




Published in the Russian Federation  
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute  
for Humanities of the Russian Academy of Sciences)  
Has been issued as a journal since 2008  
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008  
Vol. 13, Is. 1, pp. 41–54, 2020  
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54  
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

## Сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков

Татьяна Исаевна Шараева<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)  
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-2242-5136. E-mail: [sharaevati@yandex.ru](mailto:sharaevati@yandex.ru)

© КалмНЦ РАН, 2020

© Шараева Т. И., 2020

**Аннотация.** *Введение.* В статье рассматривается сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков. *Цель* статьи — реконструировать сакральное пространство традиционного жилища калмыков и восстановить символическое значение отдельных зон в нем, а также сопоставить их с пространством современного дома. *Материалы и методы.* Основным источником для данной статьи послужили материалы исследователей традиционного быта калмыков И. А. Житецкого и П. И. Небольсина, в которых содержатся сведения как о традиционном жилище калмыков, их повседневном быте, так и о сакральных зонах внутри жилого помещения, различных ритуальных атрибутах. С целью изучения и реконструкции способов моделирования сакральных зон традиционного жилища калмыков были использованы материалы из работ исследователей традиционного быта калмыков, составленных в XIX–XX вв. В статье применяются описательный, синхронно-диахронный, сравнительно-сопоставительный методы, а также метод реконструкции. *Результаты.* Номадический образ жизни способствовал тому, что в представлениях кочевников их переносное жилище являлось уменьшенной копией модели мира, а все предметы в жилище были полисемантическими символами, что позволяло использовать их одновременно в двух сферах: сакральной и обыденно-практической. У калмыков при установлении традиционного кочевого жилища маркировались его внешние и внутренние границы посредством установления специальных шестов, вокруг которых поэтапно расширялось и упорядочивалось будущее жилое пространство. Отсутствие опорных столбов компенсировалось у калмыков ритуальными действиями возле шеста, расположенного в алтарной части жилища, и выделением двух зон по оси «северо-запад – юго-восток», маркировавших центры мужской и женской сторон, воссоздавая таким образом две вертикальные проекции подобно опорным столбам в жилищах тюрко-монгольских народов. Сакрализация внутреннего пространства жилища достигалась установлением и формированием предметов в алтарной части, в том числе ритуальным шестом с чашей для подношений, что позволяло воссоздавать значимые константные символы горы и дерева. Форма шеста, локализация, различные обрядовые действия возле него позволили высказать предположение о взаимосвязи

с символикой коновязи как полисемантического символа духовной и материальной культур тюрко-монгольских народов.

**Ключевые слова:** калмыки, традиционное жилище, сакральная зона, шест, культ предков, коновязь

**Благодарность.** Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное междисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»).

**Для цитирования:** Шараева Т. И. Сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 41–54. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54

UDC 39

## Sacred Code in the Space of Kalmyk Traditional Dwelling

Tatyana I. Sharaeva<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., Elista 358000, Russian Federation)  
Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

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

© KalmSC RAS, 2020

© Sharaeva T.I., 2020

**Abstract. Introduction.** The article discusses sacred codes in the space of Kalmyk traditional dwelling. **Goals.** The work aims to reconstruct the sacred space of Kalmyk traditional dwelling, restore symbolic meanings of its zones, and compare them to those of a modern home. **Materials and Methods.** The paper analyzes materials collected by I. A. Zhitetsky and P. I. Nebolsin who had explored Kalmyk traditional lifestyles. The mentioned texts describe both Kalmyk traditional dwellings, household activities, and respective sacred zones with various ritual attributes. The study employs descriptive, synchronous-diachronous, comparative methods, and that of reconstruction. **Results.** The nomadic way of life implied that the nomad's portable dwelling was viewed as a small world model, and all objects inside thus served as polysemantic symbols, which made it possible to use them in two contexts simultaneously — sacred and mundane (household) ones. When assembling a traditional nomadic yurt, the Kalmyks would mark its external and internal borders through installation of special poles central to the gradually expanding and well-ordered living space. The fact that Kalmyk yurts had no supporting pillars used to be compensated through ritual actions near the pole located in the altar part, and delineation of two zones along the northwest and southeast axes marking centers of the male and female sides respectively, thus replicating two vertical projections similar to supporting pillars in dwellings of other Turko-Mongols. Sacralization of the inner space was achieved through installation and forming of the altar; the latter included a ritual pole with an offering cup which replicated most significant (ancestral) constant symbols of mountain and tree. The shape of the pole, its localization, and various related ritual actions make it possible to suggest its symbolic tie to a hitching post as a polysemantic symbol of Turko-Mongolian spiritual and material cultures.

**Keywords:** Kalmyks, traditional dwelling, sacred zone, pole, ancestor worship, hitching post

**Acknowledgements:** The reported study was funded by government grant in the form of federal budget subsidy aimed to support scientific research directed by the Leading Scientist — project name 'From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Research of Peoples and Traditions of Cross-Border Regions — Migrations, Cross-Cultural Interactions and Worldviews'.

**For citation:** Sharaeva T. I. Sacred Code in the Space of Kalmyk Traditional Dwelling. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 41–54. (In Russ). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54



### Введение

У любого народа жилище является одним из древних компонентов его материальной культуры, отражающим его хозяйственно-культурный тип, образ жизни, климатические особенности региона расселения, традиционную картину мира.

Традиционное жилище калмыков, состоявшее из многосоставной деревянной основы и войлочных покрытий (*ишкэ гер* — букв. войлочный дом), было хорошо адаптировано к условиям кочевой жизни: удобное в сборе и при установке, легкое по весу для транспортировки, с предусмотренной вентиляцией и освещением. По своей форме оно относилось к ойратскому типу жилища, с которым предки современных калмыков — ойраты — пришли в степи Нижнего Поволжья в результате трансграничной миграции в XVII в. Его отличали несколько большие размеры, чем у жилищ других монголоязычных кочевников Центральной Азии [Лхагвасурэн 2013: 66], типичная коническая форма крыши, что являлось характерной особенностью у монгольских народов, обитавших в лесостепной зоне [Пюрвев 1975: 8], отсутствие опорных столбов, которое остается малоисследованной темой в калмыковедении. Несмотря на то, что традиционное жилище калмыков имеет характерные черты монгольского типа жилища, отсутствие опорных столбов сближает его с тюркским типом жилища, например казахов, киргизов, башкир. Основным отличием двух типов кочевых жилищ является форма купольных жердей: изогнутая в тюркской, прямая — в монгольской. Благодаря изогнутой форме жердей в жилище тюркского типа получается купольный свод, который позволяет не использовать опорные столбы. Вместе с тем в случаях ненастной и ветреной погоды в качестве дополнительной подпорки в нем использовали столб, один конец которого имел развилку, устанавливаемую в обруч дымохода по направлению против движения ветра. Сходный по форме *бахн* (калм. 'столб, колонна, опорная балка' [КРС 1977: 86]) упоминается в фольклоре у калмыков, особенно при описании бытовых сцен в сказках.

