

MONGOLICA-XII

Сборник научных статей по монголоведению
Посвящается 130-летию со дня рождения Б. Я. Владимирцова (1884–1931)

Э. П. Бакаева

К вопросу о параллелях в обрядовой культуре дербетов Монголии и калмыков России (комментарий к дневнику Ц.-Д. Номинханова)¹

Статья посвящена анализу обычая почитания дербетами Монголии каменного изваяния древнетюркского времени, упоминаемого Ц.-Д. Номинхановым в его полевых материалах. Автор сопоставляет этот обычай с калмыцким обрядом поклонения перед ритуальным столбом из хвойного дерева на курганах — *ова*, где почитается божество *Цаһан аав* ('Белый старец'). В работе делается вывод о том, что каменные изваяния и деревянные «столбики» являются сакральными объектами, связанными с почитанием предков и обеспечением благополучия во время обрядовых праздников *Үрсийн надом* — у дербетов и *Үрс сар* — у калмыков.

Ключевые слова: дербеты Монголии, калмыки, записи Ц.-Д. Номинханова, обрядовая культура, каменные изваяния, *Надом*, праздник *Үрс сар*, почитание предков, тюркские и монгольские традиции.

В полевых записях участника полевой экспедиции в Западную Монголию Ц.-Д. Номинханова, опубликованных Институтом языка и литературы АН Монголии [Номинханов, 2008], зафиксированы уникальные сведения о культуре дербетов Монголии. Материалы датируются 1924—1926 гг., когда исследователь находился в длительной командировке в Монголии, где одновременно работал в Ученом комитете наук МНР: Ц.-Д. Номинханов — участник Монгольской народной революции — после возвращения на родину поступил в Ленинградский восточный институт им. А. С. Енукидзе, обучаясь в котором, был направлен для сбора полевых материалов в МНР. В полевом дневнике ученого, хранящемся в архиве Института языка и литературы АН Монголии, имеются данные по разнообразной тематике, в том числе записанные со слов информантов сведения о сакральных местах у дербетов, известных монастырях, а также о богатом письменном наследии на ойратской письменности. Так, по данным Ц.-Д. Номинханова, около монастыря *Дзаин-Курэ* находился монастырь *Галдн-дзу* с богатой библиотекой, в которой имелся тибетский буддийский канон *Ганджур* в 108 томах, записанный на ойратской письменности *тодо бичиг* ('ясное письмо'). Согласно устной традиции, *Ганджур* принадлежал Галдан Бошокту хану. Упоминается также камень, на двух сторонах которого имелись надписи на тибетском и ойратском языках. Ка-

мень этот располагался в двух днях верховой езды от кочевий кукунорских олетов, между Тибетом и Джунгарией, в местности, называвшейся *Унгин Откн Дамбллинг* [Номинханов, 2008. С. 209]. Данные факты свидетельствуют о ранней буддийской традиции ойратов.

Весьма примечательным является другой факт, отмеченный ученым по данным информантов: близ г. Улангома² в 20-х гг. XX в. дербеты почитали особое антропоморфное каменное изваяние, называвшееся *gomín sagan k'oš'a* (т. е. ойр., калм. *гомин цаһан көшэ*, монг. *гоомийн цагаан хөшөө*), над которым был установлен деревянный домик. Исследователь пишет, что изваянию поклоняются местные жители, а «в летнее время ламы его освящают, и в честь его происходят скачки» [Номинханов, 2008. С. 205—206].

Сведения о *цахан көшэ* в дневнике ученого довольно краткие. Упомянутый Ц.-Д. Номинхановым обряд вызывает особый интерес по двум причинам: во-первых, необходимо определить, что за каменное изваяние являлось объектом поклонения, во-вторых, каково содержание летнего обряда, бытует ли он в настоящее время среди дербетов Монголии.

Для выяснения ответа на первый вопрос нами во время полевой экспедиции в Монголию (2013) проводился опрос о сакральных местах дербетов и байтов Убсунурского аймака. Каменное изваяние, называемое местными жителями *цахан көшэ*, сохрани-

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 12-21-03003 «Буддийское наследие западно-монгольских народов: устные и письменные традиции (сравнительный аспект)».

² Город Улангом (основан в 1754 г.) — центр Убсунурского аймака Монголии, в котором большую часть населения составляют дербеты и байты.

