смысл совершения надрезов на сваренной голове животного, вероятно, относится к «открытию» путей для налаживания контакта со всеми сферами жизнедеятельности человека — как в повседневном быту, так и на сакральном уровне. Надрезы делали по-разному:

5 надрезов — один на лбу, два за ушами и два по бокам;

7 надрезов — один на лбу, по два надреза на обеих челюстных костях повыше раствора рта (они должны быть каждый на расстоянии пальца друг от друга) и по одному надрезу под ухом сзади;

9 — на лбу, по два на губах, на щеках, за ушами и на затылке.

Н. Л. Жуковская указала следующие «пять надрезов» (*толгой таван чимийх*): «...вдоль носа, вдоль левой и правой щеки, за левым и правым ухом; их смазывают желтым топленым маслом (шар тос), являющимся символом богатства и изобилия дома» [Жуковская 1987: 247]. Как отмечает исследователь, монголы считают, что пятичленный набор, комплектуемый из разных частей тела животного, обладает магическими свойствами: «пять плотных» (*таван цул*) набирали в случае сильной слабости после болезни из следующих пяти частей тела барана: желудок, голова с верхней и нижней челюстями, передняя нога, берцовая кость задней ноги вместе с бабкой, середина берцовой кости от второй задней ноги. Все это складывали в желудок, завязывали и варили в нем до тех пор, пока не сварится голова. Определяли готовность следующим образом: разбирали челюсть и вдыхали идущий из нее пар. Ели по отдель-

ности куски всех пяти видов и ожидали исцеления [Жуковская 2002: 173]. Калмыки ослабленных болезнью людей лечили бульоном из мяса, сваренного в рубце. Для этого в очищенный рубец укладывали мелко накрошенное мясо со всей туши и варили в воде на медленном огне длительное время. Герметичность рубца позволяла мясу вариться в собственном соку. В готовом рубце делали маленькие дырочки и выжимали его содержимое между двумя дощечками. Приготовленный бульон набирался объемом всего около 300 мл. Такой народный способ лечения называется у калмыков *ку шахх* (букв. 'выдавить, сдавить силой человека') [Шараева 2008: 169].

Число «семь» в культурах тюрко-монгольских народов традиционно связано с культом предков. В свадебной обрядности многие обряды и ритуалы направлены на задабривание предков через различные подношения и введение под их покровительство не только молодоженов, но и новых членов социумов обоих брачующихся родовых групп. В антропоморфной картине мира голова человека соотносится с верхом, миром небожителей и покровителей, источником подачи жизненности и чадородия. В семантическом отношении в свадебной обрядности голове барана придается сходное значение.

Число «девять» связано с символикой достатка и благополучия. «Девятка» в юридических документах маркировала способы наказания за те или иные виды преступлений в виде выдачи девяти видов скота, видовое соотношение которых зависело от тяжести преступления. Девять углублений (иногда — семь) имеет ритуальная деревянная ложка *цацл*, которой разбрызгивают молоко для местных духов и духов-предков.

Действия со сваренной бараньей головой с надрезами имели небольшие отличия. Так, калмыки подавали баранью голову самому старшему по возрасту и статусу из присутствующих гостей, направив ее носовой частью к нему. Он отрезал кусочек со лба и бросал в огонь, затем отрезал тонкую линию от уха до уголка рта и съедал. Затем передавал голову по кругу присутствовавшим старикам. Хозяин дома делал небольшое отверстие на затылке сваренной головы, чтобы присутствующие старики могли по очереди угоститься сваренным мозгом. Для этого использовали тонкое ребро или тонкую обструганную палочку. Вариантом было срезание по

кусочку с каждого надреза, кроме того, который был у правого уха. Его должен был срезать, съесть или бросить в огонь только хозяин дома. Данные действия с бараньей головой на свадьбе сохранялись до середины XX в.

У. Э. Эрдниев указал в своей работе другой вариант: прежде чем преподнести баранью голову старику, от нее отделяли нижнюю челюсть, а уши отрезали и отдавали мальчикам, при этом носовая часть должна быть направлена к угощаемому человеку [Эрдниев 1962: 233]. В настоящее время традиция ритуального угощения сваренной бараньей головой с надрезами практически утрачена.

