

ББК Т521(=63)+Т521(=64)
П 781

П 781 Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов [Текст]: сб. науч. тр. / КалмГУ; отв. ред. Э.П. Бакаева. – Элиста: Изд-во КГУ, 2007. – 177 с.

ISBN 978-5-91458-011-4

В статьях сборника исследуются проблемы этногенеза различных этнических групп алтайской семьи народов, специфических характеристик их культуры, различных взаимовлияний.

Издание предназначено для этнологов, историков и всех, интересующихся проблемами происхождения и этнической культуры монголоязычных и тюркоязычных народов.

Редакционная коллегия: д-р ист. наук Э.П. Бакаева (отв. редактор),
д-р ист. наук А.В. Цюрюмов,
канд. ист. наук В.В. Батыров,
Т.И. Шараева

Рецензенты: д-р ист. наук, профессор М.М. Батмаев
д-р ист. наук, профессор А.Н. Команджаев

ISBN 978-5-91458-011-4

© Калмыцкий государственный
университет, 2007 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Дашибалов Б.Б. О становлении монгольского кочевничества	4
Павлов Е.В. Сэгэнуты-олёты в этнической истории предбайкальских бурят	13
Ушницкий В.В. Этноним Угулээт среди вилюйских эвенков	22
Павлов Е.В. К генезису бурятского рода буруудхан	25
Тюхтенева С.П. «Люди с собачьей печенью»	31
Ушницкий В.В. Батулинская проблема в этногенезе якутов и бурят	45
Ушницкий В.В. Историография проблемы сахаэтов в изучении этнической истории саха	51
Цюрюмов А.В. Дербеты Калмыцкого ханства (XVII в.)	56
Цюрюмов А.В. К вопросу об этническом составе торгутских улусов в 1770-е годы	62
Батыров В.В. Кочевья хурулов и родов в Калмыцкой степи в конце XIX в.	68
Очилов У.Б. Шабинеры в торгутских улусах XVIII в.	77
Шараева Т.И. Род найнтахн: история происхождения названия	84
Викторин В.М. Ритуал поклонения «земле-воде» и кургану («һазр-усн, ова тәклһн») у «мочажных» калмыков-торгутов (по наблюдениям и записям в с. Восточное (Кисин) Икрянинского района Астраханской области 22 июня 1986 г.)	88
Басангова Т.Г. Прозвищный фольклор калмыков	98
Шараева Т.И. Уран торгутов (полевые исследования)	105
Бакаева Э.П. Проблемы происхождения предков калмыков (по материалам уранов и обрядов родового значения)	113
Николаева Д.А. Култ «Умай» в традиционной культуре бурят	125
Бакаева Э.П. Белые штаны в свадебном ритуале калмыков-дербетов: символика, традиции	140
Шантаев Б.А., Батыров В.В. Угон скота у калмыков: кража или доблестный поступок?	148
Хойт С.К. Вопросы этнической и административно-территориальной структуры ойратских групп	157

Скрынникова Т.Д. Солнце и Земля в пантеоне народов Центральной и Восточной Азии. // *ALTAICA-VI. Сборник статей и материалов*. М.: Институт востоковедения РАН, 2002. С. 114-142

Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск, 2005.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989.

Топоров В.Н. О древнеиндийской заговорной традиции. // *Малые формы фольклора*. М., Наука. 1995.

Топоров В.Н., Мейлах М.Б. Круг. // *Мифы народов мира*. Т.2.М., Мысль. 1982.

Хангалов М.Н. Собр. соч. Т.1. Улан-Удэ, 1958.

Хангалов М.Н. Собр. соч. Т.2. Улан-Удэ, 1959.

Хангалов М.Н. Собр. соч. в 3-х т. Т.1. Улан-Удэ, 2004.

Цыбиков Г.Ц. Собр. соч. в 2 т. Т.2. Новосибирск, 1991.