лось до настоящего времени, оно находится недалеко от г. Улангома. Оно установлено лицом на северо-восток, на небольшом возвышении, перед изваянием лежат камни. Изваяние представляет собой поясную антропоморфную фигуру с широким удлинённым лицом, изображёнными на нем раскосыми глазами и длинным носом. Верхняя часть фигуры — в подтеках, что свидетельствует, скорее всего, о приносимых жертвоприношениях, в том числе молочной пищей, топленным маслом и т. п. Однако в наши дни в местности, где находится *цаган көшэ*, по свидетельству информантов, не проводят крупных общественных обрядов [ПМА: Гантулга, 2013].

В 2000 г. данный памятник был обследован Убсунурским отрядом российско-монгольской комплексной экспедиции СО РАН и АН Монголии совместно с Хакасским государственным университетом им. Н. Ф. Катанова, Институтом востоковедения РАН и Улангомским краеведческим музеем. В статье А. Ю. Борисенко, Ц. Бямбадоржа, Ю. С. Худякова отмечается: «На восточной окраине Улангома было обследовано древнетюркское каменное изваяние, получившее у местного населения название Цаган-Хушо. Изваяние изготовлено из массивного каменного монолита светло-серо-коричневого цвета, высотой — 1,3 м над поверхностью земли. Изображения выполнены низким барельефом. Выделена массивная голова, в округлой шапке с полосой оторочки с лицевой стороны и овальным назатыльником. Показаны соединенные на переносице брови, миндалевидные глаза, прямой нос, загибающиеся кверху усы, губы, уши с оттянутой мочкой, овал подбородка. Руки соединены ладонями на животе, в руках сосуд с широкой горловиной и ободком по тулову. Ладони рук на тулове сосуда с раздвинутыми пальцами. Изваяние явно перенесено с другого места и зарыто глубже, чем было установлено первоначально, так как часть рук и сосуда ниже уровня современной поверхности. Оно пользуется большим почитанием у местных жителей. На плечах у изваяния полоса голубой материи с лентами — хадак, шарф, преподносимый в подарок» [Борисенко, Бямбадорж, Худяков, 2000].

Со времени поселения дербетов в Северо-Западной Монголии в XVIII в. ставка князя — *вана* располагалась в местности Улангом близ озера *Увс*³, которое, по свидетельству Г. Н. Потанина, дербеты называли также *Ихэ-нор* ('большое озеро'), халха-монголы — *Субсэн-нор*, а хотоны — *Зор-кёль* ('большое'), урянхайцы — *Усна-хэль* или *Усва-хэль* [Потанин, 1881. I. С. 294].

Как отмечал Г. Н. Потанин [Потанин, 1881. I. С. 296], на равнине, с севера смыкающейся с озером *Увс* (Убса), а с трех сторон окруженной горами, располагалась ставка дербетского *вана*⁴. В конце XIX в.

в ставке проживали князь и его приближенные, здесь же располагался монастырь, в котором постоянно находились монахи. Монастырь располагался примерно в 60 верстах от озера *Увс* [Потанин, 1881. I. С. 296], в местности между двумя речками — *Хойту тэлин-гол* и *Улясутай*. Г. Н. Потанин писал: «К югу от монастыря не в дальнем расстоянии лежит совершенно уединенная масса скал; хотя монголы и говорили, что именно она-то и называется Улангом и что по ней получила название и резиденция *вана*, но это едва ли так», потому что монастырь дербеты называли Джиндымын, а под названием Улангом подразумевалось обширное урочище, окружающее монастырь [Потанин, 1881. I. С. 296]. Действительно, в монгольском языке слово *гоом* (*гом*) означает: «1) широкая долина с неясным рельефом окраины; довольно бесплодная степь; 2) песок, песчаник, пустошь, пустое поле» [БАРМС I]. О правоте Г. Н. Потанина свидетельствует также то, что каменное изваяние, называвшееся местными жителями *гомин көшэ*, располагалось не к югу, а к северо-западу от монастыря [Потанин, 1881. II. С. 74]; таким образом, наименование *гоом* относилось ко всей долине, а не только к скалам на юге от буддийского центра. Монастырь включал от 30 до 40 дворов, в центре его располагалась большая кумирня, в которой имелось 5 больших бронзовых статуй божеств. Кроме храма, в ставке князя имелось несколько глиняных домов, в том числе дом самого дербетского *вана*. Большинство населения в период, когда Улангом посетил Г. Н. Потанин, проживало в юртах и зимой откочевывало в горы, поэтому оживленно в ставке было только в теплое время года, когда «народ являлся на пашни», окружавшие селение со всех сторон: земледелием занимались и дербеты, и хотоны [Потанин, 1881. I. С. 297].