В современной свадебной обрядности калмыков баранью голову доставляют на свадьбу с крестообразным или Т-образным разрезом на лбу *төөлтэ толһа* (во время приготовления головы он (разрез на лбу жертвенного животного. — Т. III.) «раскрывается» в виде треугольника), что воспринимается как подношение семейным божествам и покровителям, которые отвечают за благополучие и достаток всех членов семьи. Соответственно баранью голову оставляют на алтаре, а после свадьбы ее могут съесть члены семьи.

У тюрко-монгольских народов с ритуальной головой совершали следующие действия:

- тот, кому подавали баранью голову, отрывал по кусочку кожи со всех надрезанных мест и кидал их в огонь очага или в небо, если пиршество происходило на улице;

- тот, кому подавали баранью голову, отрезанный треугольник со лба бросал вверх «небесным силам», кусочек из-под уха в огонь очага как подношение. Отрезанный кусочек с челюстей отведывал сам, а остальные раздавал гостям;

- тот, кому подавали баранью голову, предварительно надев шапку, отрезал первый кусок со лба и бросал его в огонь или просто вверх. Затем по куску с других надрезов, но, не трогая надрез возле правого уха. Данные действия с разрезами на бараньей голове рассматриваются как совершение подношения духам-предкам и божеству домашнего очага.

Разрез на лбу имел различные формы — треугольный, крестообразный, четырехугольный, круглый. Каждый из этих символов связан с солярной символикой, символикой очага, а четырехуголь-

ный — с символом земли, плодородия. В свадебной обрядности калмыков сохраняется традиция смазывания маслом лба невесты после совершения ею поклонов на пороге дома родителей жениха. Масло на лбу мажут в форме креста или Т-образно. Такую же метку маслом принято делать на лбу любого жертвенного животного. У саянских тюрков крестообразную метку делали на лбу человека (*хозахтыг* — имеющий дополнительные способности, что проявляется в его негативном воздействии), которого, как считали, возвращали в мир людей, снимая с него порчу и влияние вредоносных сил. «Для этого аальная община выводила злопыхателя на публичное место и насильно „закольцовывала“, т. е. люди надевали на него чугунный треножник из очага пострадавшего человека. „Хозахтыга“ полностью пропускали через железный таган, а на лбу до крови процарапывали острым кремнем крест или круг. Операция заканчивалась тем, что у недоброжелателя выбивали во рту проклинаящий зуб (*хос mic*), который тут же, в присутствии селян, сжигался. После „закольцовывания“ и „огненного суда“ злобные люди, якобы, лишались своей силы»» [Бутанаев, Монгуш 2005: 103].

Постоянное обращение к божеству огня очага было связано с санкционированием им нормальных условий для жизни всех обитателей жилища. Очаг воспринимался земной проекцией солнца, отвечавшего за жизнь людей и животных, поэтому, когда человек умирал, сразу закрывали дымник жилища.

Домашние животные, имеющие светлые пятна на лбу (со звездочкой), воспринимались как отмеченные высшими силами (*төөлтэ мал*). В калмыцком языке термины *төөл* (‘белое пятно, звездочка’), *төөлг* (‘железное кольцо, круг’), *төл* (‘приплод’) можно отнести к единому комплексу. И. Е. Тугутов, обративший внимание на разницу в повседневном наименовании головы животного *толһа* и ритуальном наименовании головы барана *төөлэй*, высказал предположение о взаимосвязи с празднованием летнего праздника по завершении получения приплода *төл* и выхода на летние пастбища. Как отмечает исследователь, у бурят изначально праздник был связан с получением приплода и обновлением количества лошадей в табунах, стрижкой и сбором конских волос, но позднее стал связываться только с получением приплода всего домашнего скота. На

празднике по существовавшей древней традиции старейшине рода или улуса преподносили голову барана с просьбой: *түлөөгэй дээжэ барим* ('изведайте свежинку нашего приплода'). По предположению И. Е. Тугутова, термин *түл* ('приплод') стал произноситься *төөлэй*, что фонетически связано с названием головы *толгой* [Тугутов 1958: 150–151].