Традиционное кочевое жилище калмыков, как и у других тюрко-монгольских народов, обладало рядом функций: создавало комфорт для проживания в условиях кочевой жизни, обеспечивало защиту от природных стихий, являлось символической и магической моделью, через которую выстраивалась связь человека с вертикальным и горизонтальным членением окружающего мира. В архаических представлениях народов жилище также было связано с различными культами: огня, предков, земли, неба и т. д.

Представление кочевников о внутреннем пространстве кочевого жилища как об одомашненном, освоенном пространстве, противопоставленном неосвоенному внешнему, архетипично. Внутреннее убранство и расположение предметов в традиционном жилище у калмыков было взаимосвязано с традиционной картиной мира, социальным и гендерным делением.

В условиях кочевого быта внутреннее пространство жилища воспринималось трансляцией различных понятий о троичной системе вертикального и двоичной системы горизонтального членения пространства (верхний — средний — нижний; правый — левый; мужской — женский; западный — восточный; почетный — непочетный; верхний — нижний), регламентирующих жизньномада. Кроме того, все предметы в жилище должны были быть на своем месте, что с практической точки зрения облегчало ведение хозяйства и устройство быта: хозяйственные зоны располагались справа и слева от входа, выше по обеим сторонам были расположены спальные места, напротив двери в глубине — имущество хозяев в сундуках и семейный алтарь, в центре жилища — очаг, использовавшийся для приготовления пищи и обогрева внутреннего пространства. Поэтому переносное жилище калмыков-номадов можно охарактеризовать фразой: «Моя Вселенная всегда со мной».

Цель статьи — реконструировать сакральное пространство традиционного жилища калмыков и восстановить символическое значение отдельных зон в нем, а также

сопоставить их с пространством современного дома.

С конца XIX в. калмыки начали переходить на оседлый образ жизни и к 1940-м гг. XX в. традиционное войлочное жилище использовали в основном на сезонных пастбищах. Во второй половине XX в. в силу исторических событий в жизни этноса практика изготовления традиционного жилища и атрибутов его внутреннего убранства была утрачена. Вместе с тем современные калмыки продолжают сохранять этнические представления о пространстве традиционного жилища и символике некоторых предметов интерьера, проецируя их, хотя и в трансформированном виде, на пространство своих современных домов и квартир. Наиболее ярко это проявляется при оформлении алтарной, сакральной зоны.

#### Материалы и методы

Основным источником для данной статьи послужили материалы исследователей традиционного быта калмыков И. А. Житецкого и П. И. Небольсина, в которых содержатся сведения о сакральном ритуальном атрибуте в виде фигурного столбика небольших размеров, чаши для подношений и описание способов их совершения. С целью изучения, реконструкции и описания способов моделирования сакральных зон традиционного жилища калмыков были использованы материалы из работ исследователей традиционного быта калмыков, составленных в XIX–XX вв. [Львовский 1893; Бентковский 1869; Душан 1976; Эрдниев 1970]. Для сравнительно-сопоставительного анализа использовались исследования о традиционной картине мира тюрко-монгольских народов [Жуковская 2002; Галданова 1992; Содномпилова 2001]. В статье также применяется синхронно-диахронный метод.

#### Зонирование пространства кибитки

Круг в представлениях кочевых народов, по мнению исследователей, был и формообразующим началом пространства, и знаком статичности и покоя, поэтому «концентрическое оформление освоенного пространства в традиции монголоязычных народов обнаруживается в форме жилища, в организации поселения, хозяйственных территорий, в терминологическом обозначении кочевого маршрута, распределении пастбищ и пр.» [Пространство 2008: 259]. В кочевом жилище надо было двигаться

согласно движению солнца, что составляет большой внешний круг для всех присутствующих в нем, внутри которого образовывалось еще два круга движения — уже согласно гендерному делению пространства жилища — мужская и женская сторона. В отношении каждой из сторон существовали определенные представления, система ограничений и запретов.

Порог, очаг и алтарная часть также обуславливали выделение их в пространстве жилища как знаковых и контактных зон на основе связанных с ними представлений, отражения вертикального видения пространства в горизонтальной плоскости. Продвижение по горизонтальной оси «порог – очаг – алтарь» направлено на уменьшение всего негативного, поступающего извне. Эта ось была также связана с осью возраста: порог и околodверное пространство было месторасположением младшего поколения, по мере продвижения вглубь жилища возрастная категория увеличивалась, и представители старшего поколения располагались уже в сакральной зоне возле алтаря. «Расположение людей в жилище кочевников при проведении каких-либо значимых мероприятий, когда максимально проявляются все семантические категории традиционного мировоззрения, подчинено правилу: по обеим сторонам жилища находятся согласно гендерному делению, а в каждой линии сидящих — по нисходящей по возрасту и статусу, начиная от сакральной части» [Трансграничная культура 2016: 142].

В традиционном жилище калмыков сакральная зона, где располагался семейный алтарь, была расположена в глубине жилища в северо-западной его части напротив двери за очагом. Обозначение данной сакральной зоны производилось еще на стадии установки кибитки: «при устройстве кибитки внутри соблюдается такой порядок: когда кибитка совершенно установлена, то, прежде, чем начнут убирать ее внутри, утверждают снаружи кибитки, против того места, где внутри будет находиться „хобол“ (ящик с семейными божествами. — Т. III.) — „мани“, т. е. белый или желтый флаг на шесте, сделанный из бумажной или шелковой материи, на которой написаны молитвы ... В кибитку вносится, прежде всего, постель, потом „барун-баран“,



„зюн-баран“<sup>1</sup>, „табцэ“ и вся кухонная и прочая посуда. После упорядочения всех этих принадлежностей кибитки ставится таган и переносится в кибитку огонь, разведенный снаружи. После всего в кибитке устраивается „хобол“» [Житецкий 1893: 7].