Таким образом, основная масса населения перекочевывала в окрестности Улангома с началом периода сельскохозяйственных работ. В это время кочевой монастырь дербетского князя *вана*, зимой располагавшийся у р. Кобдо, прикочевывал к стационарному монастырю в Улангоме [Потанин, 1881. II. С. 78], и оба монастыря аймака дербетского *вана* оказывались рядом. Именно в это время, с началом летнего периода, в окрестностях ставки князя проводился завершившийся скачками обряд, который упоминается в полевых записях Ц.-Д. Номинханова [Номинханов, 2008]. Можно заключить, что общественный обряд, в котором участвовали ламы, был довольно значимым, так как все хошунное монашество собиралось в одном месте.

Цаган көшэ, сохранившееся до настоящего времени, представляет собой антропоморфное изваяние. Слово *хөшөө* в монгольском языке имеет значение 'памятник'; *чулуун хөшөө* — 'каменный памятник, каменная баба'; *хөшөө чулуу* — 'надгробный камень, надгробный памятник, надгробие; каменная баба' [БАРМС IV; МРС, 1957. С. 557]. Г. Н. Потанин при освещении результатов своей экспедиции в Северо-Западную Монголию уделяет внимание каменным

³ Монгольское название, в русскоязычной литературе так же называется Убсу-Нур, ранее встречалось название Убса.

⁴ В а н — титул князя. Все дербеты составляли 2 хошуна, владельцами которых являлись хан и князь — *ван*, второй хошун располагался восточнее первого.

изваяниям, которые, по его свидетельству, «монголы называют кишачило» [Потанин, 1881, II. С. 64] (т. е. *чолун көшэ*, на монг. яз. *хөшөө* — ‘памятник’, *чулун* — ‘камень’); они расположены как группами, так и по одному [Потанин, 1881, II. С. 64]. Г. Н. Потанин описал десять каменных «кишачило», особенности их расположения, а также упомянул о других пяти, о которых он слышал от местных жителей. Среди них — каменное изваяние «к северо-западу от монастыря Улангом, с лицом и шапкой на голове; по распоряжению дюрбютского⁵ вана над ним построен деревянный сруб» [Потанин, 1881, II. С. 74]. Данный факт также можно считать свидетельством того, что каменному изваянию близ Улангома дербеты и в XIX в. придавали важное значение: древний каменный памятник они выбрали в качестве объекта поклонения.

В 2011—2012 гг. совместная российско-монгольская экспедиция проводила сплошную фиксацию археологических и этнографических объектов по определенному маршруту в Убсунурском аймаке Монголии. Перечисляя сведения об изваяниях, попавших в поле зрения экспедиции, ученые отмечают, что на северной окраине г. Улангом ими «осмотрена каменная баба, известная под названием „Цагаан Хушээ“ (‘Белый памятник’). Объект имеет координаты с. ш. 50°00′554″, в. д. 92°02′772″. Высота над уровнем моря 991 м. Статуя установлена лицом на СВ, на небольшом возвышении в ровном поле. Перед фигурой наброска камней. На шею фигуры повязаны ходаги⁶, у основания размещены деньги и современные игрушки в виде лошадок» [Кимеев, Терентьев и др., 2012. С. 48]. Членами экспедиции отмечено, что почти все из упоминаемых ими в книге каменных изваяний используются населением Убсунурского аймака в современных обрядах. «Это хорошо видно не только по следам жирных пятен от „кормления“ на головах каменных фигур, но и по приношениям в виде повязанных на шею и пояс статуй ходагов, чаш с напитками, денег и т. п. Традиция устанавливает круг специальных поводов обращения к определенным статуям. Например, подношения к Цагаан хошоо⁷ могут приурочиваться к празднованию Цагаан сар» [Кимеев, Терентьев и др., 2012. С. 51].

Вероятно, трансформация традиции, произошедшая в XX в., привела к тому, что общественные обряды у *цаган көшэ* близ г. Улангома ныне сводятся к принесению жертвоприношений; изменилось и время их проведения. Ц.-Д. Номинханов указывал, что ламы проводили «освящение» (вероятно изваяния), и в это время проходили скачки. Из информации, приводимой в записях ученого, не вполне ясно, каковым являлось содержание летнего обряда. Однако известно, что скачки являются одной из составляющих праздника Надом.