Архивные материалы

Ф.15 (С.П. Балдаева), дд. 195 (341), 232, 246 (351), 306 (450), 587: «Шаманка Дэсуг», «Пословицы и поговорки», «Женское шаманство бурят-монгольского народа», «Изготовление онгона Бишихан изы», «Шаманство у кудариских бурят».

Э.П. Бакаева

БЕЛЫЕ ШТАНЫ В СВАДЕБНОМ РИТУАЛЕ КАЛМЫКОВ-ДЕРБЕТОВ: СИМВОЛИКА, ТРАДИЦИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)», проект № 07-01-92006 а/Г)

В свадебном обряде современных калмыков, среди представителей этнической группы дербетов, сохраняется древний обряд восхваления матери, родившей сына – продолжателя рода, во время которого главным моментом является облачение матери жениха в широкие белые штаны. Значимость обряда велика, он сохраняется даже в калмыцкой диаспоре за рубежом. Место его проведения – дом родителей жениха, где по прибытии свадебной делегации с невестой из дома ее родителей и поднесения новой родне «белой пищи» (*цахан идэн*) – кисломолочного напитка, символа благополучия, начинается вручение подарков, привезенных в так называемом «сундуке невесты» (*куукна авдр*). В числе подарков – не только чай, мускатный орех, борцоги, сливочное масло,

сладости, платки, но и костюмы или рубашки (т.е. одежда с воротником) для мужчин, отрезки ткани для женщин (достаточной длины для шитья платья с длинным рукавом) и, наконец, белые штаны для будущей свекрови, матери жениха, как женщине, произведшей на свет мужское потомство, продолжившей род мужа.

Извлечение из «сундука» белых штанов сопровождается радостными возгласами, шутками, смехом: предстоит знаковое действие, заключающееся в облачении матери жениха в ритуальный костюм, ее вошество на высокое место (в современных условиях стул) и танце.

Белый цвет культуре монголоязычных народов обладает высшей сакральностью. Он символизирует чистоту, непорочность, священность; белая пища – лучшая, сакральная, ею приносятся жертвоприношения духам и божествам.

С другой стороны, штаны вообще и брюки в том числе для женщин-калмычек до середины XX в. являлись исключительно признаком мужского пола (в женском наряде они являлись только нижней одеждой). Нормы этикета включали обязательное закрывание ног, рук, головы: при старших девушки и женщины не могли показаться без головного убора, обуви и – позже – носков. Существовала даже примета: появление женщины вне дома без головного убора вызывает дождь.

Представление о несоответствии брюк женской культуре сохранялось в 1980-е, в меньшей степени – в 1990-е годы: пожилые женщины рекомендовали своим невесткам и дочерям одевать лишь юбки и платья, так как в традиционной калмыцкой культуре ношение брюк женщинами порицалось. В этом свете само одевание штанов, тем более – широких, украшенных специфическими декоративными элементами, являлось частью смеховой культуры и смены позиций участников ритуального действия.

Тем не менее, штаны в качестве нижнего слоя одежды являлись обязательным элементом традиционного костюма калмычек, как и ряда других тюрко-монгольских народов. Так, в якутской культуре штаны являлись символом чистоты, и девушка, входя в дом мужа, звенела колокольчиком, пришитым к ним, над порогом.

Возгласы, сопровождающие танец свекрови, надевшей ритуальные белые штаны, нахваливают ее чрево, способность к деторождению, актом усиления благожеланий является одаривание женщины денежными подарками.