Указание на данный способ обозначения будущей сакральной зоны содержится в материалах других исследователей традиционного быта калмыков: «не приступая к внутреннему убранству, хозяйка спешит приткнуть, снаружи кибитки, „мани“: так называется род флюгера, прикрепленного к древку. Мани делается из лоскута шелковой материи, а иногда и из бумажной ткани, на которой написаны таинственные молитвы. Затем хозяйка входит внутрь кибитки и за убранство ее принимается тем, что прибирает, прежде всего, постель, потом украшает место для бурханов и, в заключение, приводит в порядок собственную половину кибитки» [Небольсин 1852: 47].

Но, по данным Н. В. Львовского, шест с флажком могли установить «около дверей... дарцок (молитвенный флажок. — Т. III.) должен прогнать от кибитки всю нечистую силу... ставится для того, чтобы чрез него могли сойти на землю небожители» [Львовский 1893: 11]. Таким образом, сакрализация пространства кочевого жилища у калмыков начиналась с установки шеста, маркирующего месторасположение жилища, вокруг которого начиналось поэтапное расширение и упорядочивание будущего жилого пространства номада. Данный шест маркировал внешние границы традиционного кочевого жилища калмыков.

#### Алтарь в кибитке калмыков

Собственно алтарная часть в традиционном жилище у калмыков состояла из различных предметов, в числе которых были не только культовые предметы, но и все то, что составляло богатство семьи. Так, по данным И. А. Житецкого, влево (от человека, стоящего лицом к кибитке) от изголовья семейной кровати, располагавшегося прямо против входной двери, ставили «*таклын шире*» («жертвенный стол»), где помещается *хобол* «ящик с бурханами», который в большинстве кибиток привешивается к *термин толга* («головки стенных решеток». — Т. III.);

у богатых калмыков *хобол* устанавливается на заостренном возвышении из столиков и сундуков, покрытых ковром... у бедняков он ставится нередко и на близ стоящие сундуки с вещами. Впереди *хобола* часто стоит жертвенный столик с расставленными на нем металлическими сосудами, наполненными маслом, зерном, печеньем и проч. ... здесь же в некоторых кибитках втыкается в землю красный низенький шест с резьбой, заканчивающийся металлической чашечкой (*дееджин цёкцо*). Рядом с *хоболом* влево в кибитке помещается *барун-баран*, который складывается из ящиков и сундуков» [Житецкий 1893: 6].

В современных условиях калмыки чаще всего располагают алтарь в самой большой комнате, где собираются все члены семьи, либо у изголовья кровати в спальне хозяев дома. Это соответствует расположению алтаря в традиционном жилище — в северо-западной части жилища, недалеко от изголовья семейной кровати. К тому же внутреннее пространство традиционного жилища и было местом проживания всех членов семьи. Как отмечали исследователи, даже в начале перехода на оседлый образ жизни, когда «традиционный для калмыцкой кибитки порядок размещения домашних вещей часто нарушался», «только предметы буддийского культа неизменно размещались в глубине дома, у изголовья кровати хозяев» [Эрдниев 1970: 135]. Это указывает на то, что современные калмыки продолжают руководствоваться традиционными представлениями при выборе места для сакральной зоны в пространстве современного жилища.

Современный алтарь оформляется у калмыков по-разному, например, танки или фото с изображением божеств в рамках подвешиваются так, чтобы *нар үзх зөвтэ* (букв. должны «видеть солнце») — «лики были обращены на восток», а остальные предметы культа раскладывают на специальной полке. В их число входят лампада, подставки для благовоний, небольшие чаши для ритуальных подношений, четки, емкости с топленным маслом, коробочки для хранения фитилей для лампады и т. д.

Указание на существовавшую практику установления в традиционном жилище перед алтарем небольшого шеста с *дееджин*

<sup>1</sup> Понятия *барун баран* и *зун баран* поясняются ниже.

*цёкцо* ‘чашей для подношений’ есть только в работах двух исследователей традиционного быта калмыков — И. А. Житецкого и П. И. Небольсина. Если первый исследователь зафиксировал в конце XIX в. установление шеста «в некоторых кибитках», то второй исследователь, побывавший в Калмыцкой степи на несколько десятков лет раньше, указал на это как на данность и постоянную практику при установлении традиционного жилища и обустройства его интерьера: «Перед бурханным столиком втыкается в землю точеный или резной заостренный деревянный шест, на который надевается серебряная чашечка, из числа порожных, стоящих на бурханом столике. Это „дееджин-цёкцо“: сюда кладется или вливается та часть кушанья или питья, которая должна быть или первым кусом или первым глотком старшего в семье лица, при общей трапезе; но конина и опьяняющие напитки на жертву не приемлются» [Небольсин 1852: 40–41].

Подношение первинками пищи в традиционном быту калмыков оформляло начало любой трапезы: «по мнению калмыков, то, что налито или наложено в чашечку, идет на питание богам и предкам» [Душан 1976: 76]. Как отмечал П. А. Смирнов, несколько лет проживший среди калмыков в 1870-х гг., «у кочевников свято соблюдается следующий обычай: приготовив пищу, они не начнут разливать оныя по чашкам и подавать гостям дотоле, пока не принесут жертву бурхану. Для чего приготовленным кушаньем наполняют особую небольшую чашечку, называемую *деэджа*<sup>2</sup>. У бедных людей она бывает особо выточенная, деревянная с поддонком, а у богатых — серебряная. Первые, приготовивши кушанье, наполняют оным *деэджу* и ставят ее на сундуки или укладки, находящиеся в северо-западной стороне кибитки; вторые же в той же стороне втыкают в землю невысокий окрашенный столбик, на который *деэджа* надевается поддонком» [Смирнов 1999: 66].

В работе У. Д. Душана, составленной в начале XX в., небольшой шест с чашей для

<sup>2</sup> *Деэджа* похожа на точеные с поддонками чашечки, которыми дети ловят деревянные шары, бросая оные вверх. У богатых калмыков металлическое донышко *деэджи* надевается на особую подставку, воткнутую в землю, вроде кола, в аршин вышины [Смирнов 1999: 52].