Результативным может явиться привлечение сравнительных материалов по обрядности родственных народов.

В культуре калмыков в начале летнего периода проводился обрядовый комплекс, включавший общественные ритуалы и проведение скачек, борьбы, стрельбы из лука. Праздник начала лета *Үрс сар*, отмечавшийся калмыками в первом летнем месяце, происхождением связан с древней центральноазиатской традицией. Необходимо отметить, что в целом в калмыцкой культуре сохранилось немало древних компонентов, порой утраченных в культуре родственных калмыкам ойратов, испытавших влияние близких им других монгольских народов, а также значительное влияние буддийской культуры. Во время праздника *Үрс сар* в течение двух дней — в день полнолуния (15-го числа) и день нисхождения на землю божества *Цаган аав*, называвшегося также *Цаган авһ* (Белый старец, 16-го числа), — у калмыков проводились обряды, завершавшиеся народными играми. В первый день в буддийских храмах проводились молебствия, после которых духовенство освящало стадо лошадей, кропя кобылиц смесью молока и топленого масла. После этого калмыки, выйдя из своих кибиток, обращались с молитвами к солнцу, кропили «белой пищей» по четырем сторонам света. Главные обряды происходили в кибитках владельцев, устанавливаемых перед праздником вокруг молодого деревца, которое оборачивали овчиной. Празднование этого дня завершалось посещением кибиток владельцев с вручением подарков, скачками, заарканыванием лошадей, борьбой и другими играми [Небольсин, 1852. С. 122—125]. Во второй день проводились жертвоприношения на курганах *ова* (*ова тэклһн*), где поклонялись божеству — хозяину земли и воды — *Һазр-усна Цаган аав*, который почитается также и как божество-покровитель всех калмыков, хозяин года.

В настоящее время в период наступления *Үрс сар* в Калмыкии повсеместно проводят обряды поклонения земле и воде, духам местности на возвышенностях, называемых *ова* (являющихся типологической параллелью западномонгольским *овоо* — возвышенностям в виде кучи камней или сооружений из веток), так как в условиях степной зоны устройство «классического» ойратского типа *овоо* — из камней или веток деревьев — стало нецелесообразным ввиду отсутствия материалов. В Астраханской же области среди калмыков, проживающих относительно изолированно, и поныне сохраняется в локальном варианте обряд поклонения на курганах *ова*, на которых установлены столбики высотой от метра до полутора. Еще 10—20 лет назад на такие столбики устанавливали пук из камыша или чакана, который обматывали тканью, чтобы получилось подобие головы [Викторин, 2007; ПМА: Сергеев, 2007]⁸. В настоящее время «голову» обозначают, завязав на столбике женский платок традиционным способом

⁵ Т. е. дербетского.

⁶ Так в источнике. Речь идет о ритуальных хадаках.

⁷ В источнике использованы два варианта написания названия памятника: Цагаан Хушээ и Цагаан хошоо.

(словно завязав на затылке узел); как и прежде, у основания столбика устанавливают вылепленное из теста изображение антропоморфной фигуры, называемой *Цахан авһ* или *Цахан аав*⁹ (в литературе закрепилось название «Белый старец») [ПМА 2007].

Внешний вид «столбиков», изготовленных¹⁰ из хвойных деревьев, с моделью «головы» на конце, имеет отдаленное сходство с каменными изваяниями, являющимися объектами поклонения у ойратов Монголии (ср. рис. 1—3).



Рис. 1. Ритуал поклонения земле и воде на кургане. Село Восточное Икрянинского района Астраханской области. 2007 г. Фото автора

Однако при возможном сопоставлении объектов, являвшихся центрами поклонения в период *Үрс сар* у калмыков и летнего Надома у ойратов, необходимо определить их семантику.