У калмыков сходный по значению праздник Урюс сар начинали праздновать в день полнолуния первого летнего месяца. Смысл праздника заключался в торжестве по случаю появления приплода *төл авлһн* (букв. 'получение приплода'), увеличения стад и обновления природы. Во время празднования Урюс Сар также проводили обряды жертвоприношения «земле-воде» *һазр-усн тэкһн*, огню *һал тэкһн*, на курганах приносили подношения *ова тэкһн* хозяевам местности и родовых территорий.

В день Урюс Сар внешнюю сторону жилища кропили первой порцией молочного чая, внутри украшали зеленой молодой травой, выставляли молодое деревце в центре жилища над очагом так, чтобы через дымоход выходила верхушка. Все члены семьи и приходящие гости подвешивали на деревце цветные ленты в виде подношения *өлгү*, а основание деревца обворачивали шкурой белой овцы.

Таким образом, в канве свадебной обрядности калмыков бараньей голове придается важное семантическое значение, что связано с символикой обеспечения достатка и благоденствия. Действия с выбрасыванием бараньей головы через дымоход были направлены на испрашивание благополучной жизни молодоженов в будущем, чадородия, освящение очага жилища, а также совершение подношения божествам и покровителям различных уровней, находящимся, согласно представлениям, во взаимосвязи с божеством-хозяином очага. Обозначение солярного символа маслом на лбу невесты у калмыков в настоящее время коррелируется с представлением о «солнечной природе» барана, его жертвенном предназначении в обрядах подношения, перерождения и испрашивания покровительства, обрядовой «замене» человека.

Подношение бараньей головы с надрезами представителям старшего поколения было связано с культом предков и понятием «открытия» сакральных каналов для достижения наилучшего контакта через ритуальные действия.

Рождение, свадьба, смерть — переломные, узловые моменты в жизни каждого человека, требующие единения всего родственного коллектива. Посредством определенных обрядов и ритуалов в такие периоды достигается взаимосвязь профанного и сакрального миров, человека, природы и животного мира на определенной территории, со «своей» землей, где захоронены предки. Свадьба оформляет ключевой этап в жизни человека, поэтому «туда даже высохший череп катится».

Литература

- Бутанаев, Монгуш 2005 — *Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: изд-во Хакасск. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2005. 200 с.; ил.
- Буряты 1980 — Буряты // Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980. С. 6–15.
- Галданова 1992 — *Галданова Г. Р.* Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монгольских народов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 71–89.
- Душан 2016 — *Душан У. Д.* Избранные труды. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 376 с.
- Житецкий 1893 — *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 87 с.; Репринтное изд. Элиста: Калм. гос. галерея, 1991. 73 с.
- Жуковская 1987 — *Жуковская Н. Л.* Число в монгольской культуре // Археология, этнография, антропология монголов. Новосибирск: Наука, 1987. С. 241–258.
- Жуковская 2002 — *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Вост. лит., 2002. 247 с.
- Лхагвасурэн 2009 — *Лхагвасурэн И.* Свадебные обряды алтайских урянхайцев // Этнографическое обозрение. 2009. № 1. С. 164–178.
- Лхагвасурэн 2013 — *Лхагвасурэн И.* Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 178 с.
- Очир, Галданова 1992 — *Очир А., Галданова Г. Р.* Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 24–56.
- Очирова 1986 — *Очирова Г. Н.* Свадебная обрядность сартулов Монголии и Бурятии // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1986. С. 159–176.