подношений уже не указывается, несмотря на то, что практика совершения подношений первинками пищи для угощения божеств и душ предков сохранялась. Так, им отмечено, что «калмыки перед едой выбирали один кусок, который клался перед бурханами на столике в специально для этого сделанной чашечке или прямо на стол. Точно также, когда пили чай, сначала наливали в чашечку для ‘деджи’» [Душан 1976: 76]. Но автор также отметил, что «деджи» в представлениях калмыков — «это все то, что приобретают, покупают, едят, пьют или зарабатывают... „деджи“ ставился обычно во время праздников или какого-нибудь семейного торжества, или при переезде на новое место. „Деджи“ приносились и хурулам (*хурл* — буддийский храм. — Т. III.). Первое масло, полученное весной, первая порция арьи при первой перегонке тоже передавали хурулам... „Деджи“ приносились иногда и предкам. Такое „деджи“ тоже передавалось хурулам, ибо пожертвованное им равносильно получению умершим» [Душан 1976: 76]. В данном описании прослеживается изменение формы почитания предков в XIX – начале XX в. под влиянием буддизма у калмыков, который по мере усиления его позиций поглощал или трансформировал их древние культы, в данном случае — культ предков.

Современные калмыки на алтаре, помимо ритуальных предметов, продолжают ставить в специально выделенной чаше или тарелке *дееж* — подношение различными первинками пищи. Это могут быть и первые порции домашней еды, приготовленной в первой половине дня, и угощение в виде молочных продуктов, масла и сладостей, приносимых гостями согласно традиционному этикету. Продукты из *дееж* в виде сладостей, чая и мяса принято через некоторое время отдавать детям или самым младшим по возрасту в семье, что является продолжением существовавшей традиции; масло и молоко используется для приготовления пищи. *Дееж* в виде набора определенных продуктов (молоко, масло, пачка чая, сладости, мучные изделия *боорцг*) принято относить в хурул в качестве подношения для угощения душ предков; одной из форм угощения предков и божеств является доставление в хурул свежеприготовленного бараньего бульона и горячего чая, дополненных

сладостями и *боорцг*. Кроме того, ежедневно после проведения храмовой службы и чтения молитв мирянам в хуруле раздают сладости в качестве *дееж* — считается, что так передается благословение божеств и предков.

Вместе с тем только на свадьбах или похоронах в качестве подношения на домашний алтарь ставят и спиртное в бутылках. Первой порцией спиртного, используемого во время застолья, обязательно совершают своеобразное *цацл* ‘кропление’ как подношение: небольшую порцию отливают в маленький стакан и выплескивают в газовый или электрический духовой шкаф как символ семейного очага (замена очага в традиционном жилище), правый или левый верхний угол в помещении, где происходит застолье (таким образом до сих пор маркируется нахождение сакральной зоны в традиционном жилище). Вариантом может быть исполнение одной из форм подношения спиртным. Как считают сами калмыки, таким образом они чтут древнюю традицию угощения *ээж-аавин заян сажусн* ‘душ предков’ и почитания божества огня в семейном очаге.

Сакральная зона перед алтарем в традиционном кочевом жилище калмыков называлась *деед бий* (калм. *деед* — ‘1. верхний; красное, почетное место в доме; *уст.* место, где находятся бурханы; 2. высший; верховный’ [КРС 1977: 194]; *бий* — ‘1. тело, организм, личность, особа, персона, перен. здоровье, самочувствие; рост, телосложение; сторона’ [КРС 1977: 98]), в ней обычно располагали стариков, почетных гостей, священнослужителей и представителей знати.

Статус пожилых людей подчеркивался приглашением пройти в эту зону фразами: *деед бийд хартн, өөдэн хартн* (букв. ‘поднимитесь выше, вверх’), в которой отразилось представление о нахождении душ предков — выше, между небом и землей — и приближенности к ним стариков по традиционному исчислению возраста и переходу в статус предков по достижении 60-летнего возраста [Шараева 2017: 42]. Согласно своему статусу, старики руководили проведением различных обрядов, как и предки, воспринимались хранителями жизненной силы семьи и рода, которую могли передавать молодому поколению. Их благословение санкционировало членство в семье и роду.

Это хорошо прослеживается на материалах родильного цикла.

### Родильный и свадебный обряды

Интеграция ребенка в социум отца происходила через признание его старшими родственниками, а громкое произнесение ими имени ребенка для оповещения всех о появлении нового члена фиксировало его место в родственном социуме. Для этого мать с ребенком отправлялась в кибитку родителей мужа, при этом «она должна принести с собой три домбо калмыцкого чаю, три тавыка (блюда) боорцук, несколько бортого арзы и целого барана, сваренного со всем с головой, с ногами и с внутренностями» [Небольсин 1852: 86]. Это передается в кибитку заранее и должно быть расставлено перед большим бараном, перед тем как она войдет. Войдя в жилище родителей мужа, «перед большим бараном, между жертвенной чашечкой „дееджин цёкцо“ и рядом принесенных подарков, мать прислоняет зыбку к шесту, на котором поставлена жертвенная чашечка и, установив зыбку в отвесном положении, кладет перед бурханами три земные поклона» [Небольсин 1852: 86]. Один из старших родных отца ребенка, совершив троекратные поклоны, трижды громко произносил имя ребенка, которому к губам прикладывали кусок сердца жертвенного барана, принесенного матерью, таким образом как бы «вдыхая новую жизнь» в него.

В цикле родильной обрядности различные шесты играли большую роль, служа маркерами появления ребенка. Во время родов<sup>3</sup>, происходящий внутри жилища процесс обозначался выставлением белой палки возле двери, а при рождении мальчика белую длинную палку или шест выставляли в дымоход кибитки, надев предварительно шапку отца ребенка. У представителей аристократических семей появление ребенка маркировалось выставлением флага у порога жилища: «в случае рождения младенца мужского пола, у дверей кибитки князя выкидывался большой разноцветный флаг, в котором преобладал цвет желтый. Если рождалась дочь, то разноцветный флаг развевался у дверей княгини. В последнем случае в выкинутом флаге преоб-

<sup>3</sup> Ср.: в калмыцком языке термин *төр-лһн* обозначает ‘рождение, жизнь’, а в жилищах тюркских народов термином *төр* обозначается сакральная его часть.

ладал цвет красный» [Смирнов 1999: 62]. Таким образом, в родильной обрядности калмыков выставяемые длинные белые палки или шесты выступали атрибутом, посредством которого во внешнее пространство из жилища кочевника транслировалась информация о появлении нового члена родственного сообщества, при этом они были своеобразными «знаками», семантическая наполняемость которых была понятна всем адресатам, в том числе высшим силам. Вместе с тем интеграция нового члена в социум происходила непосредственно в жилом освоенном пространстве жилища в сакральной зоне, где располагали небольшой шест как символ предков и маркер сакрального центра.

