

- Булатов А. О. Шаманско-магические практики у народов Дагестана в конце XIX–XX вв. Пушкино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2004. 144 с.
- Бурыкин А. А. Шаманы: те, кому служат духи. СПб.: Азбука-Классика; Петербург. востоковед., 2007. 287 с.
- Думанов Х. М., Периш А. И. Матриархат: новый взгляд на старую проблему // Вестник Российской академии наук. 2000. Т. 70. № 7. С. 621–627.
- Жуковская Н. Л. Шаманизм: Религия? Мировоззрение? Практика? // Наука и жизнь. 1998. № 8. С. 144–151.
- Михайлов Г. И. Актуальные проблемы изучения литературы монгольских народов // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974. С. 116–122.
- Михайлов Г. И. Некоторые замечания о словах боо и удган // Вестник института КНИИЯЛИ. № 12. Элиста, 1975. С. 92–96.
- Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
- Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.

УДК 392.12

ББК 63.5

ОБРЯДЫ ВКЛЮЧЕНИЯ РЕБЕНКА В СОЦИУМ ОТЦА НА ПЕРВОМ ГОДУ ЖИЗНИ

Т. И. Шараева

Появление ребенка, затем поэтапное его включение в жизнь социума оформляются в рамках традиционных представлений о возрастной периодизации, социальной иерархии, гендерной принадлежности и родственных отношений, «основанных на браке или кровном родстве, члены которой связаны общностью быта, взаимной помощью, моральной и правовой ответственностью» [Харчев 1976: 244]. По мнению В. В. Головина, «младенец — существо новое в этом мире: требуется введение его в „свое“ пространство и организация его пространства, построенного по принятым моделям» [Головин 2001: 32]. Для ребенка — это лишь начальный этап обрядов перехода в жизненный цикл.

Цель настоящей статьи заключается в рассмотрении обрядов включения ребенка в социум на первом году жизни у калмыков. Тематика социализации детей в калмыцком обществе недостаточно изучена, хотя отдельные ее аспекты нашли отражение в работах таких исследователей быта калмыков в XIX — начале XX в., как Б. Бергманн [1991], И. В. Бентковский [1869], И. А. Житецкий [1893], П. И. Небольсин [1852], Н. А. Нефедьев [1834], П. Смирнов [1999] и т. д. Этнографические материалы по детскому циклу, в том числе по социализации детей, встречаются в работах У. Д. Душана [1976], У. Э. Эрдниева [1970], Д. Д. Шалхакова [1982], В. П. Дарбаковой [1976], П. Э. Алексеевой [2002]. Ценными источниками по этнографии детства у калмыков являются работы Е. Э. Хабуновой [2005],

Э. У. Омакаевой [1998; 2010], С. З. Ользеевой [2003]. Однако в последних работах не указана последовательность этапов процесса социализации детей с момента рождения до достижения подросткового периода¹.

В прошлом ребенка «не причисляли» к числу людей до прохождения процедур социализации в соответствии с традиционной картиной мира (т. е. биологически он присутствует, но социально его еще нет). Они обычно проводились после отпадения пуповины и очистительного купания, окончательно снимавших с ребенка признаки внутриутробного развития как черты «инаковости», принадлежности к «природному» миру. При этом во время купания совершались действия, которые символически можно приравнять к тому, что тело ребенка словно «лепили» руками, «придавая человеческий облик» (см. также [Шантаев 2008]).

Очистительное купание проводили по-разному. Ребенка могла купать его мать со старшими женщинами семьи в *чуугин усн* — в воде с добавлением молока, благовоний и соли. Иногда отец ребенка отвозил *чуугин усн* в хурул для освящения. Если ребенка купали в простой воде, то в нее предварительно клали три черных камня, произнося вербальный заговор: «Пусть твой дух будет крепким, как эти камни» (см. также [Басангова 2008]). Символика этих камней аналогична символике очажных камней у монголов, воспринимающихся медиатора-

¹ Возрастные категории и их символика в традиционной культуре калмыков рассмотрены в работе Э. П. Бакаевой [Бакаева 2011].

ми мощи родной земли, семейного/родового благополучия новорожденному, так как «очаг — связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений» [Жуковская 1988: 18]. Необходимо отметить, что в фольклорных произведениях у калмыков черный камень, фиксирующий границы родовой территории, используется для перерезания пуповины новорожденного богатыря [Хабунова 2005: 123]. По данным информантов, в воду для купания ребенка могли также добавить соль или крепкую чайную заварку [ПМА: 1].