Крой данного ритуального предмета весьма прост: прямые штанины и ластовица, соединяющая их посередине; кулилка для вдевания пояса. Но штаны, приготовленные стороной невесты, имеют и особенности. Они должны быть очень широкими (чем больше, тем лучше) и длинными (доходить практически до груди). Ластовица, вшитая между штанинами, прямыми по крою, располагается довольно низко. В кулиску продевается пояс. Крой штанов определен их

символикой: чем штаны больше, тем счастливее, считается, будет семья, «полная богатства, полная детей». Учитывая тот факт, что точные размеры будущей свекрови представительницам стороны невесты неизвестны, штаны шьют чрезвычайно огромных размеров, в связи с чем и знаковая функция, и шуточный характер ритуала только углубляются. Широкий крой белых ритуальных штанов, очевидно, связан с «толщиной» чрева: широкие штанины и низко расположенная ластовица позволяют натянуть обрядовую одежду до груди, наполнить их «богатством».

В современном свадебном обряде порой белые ритуальные штаны имеют форму шароваров. Однако традиционный крой не предполагал сужения штанов книзу: свободный низ символизирует открытые к деторождению пути.

Пояс в ритуальных штанах может заканчиваться кистями, изготовленными из нитей, при этом последние должны отличаться цветом, характерным для родового клана жениха. Цветовая символика наряда связана с системой маркеров, восходящих к архаическому обществу и его родовому составу. Для изготовления кистей используются шерстяные нитки (в современных условиях – и иные, в том числе могут быть использованы нитки для вышивания мулине) цветов, соответствующих родовым знакам *өлгү*. В свадебном обряде в целом роль *өлгү* как маркеров рода очень велика. Каждая ритуальная поездка сопровождается привозом белого напитка (*цахан идэн*) в сосуде, на который повязаны ленты *өлгү* родового цвета. Обычно это две ленты, реже – три, иногда – четыре, разных цветов. Так, встречаются сочетания: белый/желтый, белый/синий, белый/голубой, белый/красный/синий, белый/зеленый/красный, и т.д. Практически у всех родов обязательно в *өлгү* присутствует белый цвет. В калмыцкой традиционной культуре цвет *өлгү* взаимосвязан с представлением о покровителях рода, а также (позднее явление) с ритуальной одеждой религиозных деятелей, осуществляющих контакт с этими покровителями. Так, божеством-покровителем всего народа считается Белый старец. Ритуальная одежда – накидка «оркимджи» или распахной халат белого цвета – а также «одежда» для его изображения и ленты, используемые в обряде его призвания – белые. Так же и белый цвет лент присутствует во всех сочетаниях *өлгү*. С божеством Бурхн Багши (Будда Шакьямуни) связывается желтый цвет. Известно, что у представителей кости цорос (цорос яста) Граббевской станицы божеством-покровителем считали Бурхн Багши, и цветами *өлгү* у этой группы калмыков были белый и желтый. С божеством Белая Тара связывается розовый, с божеством из разряда дхармапала (докшитов, или хранителей веры), очень популярным у калмыков, Очирвани – синий цвет, и т.д. На наш взгляд, с распространением буддизма и появлением представлений о божествах-покровителях из буддийского пантеона цвет *өлгү* во многом определил и выбор божества-покровителя. Изготовление ритуальной одежды для поклонения этим божествам предпола-

гает и изготовление «одежды» для изображения божества. В традиционном обществе раскрой ткани происходил с таким расчетом, что обрезков оставалось минимальное количество. Известен запрет на выбрасывание обрезков ткани, по форме длинных и узких, который, вероятно, связан с представлением о цвете *өлгү*, совпадающем с цветом ритуальной одежды для поклонения божеству-покровителю. Но происхождение *өлгү* как маркеров родов связано с более древней эпохой, чем проникновение буддизма. Этим объясняется несовпадение в ряде случаев состава божеств-покровителей и основных цветов *өлгү*. Так, у подавляющего большинства родов калмыков-торгутов цвет *өлгү* – белый и синий либо белый и голубой, что возможно объяснить либо большей степенью консолидации, либо общим происхождением. Последнее также связано и с наличием общего урана всех торгутов.