Эти представления также хорошо прослеживаются на материалах традиционной свадебной обрядности у калмыков, оформлявших вступление нового члена в новый для него родственный коллектив. Как подчеркивали исследователи, обряд бракосочетания у калмыков «состоит из двух действий: в первом — принимает участие религия, во втором — абсолютно распоряжается обычай» [Бентковский 1869: 161]. Несмотря на то, что обряд бракосочетания проводил буддийский священнослужитель, большинство обрядов имело более древнюю основу, где важным было введение невесты под покровительство семейных божеств и покровителей, в том числе предков.

Главными атрибутами были *ширдык* ‘двойной войлочный коврик-подстилка’ и *шаһа чимгн* ‘берцовая кость’: «ширдык небольшой (3 аршина длины и 1½ аршина шириной)... непременно белого цвета, в два листа простеганный... белый цвет ширдыка означает невинность брачующихся, а два простеганные войлока знаменуют два существа, соединенные судьбой для одной цели... „Шага чимген“ — задняя баранья лопатка или берцовая кость. На ней должно быть оставлено немного вареного мяса. Берцовая кость есть символ физической крепости, необходимой для размножения человеческого рода, так как активные органы расположены между берцовых костей» [Бентковский 1869: 162]. Оба эти атрибута обряда бракосочетания супруги сохраняли в течение жизни: войлочная подстилка всегда находилась на супружеской постели, а берцовая кость хранилась как символ скрепления союза.

Описания собственно традиционного обряда бракосочетания у калмыков единичны и имеют незначительные различия. Обряд проводил священнослужитель, который, кроме чтения молитв, использовал берцовую кость следующим образом: молодых усаживали на двойную войлочную подстилку: невеста слева, жених — справа, перед ними устанавливали столик с божествами. В руках они держали *шаһа чимгн* ‘берцовую кость’ (за оба конца: жених левой рукой, а невеста — правой), обернутую белым платком, которым закрывали лицо невесте перед выводом ее из родительского дома. После чтения молитвы священнослужителем молодые совершали троекратный поклон, при этом не должны были выпускать кость из рук, поэтому приподнимали к лицу одну только руку: жених правую, а невеста — левую. Затем священнослужитель вводил молодых в жилище, держа за середину *шаһа чимгн* ‘берцовой кости’. Молодых усаживали на семейной постели: его в изголовье, ее — в ногах. После этого священнослужитель возлагал кость на „дееджин цёгцо“, и молодые снова совершали троекратные поклоны, но уже перед алтарем. После того, как гости заходили и занимали свои места в жилище, «гелюнг берет с жертвенной чашечки шага чимген, срезает с него все мясо и раздает жениху, невесте и их родителям» [Небольсин 1852: 74–75]. Сходное описание обряда бракосочетания представлено в работе И. В. Бентковского, с той лишь разницей, что кость молодые держали иначе: жених правой рукой, а невеста — левой; кость была обернута специальным платком; адресанты для поклонения в разных социальных группах отличались; невеста находилась с закрытым платком лицом до введения ее в жилище. Обряд бракосочетания завершался тем, что «гелюнг берет „шаһа чимген“, снимает с него платок... срезает до трех раз небольшие кусочки баранины и кладет пред бурханом на маленькую серебряную чашечку в роде солонки „такилын цекце“ (это значит жертвоприношение) и потом дает по такому кусочку в сообщение жертвы жениху, невесте, их родственникам и всем присутствующим, а „шаһа чимген“ кладет на место. Принятые кусочки съедаются, и каждый кладет по 3 земные поклона» [Бентковский 1869: 163].



Использование берцовой кости как основного атрибута в обряде бракосочетания обусловлено представлением о ней «как вместилище *сүльдэ*, выступает в качестве атрибута, моделирующего сакральный центр в ситуации нарушения границ сообщества — в свадебной обрядности» [Содномпилова 2008: 303], так как социальная жизнь кочевников постоянно соотносилась с мифологической картиной мира. По нашему мнению, обернутая белым платком берцовая кость выполняла репродуктивную функцию, и посредством нее моделировалось тело ребенка и испрашивание чадородия непосредственно у предков, на что указывает кратковременное возложение ее в чашу для подношений и последующее вкушение мяса с нее. Кроме того, можно предположить моделирование держащими между собой кость и поднимающими правую и левую руку женихом и невестой двух опорных столбов во время обряда бракосочетания как будущей «основы» семейного жилища. Как известно, у тюрко-монгольских народов, столб, стоящий на правой стороне жилища был *мужским*, а на левой — *женским*. При погребении умерших у тюрков на могилу женщины ставили столб как олицетворение женского начала, а на могилу мужчины — его пикунайдза [Галданова 1992: 22].

В калмыцкой традиции с мужской символикой отождествлялись стрела и острые предметы, которые могли выступать заместителями мужчины. У бурят стрелы выступали воплощением душ мужского пола, поэтому втыкание *туруушина* ‘обрядовой стрелы’ в столб жилища на свадьбе заключался в «символическом обрядовом побуждении материнского или отцовского предка обеспечить многодетность новой семье» [Содномпилова 2001: 58].

По мнению Н. Л. Жуковской в традиционном мировоззрении кочевников столб — это мировая ось, соединяющая верх и низ, проходящая через прошлое — настоящее — будущее пространственно-временного континуума [Жуковская 2002: 22]. В цикле родильной обрядности именно у божества огня семейного очага, расположенного между столбами в жилище, испрашивали чадородия.

Столбы как модель мировой оси в картине мира тюрко-монгольских кочевников соотносились с Мировым древом, осмыс-

лявшимся как медиатор между мирами. У калмыков для испрашивания душ детей практиковался и практикуется до настоящего времени обряд подношения одиноко стоящим деревьям, которые, по представлениям калмыков, произрастают на родовой территории и являются местом обитания различных духов местности.