Несмотря на утверждение В. М. Викторина о том, что среди калмыков Калмыкии обряды, подобные наблюдавшемуся им в с. Восточное в 1986 г. и включавшие установку «столбиков», не совершались [Викторин, 1989], мы обнаруживаем упоминание о подобных обрядах в обобщающей работе У. Э. Эрд-

ниева [Эрдниев, 1970]. Калмыцкий ученый со ссылкой на К. Костенкова отмечал, что калмыки обожествляли гору Богдо, на вершине которой сооружали кучу камней. А «в степи, где нет открытых гор и сколько-нибудь заметных холмов, этот обряд проводился как «Ова тыхе» — поклонение духам местности — на вершине насыпных холмов, каменных куч и курганов, которыми столь богата калмыцкая степь. Многие мужчины выезжали к степным курганам, обычно расположенным на возвышенно-

⁸ Во время обряда происходит поклонение в двух ритуальных центрах: на кургане *ова* — поклонение *Цахан аав* у ритуального «столбика» и «жертвоприношение земле»; в низине: а) действия по ритуальному закланию животного; б) коллективная трапеза и сожжение на особом костре костей животного, расположенных в анатомическом порядке («жертвоприношение огню», символика которого связана с обеспечением приумножения и животных, и рода, проводящего данное жертвоприношение); в) жертвоприношение воде.

⁹ Калм. *аав* — отец, дед; *авһ* — дядя по отцовской линии [КРС, 1977. С. 17, 21].

¹⁰ В настоящее время установка подобного столбика производится верующими, приобретающими для этой цели на рынке отрезок ствола хвойного дерева длиной не более 1,5 м.

сти. На вершине самого высокого из них забивали палку, ставили вылепленное из теста изображение «белого старика», олицетворявшее «духа-хозяина»

местности. В совершении этого древнего обряда участвовало и ламаистское духовенство...» [Эрдниев, 1970. С. 268] (см. рис. 4).



Рис. 2. Поклонение на кургане сакральному центру в виде столбика с имитацией головы наверху, украшенного тканью и обвязанного шерстяными плетеными шнурами *зег*. Село Восточное Икрянинского района Астраханской области. Из архива семьи Сергеевых

Таким образом, у калмыков образ *Цаһан аав* (*авһ*) как хозяина местности, изображение которого устанавливалось рядом с ритуальным столбиком, связывался с последним как неким символом, обозначавшим центр сакральной территории. Божество почиталось и как покровитель калмыков, дарующий им годы жизни.

Дербеты Монголии в хошуне Далай-хана также отмечали праздник *Үрсийн наадам*¹, который, по мнению Ц. Аюуш, имеет общие истоки с халхаским обычаем *Гуүний урс гаргах* и связан со скотоводческими традициями [Аюуш, 2012. С. 90]. Дербеты Далай-хана проводили этот Надом около *Живэртийн* (*Төгсбуянт*) монастыря и в ставке хана; ойраты хошуна Зорикту хана проводили это празднество к юго-западу от улангомского монастыря у горы *Чандмань уул* или у горы *Улан уул* [Аюуш, 2012. С. 90]. Что касается религиозной составляющей, то во время *Үрсийн наадам* проводились жертвоприно-

шения на горах и *овоо*: в хошуне Далай-хана — у горы *Баянхайрхан*, в хошуне Зорикту хана — у *Чандмань уул*, т. е. близ Улангома [Аюуш, 2012. С. 91]. Ц. Аюуш отмечает, что во время праздника особенно важным был обычай принесения подношений «белыми» (т. е. молочными), священными продуктами, что отличало *Үрсийн наадам* от других обрядов с жертвоприношениями. Борцов и лошадей готовили за месяц до наступления праздника: мужчины должны были употреблять в пищу баранину и пить черный чай, придерживаться режима воздержания; лошадей, которых готовили к скачкам, пускали нагуливать вес. В этот период также готовили кумыс, которым затем совершали подношения духам и который употребляли во время праздника. По свидетельству очевидцев, в хошуне Зорикту хана стада пригоняли к округе Улангома, где соединяли по видам животных. Во время празднества подношения «белой» пищей совершались в четыре стороны от установленных майханов и юрт. Особое значение придавалось борьбе, борцов собирали по всем сомонам, при этом на главной площади должна была

¹ Монг. слово *наадам* в русскоязычной литературе обычно передается как «надом».

пройти процессия, которую возглавляли нойоны и чиновники, а среди участников первое место отводилось представителям сомона Тугтан, так как в нем проживали выходцы из рода тугтун (традиция приписывает им происхождение, связанное со знаменосцами) [Аюуш, 2012. С. 90—92].