Таким образом, каждая родовая группа калмыцкого этноса имела свои знаки – *өлгү* – ленты или нити. Использование цветовых маркеров во время ритуалов имело глубокую символику и было связано также с цветоопределением покровителя конкретной родовой группы. Кисточки на белых штанах матери жениха также выполняют роль цветового маркера рода. Но декорирование кистями не является обязательным, и вероятно, эта традиция не связана с архаической формой белых штанов.

Другой особенностью белых ритуальных штанов является мех, пришитый впереди низко, почти на ластовице, и (не всегда) сзади, подобно хвостику. Кроме обычного наименования «белые штаны» (*цахан шалвр*), данный ритуальный костюм свекрови в свадебном обряде калмыков-дербетов могут называть и иначе – *туулан шалвр* («штаны зайца»).

В настоящее время все чаще украшения ограничиваются кистями. Но память об обязательном декорировании определенных мест мехом (либо пушным, либо овчиной, в нынешних вариантах – даже искусственным мехом) сохраняется. Цвет меха обычно темный, но может различаться: в современных ритуальных свадебных штанах используют порой и овчину более светлой окраски. Знаковым является пришиваемый с тыльной стороны штанов небольшой кусочек меха типа «хвостика». Семантика последнего элемента конструкции белых ритуальных штанов восходит к их наименованию: традиционные детали белых ритуальных штанов уточняют символику. *Туулан шалвр* означает дословно «штаны зайца», по некоторым сведениям, к ним могли пришивать и белый заячий мех. (Известно, что при смене меха к зиме более густой и длинный мех у зайцев наблюдается в нижней части тела, что определено соприкосновением нижней поверхности тела со снегом или промерзшей землей; волосы, покрывающие подошвы лап, также заметно отрастают зимой).

С чем же связано наименование ритуальных «заячьих» штанов (*туулан шалвр*), какова роль этого животного в культуре калмыков?

Заяц в культуре калмыков связан с детским циклом. Маленьким детям пришивали к воротнику одежды, чаще зимней, трубчатые кости зайца для защиты от несчастий. Трубчатые кости являлись особыми символами: трубчатую кость барана держали во время бракосочетания молодожены, эти же кости хранились в кибитках после жертвоприношений в качестве оберегов. По-видимому, с ними связывалось представление о потомстве, кости, продолжении отцовского рода. Исследователь культуры калмыков И. Бентковский писал о значении этой кости и войлочной подстилки, на которой совершался обряд бракосочетания: «Берцовая кость есть символ физической крепости, необходимой для размножения человеческого рода, так как активные органы расположены между берцовых костей. Обе эти вещи новобрачные хранят всю жизнь, как святыню» (Бентковский, 1869. С.161-162).

Расположение трубчатых костей именно на воротнике является симптоматичным, поскольку воротник в одежде является значимой частью, символическим средоточием субстанциональной сущности. Калмыцкая поговорка гласит: «У человека – старшие родственники, у шубы – воротник» (*Кун ахта, девл захта*). (Расположение наплечной одежды подолом вверх издревле у калмыков считалось дурной приметой, потому и вещи после стирки сушили обязательно воротником вверх – стараясь не менять положение человека и его костюма.) Наиболее тесное соприкосновение воротника с телом обеспечивало его символику как связующего звена между человеком и его одеждой, на которую распространялось представление как о продолжении человека. Семантика трубчатых костей, отмеченная И.Бентковским, также позволяет предположить в обычае их расположения на воротнике усматривать продуцирование схемы «родители-ребенок», с целью увеличения временного отрезка тесной взаимосвязи с ребенком и усиления охранных функций.

Магические свойства, по свидетельству У. Душана (Душан, 1976. С. 43), приписывались коленной чашечке зайца, в которой также, считалось, заключена его быстрота. Проглоченная целиком (причем зубы не должны дотронуться до нее), коленная чашечка должна была, по поверьям калмыков, проявиться на теле человека, приобретавшего вместе с ее появлением определенные качества – при появлении на лбу – ум, при появлении на кистях рук – богатство, при появлении на затылке – нищета, и т.д.). Хотя, с другой стороны, многие калмыки в пищу зайцев старались не употреблять, и сохранение подобных представлений взаимосвязано с «лесным» периодом в жизни этнических предков калмыков – ойратов, занимавшихся охотой, и почитанием зайца.