### Календарная обрядность

В цикле календарной обрядности взаимосвязь символики дерева и алтарной части традиционного жилища проявлялась при проведении обрядов летнего праздника Урюс Сар: «на праздник Урүс-Сар вблизи *большого барана* ... утверждали большую ветвь зеленого дерева как эмблему отрадного благополучного лета. Дерево это в некоторых местах по ветвям обвивали чистой белой овчиной в знак желанья, чтобы умножалось улусное скотоводство и народ был благополучен... дерево переплетали разноцветными лентами и тесьмами во изъявление всеобщей радости» [Смирнов 1999: 40]. Можно предположить, что дерево устанавливали именно рядом с шестом для подношений, возле *барун баран*. При перекочевке на летние пастбища это дерево оставляли на том же месте не тронутым как символ освоенного, своего пространства.

В цикле традиционной календарной обрядности у калмыков совершались также подношения различным духам местности на курганах, холмах и каменных кучах. «На вершине самого высокого из них забивали палку, ставили вылепленное из теста изображение «белого старика» («цаган авга»), олицетворявшего «духа-хозяина местности» [Эрдниев 1970: 268]. В калмыцкой традиции Белый старец представлялся хозяином пространства, называемого «земля-вода», времени и *Жилин эзн* ‘хозяин года’, покровителем людей и животных, подателем жизненной основы, предком. Проводимые обряды жертвоприношения на курганах *ова* исследователи связывали с поклонением Белому старцу как хозяину всего пространства и покровителю всего народа: единый культ объединял разрозненные родовые культы покровителей — *хазрин эзн* ‘хозяев местности» [Бакаева 2009: 129].

По нашему мнению, в сакральной зоне возле алтаря в традиционном жилище воссоздавались значимые константные символы картины мира кочевников: гора, дере-

во, земля предков. Если символика дерева проявлялась в установленном небольшом шесте в алтарной части, то образ горы просматривается в *барун баран* — положенных друг на друга в форме пирамиды различных сундуков — «род кладовой и гардероба номадов» [Житецкий 1893: 6].

У калмыков считалось плохим предзнаменованием прислонение к «барун барану», что могло привести к его искривлению. «Неправильное положение его, якобы, поведет к тому, что все дела, предпринимаемые хозяином кибитки, никогда не будут правильными, и во всем будет недостаток» [Душан 1976: 11].

«В традиционной картине мира монгольских народов гора является полифункциональным и многозначным символом, тесно связанным с жизнью родового коллектива, семантическим центром родовой территории» [Пространство 2008: 52]. Согласно традиционному мировоззрению тюрко-монгольских народов, гора в вертикальной проекции воспринималась осью, обеспечивающей контакт между верхним и нижним мирами, что обусловило восприятие ее как порождающего центра и места захоронения одновременно.

У калмыков наименование «горы-храмнилицы» в алтарной части состояло из двух терминов: *барун* ('1. правый; 2. западный' [КРС 1977: 83]) и *баран* ('1. скарб, пожитки, имущество; 2. очертание, силуэт, видимость; 3. свита, сопровождающее лицо, спутник; 4. черный, темный, смуглый' [КРС 1977: 81]). Несмотря на такое конкретное обозначение, точное его местоположение в кибитке определялось северо-западной частью жилища. В противоположной от него стороне калмыки ставили *зун баран* (термин *зун* обозначает: '1. левый, 2. восточный' [КРС 1977: 259–260]), в котором хранили посуду и женскую одежду. По своей форме он повторял *барун баран*, но был меньше размером, над ним прикреплялось изображение божества, «почему в параллель большому барану и называется малым бараном» [Львовский 1893: 13]. К сожалению, нам пока не удалось выяснить, изображение какого божества располагалось в женской половине над *зун баран*. Можно только предположить, что это либо было изображение Зеленой Тары как покровительницы женщин, либо изображение божества-покровителя, определенного

согласно году рождения хозяйки дома.

Оба объекта — *барун баран* и *зун баран* — находились на оси «северо-запад — юго-восток». В пространственной картине мира калмыков «северо-запад» ассоциировался с миром предков, а «юго-восток» — с благоденствием, началом новой жизни. Можно высказать предположение, что в пространстве калмыцкого традиционного жилища оба эти объекта выступали маркерами центров мужской и женской сторон (мужчины постоянно располагались в северо-западной части жилища, где проводили досуг, вели беседы, встречали гостей, а женщины — в юго-восточной, где находилась кухонная утварь, запасы пищи и воды, ее личные вещи, различный хозяйственный инвентарь и т. д.), воссоздавая две вертикальные проекции картины мира, подобно опорным столбам в жилище тюрко-монгольских народов, маркирующим эти стороны-зоны.

Традиционное жилище калмыков всегда было ориентировано дверьми на юг, но во время проведения летнего праздника Урюс Сар кибитку переставляли входом на юго-восток [Бакаева, Сангаджиев 2005: 27]. Обрядовые действия, совершавшиеся калмыками во время этого летнего праздника, имели сходные черты с якутским праздником Ысыах [Романова 1994]: например, устанавливали молодое дерево, проводили коллективное угощение, различные спортивные состязания и скачки на лошадях и т. д. Обрядовые действия калмыцкого Урюс Сара и якутского Ысыаха были направлены на обращение к высшим божествам для испрашивания плодородия и богатства в мире людей, животных и растений. В канве обрядовых действий на празднике органично были переплетены символы различных культов — солярного, предков, пищи и т. д. Главными действующими лицами на этом празднике скотоводов были конюхи, которым отводилась основная обрядовая роль — совершение подношения молочной пищей. В калмыцкой традиции этот обряд проводился следующим образом: «один табунщик стоит у дверей вне кибитки и держит таз с жидкостью из масла и молока, а другой стоит внутри кибитки у порога и через отворенную дверь маленькой чашкой черпает у товарища жидкость и старается плеснуть так, чтобы она попала в цагрыки

верхнего отверстия (дымоход. — Т. Ш.) и орошила бы всю внутренность кибитки, а также водруженное в ней зеленое дерево» [Смирнов 1999: 41].

У якутов одним из главных атрибутов праздника была коновязь *сэргэ*. По мнению исследователей, именно «культ обожествления коня способствовал возникновению коновязных столбов — *сэргэ*, функционирующих как хозяйственные, так и ритуальные сооружения в культуре многих кочевых народов» [Дьяконова 2016: 88].