- 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 1974 — *Тодаева Б. Х.* Свадьба у элитов // Исследования по восточной филологии: сб. науч. ст. М.: Наука, 1974. С. 250–255.
- Тугутов 1958 — *Тугутов И. Е.* Материальная культура бурят. Улан-Удэ: БКНИИ, 1958. 215 с.
- Хабунова 1998 — *Хабунова Е. Э.* Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 224 с.
- Шараева 2011 — *Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла у калмыков (XIX – начало XXI в.). Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2011. 223 с.
- Шараева 2008 — *Шараева Т. И.* Субпродукты в мясном рационе у калмыков: традиции охотников и скотоводов // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 2. Элиста: Изд-во КГУ, 2008. С. 164–171.
- Шатинова 1981 — *Шатинова Н. И.* Семья у алтайцев. Горно-Алтайск: Горно-Алтайск. отд. Алтайск. кн. изд-ва, 1981. 184 с.
- Эрдниев 1962 — *Эрдниев У. Э.* Пища и напитки калмыков // Записки КНИИЯЛИ. Вып. 2. Элиста: КНИИЯЛИ, 1962. С. 215–244.

References

- Butanaev V. Ya., Mongush Ch. V. Archaic customs and rituals of Sayan Turks. Abakan: Katanov Khakass State Univ., 2005. 200 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Wedding rites of Turko-Mongols: semantics of archaic elements. *Traditsionnaya obryadnost' mongol'skikh narodov*. Novosibirsk: Nauka, 1992. Pp. 71–89. (In Russ.)
- Dushan U. D. Selected works. Elista: Kalm. Hum. Res. Inst. of RAS, 2016. 376 p. (In Russ.)
- Erdniev U. E. Food and beverages of the Kalmyks. *Zapiski KNIYaLI*. Is. 2. Elista: Kalm. Res. Inst. of Lang., Liter. and Hist., 1962. Pp. 215–244. (In Russ.)
- Khabunova E. E. Kalmyk wedding poetry. Elista: Kalm. Book Publ., 1998. 224 p. (In Russ. and Kalm.)
- Lkhagvasuren I. Wedding rites of the Altay Uriankhai people. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2009. No. 1. Pp. 164–178. (In Russ.)
- Ochir A., Galdanova G. R. The Bayad of the People's Republic of Mongolia: wedding rites. *Traditsionnaya obryadnost' mongol'skikh narodov*. Novosibirsk: Nauka, 1992. Pp. 24–56. (In Russ.)
- Ochirova G. N. The Sartuuls of Mongolia and Buryatia: wedding rites. *Traditsionnaya kul'tura narodov Tsentral'noy Azii*. Novosibirsk: Nauka, 1986. Pp. 159–176. (In Russ.)

- Rona-Tash A. Materials for studies of Mongolian wedding rites. *Kratkie soobshcheniya instituta narodov Azii*. Is. 83. Moscow: Nauka, 1964. Pp. 165–171. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. Life-cycle rituals of the Kalmyks: 19th-early 21st cc. Elista: Dzhangar, 2011. 223 p. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. By-products as part of the Kalmyk people's meat diet: traditions of hunters and livestock breeders. *Problemy etnogeneza i etnicheskoy kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Is. 2. Elista, 2008. Pp. 164–171. (In Russ.)
- Shatinova N. I. The Altaian family. Gorno-Altaysk: Altay Book Publ., 1981. 184 p. (In Russ.)
- The Buryats. *Semeynaya obryadnost' narodov Sibiri: opyt sravnitel'nogo izucheniya* [Family rites of Siberia's peoples: an effort of comparative research]. Moscow: Nauka, 1980. Pp. 6–15. (In Russ.)
- Todaeva B. Kh. Wedding rites of the Olots (Eleuths). *Issledovaniya po vostochnoy filologii*. Coll. papers. Moscow: Nauka, 1974. Pp. 250–255. (In Russ.)
- Tugutov I. E. Material culture of the Buryats. Ulan-Ude: Buryat Inst. for Comprehensive Studies, 1958. 215 p. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. Essays on everyday life of Astrakhan Kalmyks: ethnographic observations, 1884-1886. Moscow: M. G. Volchaninov, 1893. 87 p.; Reprint ed. Elista: Kalm. State Gallery, 1991. 73 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. The number in Mongolian culture. *Arkheologiya, etnografiya, antropologiya mongolov*. Novosibirsk: Nauka, 1987. Pp. 241–258. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Nomads of Mongolia: culture, traditions, symbols. Moscow: Vost. Lit., 2002. 247 p. (In Russ.)