В настоящее время первое купание ребенка совершается дома в присутствии старших родных после выписки из родильного дома. Часто оно совмещает ритуальное купание и необходимую гигиеническую процедуру. По традиции в воду для купания могут добавить немного молока, горсть соли или чайную заварку. Обмыв этой водой ребенка, его моют уже с использованием различных гигиенических средств для купания новорожденных. Современные калмыки придают большое значение первому купанию ребенка в домашних условиях, что указывает на сохранение представлений об его очистительных функциях.

Следующим этапом в интеграции ребенка в социум близких родственников в традиционной обрядности было проведение обряда *герт орулһн* (букв. «ввод в дом») — первого посещения жилища родителей отца ребенка и поклонения семейным божествам. Для этого мать ребенка брала с собой «три домбо калмыцкого чаю, три тавыка боорцук... несколько бортого арзы и целого барана, сваренного со всем, с головой, с ногами и с внутренностями» [Небольсин 1852: 86]. После получения разрешения на вход в кибитку от родителей мужа женщина ставила «лубок»² с ребенком в вертикальном положении возле шеста (на котором ставилась жертвенная чашечка), установленного в алтарной части кибитки [Небольсин 1852: 86]. Поклонение семейным божествам совершалось совместно всеми членами семьи. Одним из главных моментов обрядовых действий было кормление ребенка вареным сердцем жертвенного барана, специально заколотого в тот же день. По завершении всех обрядовых действий мать с ребенком получали право свободного нахождения в родительской кибитке.

² Дощечка полуметровой длины и вогнутой формы.

Как известно, имя человека позволяет идентифицировать его в социуме. Оно отражает особенности культуры народа, а также имеет определенную символику. К примеру, традиционно выбор имени маркировал обстоятельства рождения или должен был «программировать» его дальнейшую жизнь. Так, девочку, рожденную в день, когда проходила свадьба, могли назвать Хюрюмтя (букв. «со свадьбой»), а мальчика, которому желали долгой жизни, — Ут Насн (букв. «долгий возраст»). У калмыков сохраняется право выбора имени ребенка старшими членами семьи, но родители могут выбрать имя и самостоятельно. В традиционной родильной обрядности имяназачение происходило по-разному: выбрать имя младенцу могли родители отца сразу после его рождения или во время проведения обряда приобщения; сам отец во время ритуального подношения *усн арз* при появлении первого молозива у матери ребенка; а также буддийский священнослужитель. По сведениям Т. Г. Борджановой (Басанговой), мальчику имя трижды произносили в правое ухо, а девочке — в левое [Борджанова 1999: 174].

В описаниях исследователей быта калмыков в XIX в. отмечалось, что калмыки «не ломают головы, когда приходится дать имя ребенку» [Бентковский 1869: 101], «немедленно выходят из кибитки, и первый предмет, какой встречается их глазам, служит названием для новорожденного» [Нефедьев 1834: 188]. Однако калмыцкая антропонимическая система носит весьма сложный характер. Имена, которыми нарекали детей священнослужители, были в основном тибетского и санскритского происхождения, а имена, выбранные членами семьи, чаще обозначали личные положительные качества или исторических персонажей. В антропонимической системе калмыков также особая роль отводилась именам-оберегам. Главной целью подобного наречения была защита ребенка от возможного вредоносного влияния, поэтому детей называли по названиям различных животных *Кермен* (белка), *Чон* (волк); словами или словосочетаниями, несущими негативную коннотацию, *Му Кёвюн* (плохой мальчик), *Со-кту* (пьяный), *Му Кююкен* (плохая девочка); именами, заимствованными из антропонимикона других народов — Ахмед, Иван (Яван). Если имя не оказывало охранного действия, его меняли на другое. По одним данным информантов, выбор имени, созвуч-

ного имени здравствующего родственника, был запрещен, поскольку считалось плохой приметой. По другим, нельзя было давать имена усопших родственников, особенно прямых предков [ПМА: 3; Бакаева, Гучинова 1992].