У бурят «*сэргэ* — коновязь и ритуальный столб, обладающий широким диапазоном значений сохранившихся фрагментарно архаичных мировоззренческих представлений. *Сэргэ* — это древо жизни; древо-тотем, прародитель, предок; дерево — воплощение *сүльдэ* (главы дома, шамана, воина); коновязь, атрибут, непосредственно связанный с лошадью — жизнеобеспечивающей основой кочевников Центральной Азии. *Сэргэ* как коновязь является маркером освоенной территории, означающим «моя земля»... символом гармонии вселенского ансамбля... отражением фаллического культа... недаром *сэргэ* на похоронных местах устанавливали лишь мужчинам, причем мужчинам, имеющим детей» [Обряды бурят 2002: 144]. В культурных традициях тюрко-монгольских народов, вертикально стоящая коновязь олицетворяла космическую коновязь — ось, стержень, кол — «золотую коновязь», «золотую мировую ось» (ср. калм.: *Алти насн* — букв. 'Золотой кол').

Локализация и резная форма шеста для подношений в традиционном калмыцком жилище позволяет предположить его взаимосвязь с коновязями алтайцев, бурят, якутов, монголов, хакасов, казахов и др. На это же указывает и существовавший запрет у калмыков подношения конины в «дееджин цёкцо» на шесте.

Изображение данного шеста представлено только в работе И. А. Житецкого: на шесте три горизонтальные выемки-шеи (средняя — не глубокая), почти плоский верх и заостренный низ. По сведениям П. И. Небольсина, шест имел заостренное навершие, «на который надевается серебряная чашечка... „дееджин-цёкцо“» [Небольсин 1852: 40–41]. По описаниям исследователей, шест выглядел следующим образом: четыре выступа, образующиеся за счет вер-

Рис. 35.



Жертв. подсвечник.

Жертвенный подсвечник

Фото из: [Житецкий 1893: рис. 35]

[Offering Lamp]

ха и выемок-шей, украшены выступающими орнаментальными рядами из овалов и поперечных прорезей. Центральная выемка-шея не глубокая, за счет этого центральная часть выглядит больше как цилиндр. Нижняя выемка-шея представляла собой усложненный вариант, где центральная часть имела небольшое утолщение, к которому снизу и сверху примыкали секторально-расположенные, композиционно схожие элементы в виде лепестков.

Как известно, на традиционных коновязях тюрко-монгольских народов, изготавливавшихся из различных пород деревьев, три выемки-шеи символизировали три мира — верхний, средний и нижний. Коновязи различались по видам (с окошком, с ручкой, с различным количеством фигурных делений). В функциональном отношении коновязи были полифункциональными предметами материальной и духовной культуры, обладавшими несколькими взаи-

модействующими между собой функциями, например, у бурят и якутов: 1) утилитарной (коновязи устанавливали по прямому назначению — для привязывания лошадей или крупнорогатого скота, сушки шкур); 2) сакральной (созданные для связи с богами, духами-покровителями и предками при исполнении обрядов); 3) мемориальной (исторически значимые *сэргэ*, созданные для меморизации тех или иных значимых событий или личностей). У якутов и бурят по обычаю возле каждого дома или во дворе устанавливали *сэргэ* как обязательное сооружение, олицетворявшее символ хозяина дома, семьи или рода, поэтому его старались сделать мощным и красивым. Главным отличием в традиции бытования коновязей у данных народов является количество установленных *сэргэ* [Слепцова 2019: 159]. У алтайцев коновязь называлась *чакы* (от алт. *чак* 'век'), поэтому имела до 12 фигурных делений, символизовавших 12-летний цикл летосчисления. Кроме того, указывала на общественный статус: «в старину у предводителей племен, главы рода была коновязь высотой 9–12 ступеней, у богатых людей — 6–7 ступеней, у человека среднего достатка — не менее 3–4 ступеней» [Мендешева 2008: 256].

Традиционная форма навершия коновязи была в виде округлого конуса, называлась *зула* 'свеча' [Обряды бурят 2002: 141], хотя и были варианты установления коновязи с плоским навершием или в виде тотемных птиц и животных. У калмыков термином *зул* (*зула*) обозначалось и продолжает обозначаться пламя горящей лампы и сама лампада, устанавливаемая на алтаре. Вместе с тем в цикле традиционной календарной обрядности калмыков наиболее наглядным отражением взаимосвязи коновязи с навершием в виде пламени может служить практика выставления лампад на деревянном ободе дымохода и на длинных шестах через дымоход традиционного жилища во время зимнего праздника *Зул*. Как отмечали исследователи, если «бедные калмыки высовывают в дымоход шесты, на которые устанавливают приготовленные из теста чашки с маслом с горящими фитилями», то «у богатых все кибитки точно облиты потоками света» [Небольсин 1852: 121], потому что на «деревянный кругверху кибитки, служащий дымовым отверстием, ставят несколько зажженных плашек,

которые горят до совершенного истощения масла» [Смирнов 1999: 26]. Таким образом, на празднике *Зул* само традиционное кочевое жилище калмыков «превращалось» в модель сакрального шеста/коновязи/центра освоенного пространства.

### Выводы

Номадический образ жизни способствовал тому, что в представлениях кочевников их переносное жилище являлось уменьшенной копией модели мира, которая «всегда была с ними». Все предметы в жилище были полисемантическими символами, что позволяло использовать их одновременно в двух сферах: сакральной и обыденно-практической.

У калмыков при установлении традиционного кочевого жилища маркировались его внешние и внутренние границы посредством установления специальных шестов, вокруг которых поэтапно расширялось и упорядочивалось будущее жилое пространство. Сакрализация внутреннего пространства жилища достигалась установлением и формированием предметов в алтарной части.

Отсутствие опорных столбов, отражающих как трехчастную картину мира, так и гендерное деление пространства жилища, компенсировалось у калмыков ритуальными действиями возле шеста, расположенного в алтарной части жилища. Вместе с тем выделение двух зон по оси «северо-запад – юго-восток» маркировало центры мужской и женской сторон, воссоздавая две вертикальные проекции картины мира, подобно опорным столбам в жилищах тюрко-монгольских народов.

Сакральная символика небольшого ритуального шеста с чашей для подношений была у калмыков взаимосвязана с культом предков и маркированием внутреннего жилого пространства, где воссоздавались значимые константные символы — гора и дерево как места поклонения. Кроме того, это было связано с испрашиванием чадородия и жизненного благополучия, что хорошо прослеживается в традиционных обрядах родильного и свадебного циклов у калмыков, в календарной обрядности.