Среди калмыков-торгутов (для свадебного обряда которых не характерен танец свекрови в белых штанах) имеется субэтническое подразделение *тохан кециг* (часть предплечья животного, представлявшегося как заяц). Бытование

такового деления может служить свидетельством того, что в древности заяц мог представляться тотемным предком отдельных родов; можно предположить и ретроспективно наличие иных подразделений, обозначавшиеся как другие части локтя. Среди донских калмыков имела группа с примечательным названием *туула бө*, которое исследователи либо этимологизировали как «заяц-шаман», либо, произнося название «тулаба», понимали его значение как «много». Кроме того, у этнических групп калмыков-цаатанов и батуттов боевой клич («уран»), также служивший родовым маркером, звучал *туулан тоха* – «локоть зайца».

Для культур ряда других тюрко-монгольских народов также характерна взаимосвязь между образом зайца и деторождением. Так, у якутов изображение божества Айыһыт делали из шкуры белого зайца, вместо глаз пришивали бисер; божество, по поверьям, давало кут (душу, или по другой терминологии двойника) ребенка. Изображение хранили, и перед родами просили его на время у имеющих много детей. У шорцев изображение Май-иче (вариант имени Умай), доброго божества, ответственного за жизнь и здоровье младенца, изготавливалось в виде деревянных лука и стрелы, прикрепленных с кусочком заячьей шкурки к берестяной пластинке; изображение в качестве оберега прибивали к стене жилища, в котором появлялся ребенок. Именно древними традициями почитания зайца (а не только скотоводческими традициями) следует объяснять тот факт, что многие пожилые калмыки не едят мясо кролика и зайца.

Истоки почитания зайца, а также символика, связанная с его изображениями или костями в детском цикле, и семантика белых штанов *туулан шалвр* восходят к биологическим характеристикам представителей отряда зайцеобразных, и в первую очередь – отряда зайцев (прим. 1). Взаимосвязь образов зайчихи и матери культуре калмыков отражена в одной из этиологических легенд, разъясняющих происхождение черной полоски у зайцев на хвосте, умершая мать является девушке в образе зайца, чтобы поласкать ее, а дочь не узнает ее.

Свойства зайца, известные охотничьим народам, не могли не способствовать появлению воззрений о плодovitости животного, его особой заботе о потомстве. С другой стороны, представляется, что в традиционной охоте этнических предков калмыков – ойратов, населявших район Прибайкалья, значение зайца в качестве объекта было небольшим в силу несовершенства его меха в качестве пушнины и небольших размеров зверька. Косвенно об этом могут свидетельствовать бурятские материалы. «Главными объектами охоты были белка и соболь, остальные звери добывались охотниками попутно»; «В таежной и лесостепной зоне буряты добывали таких крупных зверей, как лось, изюбрь, медведь. Охотились также на кабана, косулю, кабаргу, промышленяли белку, соболя, горностая, хорька, выдру, рысь, барсука, на оз. Байкал ловили

нерпу» (Жамбалова, 1991. С. 23, 31). Но одновременно соболев, белка, горностаев, хорек и заяц в представлениях бурят назывались «табан хушуута» («пять почетных», или главных) и входили в число бурятских онгонов, а заяц, козуля, горностаев, белка и хорек считались участвовавшими в сотворении мира, и «онгон шандагата (заячий), необходимой принадлежностью которого была шкурка зайца-беляка, считался покровителем звероловства, а может быть, и войны у древних монголов» (Жамбалова, 1991. С. 123, 144).