Согласно материалам исследования М. У. Монраева, происходящие в последнее время процессы в калмыцкой антропонимической системе характеризуются следующими особенностями: возрождением тибето-санскритских имен, снижением роли антропонимов, образованных от этнонимов и названий животных, разграничением мужских и женских антропонимов в результате столкновения двух антропонимических систем (калмыцкой и русской), значительным обновлением именника за счет русского языка и редким употреблением сложных имен [Монраев 1998: 81].

Если имя ребенка маркировало его в социуме, то колыбель определяла его пространственное местонахождение. В колыбель ребенка укладывали в месячном возрасте. До достижения данного возраста его содержали в «лубке» [Алексеева 2002: 102], имевшей три шнурка, фиксировавших лежащего в ней ребенка (ниже плеч, на пояс, у щиколоток), и пеленали «...довольно крепко, привязывая к доске» [Житецкий 1893: 27]. Информанты указали, что благодаря такому приспособлению женщины кормили ребенка практически в вертикальном положении [ПМА: 2]. Такой способ кормления описан П. Смирновым в записках о быте калмыков: «Расплававшегося ребенка мать обыкновенно берет на руки вместе с коробкою и, не развязывая оной, дает ему грудь, чем и успокаивает малютку» [Смирнов 1999: 77]. Во время перекочевки мать могла взять ребенка с собой в седло, пристегнуть к себе спереди поясом, закрыв его полкой верхней одежды [Алексеева 2002: 102]. Заботясь о гигиене ребенка, калмыки дополнительно подкладывали под него гигроскопическую подстилку из золы, завернутой в старое белье. Хорошим средством в качестве присыпки служили ковыль и полынь [Научный архив КИГИ РАН. Ф. 6. Оп. 2 Д. 335 Л. 7]. Их собирали, сушили, раскатывали скалкой, а потом прокаливали. В случае появления опрелостей пользовались присыпкой, изготовленной из спор грибов *теңгрин ки* (букв. «дыхание неба»), измельченных чаинок, которые оставались после распиливания чайного брикета или из перепревшего конского

навоза, пережатого и растертого в порошок [ПМА: 1; Шараева 2009а].

Колыбель *өлгә* у калмыков представляла собой короб прямоугольной формы, состоящий из рамок, скрепленных между собой распорками. В ножной его части устанавливалась поперечная дощечка с отверстием для мочеотводной трубки *цорһ*, а над головной — дуга, к которой подвешивали «...в виде игрушек, раковинки, тоненькие бараньи косточки и лоскут меха» [Небольсин 1852: 90]. У изголовья колыбели ставился треножник *цах* из трех тонких жердочек, с помощью которого колыбель накрывали тканью, чтобы защитить ребенка от мух и солнечных лучей. Перед укладыванием ребенка в колыбель ее окуривали благовониями (*арүслһн*). При этом колыбель не устанавливали «поперек входа» в жилище, т. е. в направлении Запад — Восток, изголовье должно было быть направленным на север. Если по какой-либо причине кровать оставалась пустой, то в нее клали острые предметы, например ножницы или нож. Налагался запрет на раскачивание пустой колыбели. Ее передавали из поколения в поколение, но если в семье часто умирали дети, то колыбель сжигали и изготавливали новую.

В настоящее время к выписке ребенка, если он первенец, родные покупают новую кровать. После установки окуривают благовониями или обводят вокруг горящими спичками, что связано с сохранением представлений об очистительных функциях огня. В дальнейшем кровать хранят дома для последующих детей либо могут временно передавать близким родственникам, у которых появился ребенок. Необходимо отметить, что сейчас сохраняются запреты на раскачивание пустой кровати, расположение ее в направлении «поперек двери», оставление ее пустой без острых предметов на время, когда в ней нет ребенка. Приведенные сведения указывают на сохранение традиционного отношения калмыков к детской кровати как колыбели.