Форма шеста, локализация, различные обрядовые действия возле него позволили высказать предположение о взаимосвязи с символикой коновязи как полисемантического символа духовной и материальной культур тюрко-монгольских народов.



## Литература

- Бакаева 2009 — Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.
- Бакаева, Сангаджиев 2005 — Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 194 с.
- Бентковский 1869 — Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. II. Ставрополь: Ставропольский статистический комитет, 1869. С. 147–167.
- Галданова 1992 — Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монгольских народов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 71–89.
- Душан 1976 — Душан У. Д. Обычаи и обряды в дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. I. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. С. 5–89.
- Дьяконова 2016 — Дьяконова С. А. Сэргэ как памятник архитектуры и искусства народа Саха // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусства. 2016. № 37-1. С. 86–93.
- Житецкий 1893 — Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 87 с.
- Жуковская 2002 — Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: Уч. пособие. М.: Вост. лит., 2002. 274 с.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь. М.: Наука, 1977. 764 с.
- Львовский 1893 — Львовский И. Происхождение и история калмыков Большедербетовского улуса // Ученые записки императорского Казанского университета. Казань, 1893. Кн. 6 (ноябрь – декабрь). С. 1–36.
- Лхагвасурэн 2013 — Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2013. 178 с.
- Мендешева 2008 — Мендешева В. М. Конь в традиционной культуре алтайцев // Народы и религии Евразии. 2008. № 2. С. 250–259.
- Небольсин 1852 — Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1852. 192 с.
- Обряды 2002 — Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002. 222 с.
- Пространство 2008 — Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Вост. лит., 2008. 341 с.
- Пюрвеев 1975 — Пюрвеев Д. Б. Архитектура Калмыкии. М.: Стройиздат, 1975. 190 с.
- Романова 1994 — Романова Е. Н. Якутский праздник «Ысыах»: истоки и представления. Новосибирск: Наука, 1994. 159 с.
- Слепцова 2019 — Слепцова А. А. Ритуальные столбы сэргэ у якутов и бурят: бытование и функции // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2019. № 1. С. 158–162.
- Смирнов 1999 — Смирнов П. А. Путевые записки по калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 248 с.
- Содномпилова 2001 — Содномпилова М. М. Функция опорных столбов юрты в свадебных обрядах бурят и монголов // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 5. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 52–59.
- Содномпилова 2008 — Содномпилова М. М. Зооморфный код в моделировании социокультурного пространства в традиции монгольских народов // Проблемы истории, филологии, культуры. 2008. № 20. С. 298–307.
- Трансграничная культура 2016 — Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. 456 с.
- Эрдниева 1970 — Эрдниева У. Э. Калмыки (конец XIX – начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 312 с.
- Шараева 2017 — Шараева Т. И. Этнические маркеры калмыков: исследование и материалы. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 288 с.

## References

- [Cross-Border Culture: Comparative Studies in 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.)
- [Rites in Buryat Traditional Culture]. Moscow: Vostochnaya Literatura. 2002. 222 p. (In Russ.)
- [Space in Mongolic Traditional Cultures]. Moscow: Vostochnaya Literatura. 2008. 341 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. [Sacred Codes of Kalmyk Culture]. Elista: Institute for Comprehensive Research of Arid Territories, 2009. 159 p. (In Russ.)

- Bakaeva E. P., Sangadzhiev Yu. I. [Culture of Dwelling: Ethnic Traditions and Contemporary Priorities of Kalmyks]. Elista: Dzhangar, 2005. 194 p. (In Russ.)
- Bentkovsky I. V. Kalmyk woman of Bolshederbetovsky District: physiological, religious, and social aspects. In: [Stavropol Governorate: Collected Statistical Reports]. Stavropol: Stavropol Statistical Committee, 1869. Vol. II. Pp. 147–167. (In Russ.)
- Dushan U. D. Pre-Revolutionary Kalmykia: customs and rites. In: [Ethnographic Collection]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1976. Vol. 1. Pp. 5–89. (In Russ.)
- Dyakonova S. A. Serge — the hitching post — as a monument of architecture and art of the Sakha ethnos. *Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts*. 2016. No. 37-1. Pp. 86–93. (In Russ.)
- Erdniev U. E. [Kalmyks, Late 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries: Historical and Ethnographic Essays]. Elista: Kalmyk Book Publ., 312 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Wedding rites of Turko-Mongols: semantics of archaic elements. In: [Mongolic Peoples: Traditional Rites]. Novosibirsk: Nauka, 1992. Pp. 71–89. (In Russ.)
- Lkhagvasuren I. [The Altai Uriankhai: Historical and Ethnographic Essays, Late 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2013. 178 p. (In Russ.)
- Lvovsky I. Kalmyks of Bolshederbetovsky District: origins and history. *Uchenye zapiski imperatorskogo Kazanskogo universiteta*. 1893. Vol. 6. (November – December). Pp. 1–36. (In Russ.)
- Mendesheva V. M. Horse in Altaian traditional culture. *Nations and Religions of Eurasia*. 2008. No. 2. Pp. 250–259. (In Russ.)
- Nebol'sin P. I. [Kalmyks of Khosheutovsky District: Sketches of Everyday Life]. St. Petersburg: K. Kray, 1852. 192 p. (In Russ.)
- Pyrveev D. B. [Architecture of Kalmykia]. Moscow: Stroyizdat, 1975. 190 p. (In Russ.)
- Romanova E. N. [Yakut Festival of Yhyakh: Origins and Folkways]. Novosibirsk: Nauka, 1994. 159 p. (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.)
- Sleptsova A. A. The Yakuts and Buryats' ritual serge poles: existence and functions. *Issues of Social-Economic Development of Siberia*. 2019. No. 1. Pp. 158–162. (In Russ.)
- Smirnov P. A. [Kalmyk Steppe of Astrakhan Governorate: Travel Notes]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1999. 248 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Buryat and Mongolian wedding rites: functions of supporting poles. In: [Central Asian Culture: Written Sources]. Vol. 5. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2001. Pp. 52–59. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Traditions of Mongolic peoples: zoomorphic code in modelling of sociocultural environment. *Journal of Historical, Philological and Cultural Studies*. 2008. No. 20. Pp. 298–307. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. [Astrakhan Kalmyks: Sketches of Everyday Life. Ethnographic Observations of 1884–1886]. Moscow: M. G. Volchaninov, 1893. 87 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [Nomads of Mongolia: Culture, Traditions, Symbols]. Coursebook. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 274 p. (In Russ.)