Некоторые представления о зайце-беляке связаны с его ночным образом жизни (хотя зверек выходит нередко в начале весны задолго до захода солнца на кормежку): эта черта, возможно, послужила основой его взаимосвязи в архаических представлениях с лунарным культом. Так, этимологической калмыцкой легенде повествуется, что пятна на Луне – изображение зайца, появившееся в память о его самопожертвовании – добровольной сдаче голодному страннику на съедение (буддийский контекст в легенде отражен в том, что в теле зайца как будто находилась душа Будды Шакьямуни).

У бурят отмечено почитание зайца теми людьми, которые почитали своим тотемом орла. «Вероятно, и заяц был некогда связан с солярно-лунарным культом. На глубоком диахроническом срезе почитание зайца наблюдалось у киданей. Третьего числа третьей луны они проводили праздник «Восхождение на высоту», в этот день стреляли на скаку в зайца, вырезанного из дерева, а девятого числа девятой луны ели заячью печень, смешанную с сырым оленьим языком. На синхронном уровне примеры сакральности зайцев имеются у монголов и алтайцев. Монголы считали целебными печень, сердце и легкие зайца. Женщины, происходящие из алтайского рода пюрют, или бурют, не ели мясо зайца, не могли прикасаться к нему и называть его: при выходе замуж они привозили с собой в род мужа онгон зайца» (Жамбалова, 1991. С. 123).

В калмыцком свадебном обряде восхваления детородного чрева матери жениха с ее облачением в «заячий костюм» и танцами под благопожелания и одаривание совершается символический акт передачи детородных функций от свекрови невестке: чем штаны шире, чем они больше они будут развешиваться во время ритуального танца и символического «наполнения» их подарками, тем счастливее окажется новая семья, тем больше будет детей у невесты. Таким образом, акциональный код данного обряда включает символическую замену невесты в качестве неофита свекровью, которая передает свои функции молодой девушке.

Наличие обряда с использованием белых штанов у дербетов и его отсутствие у торгутов свидетельствует о различиях в культуре разных этнических групп (субэтносов) калмыков. Интересно, что подобный обряд характерен для культуры западных бурят. По данным Д.А. Николаевой, семантика белых шта-

нов, предназначенных для свекрови, заключается в представлениях, связанных с их символикой: согласно полевым материалам бурятской исследовательницы, штаны должны быть подобны двум белым дорогам, сходящимся под углом (устная информация Д.А. Николаевой, за что выражаю ей глубокую благодарность). В таком случае место схождения двух дорог символизирует как перекресток дорог место, где возможен контакт между разными мирами. Дорога также в этих представлениях выступает как символ жизни и рода.

Особенности кроя и наименования белых штанов в свадебном ритуале калмыков-дербетов, символика обрядовых действий свидетельствуют о древнейших корнях обычая ритуального танца в белых штанах, восходящих к эпохе родового строя и архаической обрядовой культуре

Примечание

1. Отдельные морфологические характеристики зайца – длинные задние ноги (до 20-30 процентов по скелету), стройное тело, несколько сжатое с боков, короткий хвост – в представлении древних могли послужить чертами, сближающими этого зверька с человеком. Способности к размножению (зайцы размножаются быстро, принося по три помета в год в средней полосе европейской части России, у зайцев-беляков в тайге юга Сибири большинство самок приносят два помета) были известны охотничьему населению таежной зоны, к которому относились и этнические предки калмыков. Заячихи являют пример самоотверженных матерей-самок: они держат выводок около себя, хотя уже с первого дня зайчата способны бегать; молоко их очень питательно, и через неделю потомство способно питаться травой; описаны случаи, когда самка, подобно птицам, пытается отвести от выводка человека, имитируя больную или раненую.

Литература

Бентковский И. Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. II. Издание Ставропольского губернского статистического комитета. Ставрополь, 1869. С. 141-167; 1870. Вы. III. С. 95-119.

Душан У.Д. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста, 1976. С. 5-88.

Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск: Наука, 1991.