В традиционной обрядности одним из основных этапов включения ребенка в родовое сообщество отца был праздник *мелләһн*. Родители, извещая заранее, приглашали «родственников, однохотонцев, соседей и устраивали большое угощение» [Эрдниев 1970: 203]. Гости приходили с подарками как для новорожденного, так и для его родителей, которых одаривали, например, мужским поясом, плеткой, отрезом ткани и

т. д. Самыми почетными гостями на празднике были повитуха и дядя по материнской линии *наһцх*. Угощение, подносимое повитухе, зависело от пола ребенка (крестец *ууц*, если мальчик, грудинка *өвцүн*, если девочка), ей также дарили подарки. На празднике по случаю рождения ребенка близкие родственники дарили ему молодняк скота *мал заах* (букв. «указать скот»), что должно было гарантировать в будущем вступление во взрослую жизнь со своим хозяйством. Новорожденному дарили также серебряные монеты и раковины каури, называвшиеся калмыками «змеиные головки» *моһан толһа*. Как отмечал И. А. Житецкий, калмыки «такие раковины „змеиные головки“ вплетали в волосы детям в качестве оберега» [Житецкий 1893: 27]. Обычно ребенку дарили серебряный рубль или 20 копеек серебром (согласно калмыцкому счету, 20 копеек соответствуют 70 «деньгам»), символизировавших возрастной рубеж в 70 лет, который считался у калмыков возрастом глубокой старости [Бакаева 2009]. Одаривание монетой «означало пожелание долгой жизни». Из серебряных монет делали амулеты, которые носили на шее или на кистях рук, поскольку серебро, по представлениям калмыков, обладает способностью охранять от нечистой силы [Шараева 2009б].

На празднестве *меллэлһн* близкие родственники дарили также детскую рубашку *бэрнэ* или отрез ткани белого цвета на ее пошив, привязав к одному из концов медную и серебряную монеты, как символы пожелания долгой жизни [Хабунова 2005: 35; Борджанова 1999: 181]. Как отмечал А. К. Байбурин, «надевание новой одежды есть универсальный символ получения нового статуса» [Байбурин 1993: 45], поэтому у калмыков одежду с воротом на ребенка надевали по достижении им месячного возраста, так как до этого срока он считался еще не вполне оформившимся человеком. Но у детской рубашки ворот больше был похож на имитацию, так как его делали из треугольного выреза для головы, который пришивали к спинке. К особенностям кроя детской рубашки также относились укороченные рукава и отсутствие застежек. Одаривание одеждой с воротом на *меллэлһн* символизировало покровительство членов семьи и рода на сакральном уровне.

В настоящее время родители с новорожденным первый раз посещают близких родственников (родителей отца ребенка)

либо сразу после выписки из родильного дома, либо, что бывает чаще, по достижении ребенком месячного возраста. Праздник по случаю рождения ребенка проводят сейчас по-разному, но стараются выдержать семидневный или месячный срок после выписки матери и ребенка из родильного дома. Приглашенные родственники, друзья, соседи обязательно приходят с подарками. По сохранившейся традиции, ребенку дарят одежду, игрушки, коляску или кроватку, так как у калмыков до сих пор не принято заблаговременно приобретать их. Если дарят бумажные деньги, то обязательно добавляют монеты, «белую и красную», любого достоинства, произнося благопожелания ребенку. В сельской местности частично сохранилась традиция дарения молодняка домашнего скота.

Таким образом, можно отметить, что в современных обрядах включения ребенка в социум отца сохраняется практика наделения его такими атрибутами нового статуса как имя, одежда (младенческая рубашка), имущество (подарки членов семьи и рода), жилище (колыбель) и хозяйство (молодняк домашнего скота), что связано с патрилинейным счетом родства у калмыков. Трансформационные процессы в них связаны с современными реалиями жизни социума. Сохраняются представления о возможности неблагоприятного воздействия предварительных приготовлений.

Полевые материалы автора

1. Окнеева Зинаида Павловна, 1936 г. р., ульдючин, осахн.
2. Гойдикова Джукля Натировна, 1920 г. р., баг цохур, тьякяхн, борлгуд.
3. Хейчиев Боова Найминович, 1932 г. р., дунд хурла, тутгн шемнр.

Литература и архивные источники

- Алексеева П. Э. Женщина-мать и ее роль в калмыцкой семье // Altaica VI: Сб. ст. и мат.-лов. М.: ИВ РАН, 2002. С. 101–108.
- Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
- Бакаева Э. П. Возрастные категории и символика в традиционной культуре калмыков // Взаимодействие культур народов Прикаспия: мат.-лы Регион. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения профессора У. Э. Эрдниева (17–18 февраля 2011 г.). Элиста: Изд-во КГУ, 2011. С. 39–42.
- Бакаева Э. П. 20 копеек — это 70 денег // Этнографическое обозрение. 2009. № 2. С. 13–16.
- Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Магия в обрядах родинного ритуала калмыков // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 89–100.
- Басангова (Борджанова) Т. Г. Вербальный компонент

- в детской обрядности калмыков // Научная мысль Кавказа. 2008. № 4. С. 54–59.
- Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальных отношениях // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Ставрополь, 1869. Вып. 3. С. 141–167.
- Бергманн Б. Воспитание детей у калмыков // Теегин герл. 1991. № 5. С. 24–35.
- Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 182 с.
- Головин В. В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях и народной культуре. М., 2001. С. 31–42.
- Дарбакова В. П. Старое и новое в семейной обрядности калмыков // Теегин герл. 1976. № 2. С. 31–35.
- Душан У. Д. Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста, 1976. Вып. 1. С. 5–89.
- Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 75 с.
- Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 196 с.
- Монраев М. У. Калмыцкие личные имена (семантика). Элиста: АПП «Джангар», 1998. 188 с.
- Научный архив КИГИ. Ф. 6. Оп. 2. Д. 335. Л. 7
- Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского хурула. СПб., 1852. 190 с.
- Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834. 286 с.
- Ользеева С. З. Калмыцкие обычаи и традиции. Элиста, 2003. 256 с.
- Омакаева Э. У. Магия и астрология в калмыцких обычаях и обрядах, связанных с рождением ребенка и первым годом его жизни // Altaica. М., 1998. Вып. 2. С. 101–106.
- Омакаева Э. У. Родильная обрядность у калмыков // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. Сер.: Народы и культуры. М., 2010. С. 229–249.
- Смирнов П. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 248 с.
- Хабунова Е. Э. Очаг (обряды и обрядовый фольклор жизненного цикла калмыков). Элиста: АПП «Джангар», 2005. 206 с.
- Харчев А. Г. Семья // Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Т. 23. М.: Совет. энцикл., 1976. 640 с.
- Шалхаков Д. Д. Семья и брак у калмыков (XIX — начало XX вв.). Историко-этнографическое исследование. Элиста: Калм. кн. из-во, 1982. 86 с.
- Шантаев Б. А. Родильные обряды и методы лечения детей в традиционной культуре калмыков // Молодежь в науке: проблемы, поиски, перспективы. Элиста, 2005. С. 117–153.
- Шараева Т. И. Детская медицина: иррациональные способы лечения детей у калмыков // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Оренбург, 2009а. С. 483–484.
- Шараева Т. И. Обереги в детском цикле у калмыков // Известия Алтайского государственного университета. Барнаул, 2009б. № 4/3 (64/3). С. 259–262.
- Шараева Т. И. Родильный обряд в традиционной культуре у калмыков // Россия и Центральная Азия: историко-культурное наследие и перспективы развития: мат-лы Междунар. научн. конф. Элиста, 2008. Ч. 2. С. 94–100.
- Эрдниев У. Э. Калмыки (конец XIX — начало XX вв.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 311 с.

УДК 572

ББК 60.7 (2Рос=Калм)

СТРУКТУРА СЕЛЬСКИХ ПОПУЛЯЦИЙ ИКРЯНИНСКОГО РАЙОНА АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ (по материалам полевых исследований 2008–2010 гг.)*

Н. В. Балинова

Одной из задач популяционно-генетических исследований является определение структуры генофонда, его дифференциации, степени родства тех или иных этносов, что позволяет объективно сформировать выборку для изучения популяций методами «маркерной» генетики. Кроме того, методы демографической генетики дают уникальную возможность прогнозирования дальнейших тенденций динамики развития генофондов населения, генетической и демографиче-

ской структуры будущих поколений [Курбатова, Победоносцева 2006].

На современном этапе развития генетических исследований необходимо учитывать влияние экологических и социально-экономических факторов на развитие популяционно-демографических тенденций в этногенетических процессах. В условиях европеизации и, шире, глобализации новое поколение постепенно утрачивает родо-племенную идентичность, что создает слож-

* Исследование выполнено по проекту «Ойратский мир: география расселения народов и топонимики» подпрограммы фундаментальных исследований Президиума РАН «Анализ и моделирование геополитических, социальных и экономических процессов в полиэтническом макрорегионе» Программы «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез» (2009–2011 гг.).