Рис. 3. Цаган көшэ в Улан үзүртү баге Наранбулаг сомона Убсунурского аймака Монголии. Фото автора

Исходя из этих сведений о праздновании *Үрсийн наадам*, можно сделать вывод о том, что сведения Ц.-Д. Номинханова о скачках у *цаһан көшэ* относятся к дербетской традиции проводить «три игрища мужей» (скачки, стрельба из лука, борьба) в окрестностях горы *Чандмань уул*, при этом, как отмечалось ранее, окрестности наполнялись прикочевавшим населением, собиралось вместе и монашество двух монастырей. Содержание праздника и его название у калмыков и дербетов Монголии свидетельствует о едином происхождении традиции.

Выбор дербетами Монголии в качестве объекта почитания во время праздника *Үрс* каменного изваяния *цаһан көшэ* обусловлен традицией, о которой упоминает Ц.-Д. Номинханов: «Над ним (каменным изваянием. — Э. Б.) уланкомцами сделан деревянный домик и почитается последними. Ставится око-

ло изображения иногда свечка *zul*²» [Номинханов, 2008. С. 205].

Дербеты расселились на территории нынешнего Убсунурского аймака в XVIII в. Использование ойратским населением в качестве одного из наиболее почитаемых объектов каменного изваяния вынуждает обратиться к вопросам о его первоначальном назначении, датировке, а также об определении этнокультурной традиции.

Цагаан хөшөө (калм., ойр. *цаган көшэ*) относится к каменным изваяниям тюркского времени, о семантике которых в научной литературе высказывались две основные точки зрения. Согласно первой точке зрения, антропоморфные изваяния создавали в честь умерших предков, они были связаны с поминальной тризной³. Преобладает мнение, что они ставились не на могиле, а при отдельно сооружавшихся во время поминок особых жертвенно-поминальных сооружениях. Л. А. Евтюхова, суммируя данные о погребальном обряде орхонских тюрок, предположила, что каменные изваяния подразделяются на две группы: изображения самого умершего, его близких и изваяния или просто камни, обозначающие сраженных врагов покойного. При этом огороженные площадки в пределах оградки являлись местом поминальных жертв, своеобразными алтарями, поскольку в центре площадки обычно находилась круглая яма, в которой обнаруживали крупные камни, пересыпанные землёй с углями и золой, кости жертвенных животных, а иногда в дно ямы был вбит деревянный кол диаметром до 30 см [Евтюхова, 1952]. Л. Р. Кызласов высказал мнение, что «каменное изображение умершего у древних тюрок предназначалось для замены погребенного на его поминках, т. е. быть „вместилищем“ одной из душ умершего, которая принимала участие в поминальном пиршестве» [Кызласов, 1964]. Ученый также отметил, что «даже в период Юань монголы, по сообщению Рашид ад Дина, имели изображения покойных предков и жгли перед ними „постоянно фимиам и благовония“». Однако нет сообщения, что монголы когда-либо изготавливали каменные фигуры или статуи⁴ [Кызласов, 1964]. Согласно второй точке зрения⁴, каменные изваяния изображают побежденных и умерщвленных врагов, и их установка связана с представлениями о возможном перерождении [Грач, 1961]. А. Д. Грач, обосновывая свое мнение, привлекал к анализу археологические и этнографические данные, оригинальная

² Зул — лампада.

³ Первую точку зрения разделяли Д. А. Клеменец, В. А. Казакевич, Л. П. Потапов, Л. Н. Гумилев, В. М. Массон, Л. А. Евтюхова, Л. Р. Кызласов, Я. А. Шер и др. [Шер, 1966].

⁴ Вторую точку зрения разделяли В. В. Бартольд, Н. И. Веселовский, А. Д. Грач, при этом «А. Д. Грач попытался показать, что этот обряд носил и определённую социально-политическую окраску. Изваяния, поставленные на оживлённых караванных путях из Китая в Южную Сибирь и на Запад, должны были служить воплощением силы и мощи тюркского каганата и устрашать его потенциальных врагов [Грач, 1961. С. 92]» [Шер, 1966].

концепция в предисловии к его монографии охарактеризована как важный вклад в изучение каменных изваяний и связанных с ними исторических проблем, которые требуют дальнейшего изучения [Грач, 1961]. Однако «точка зрения А. Д. Грача о том, что изваяния изображают „главных врагов“ древних тюрок, не нашла подтверждения в источниках. Большинство исследователей считало, что скульптуры изображают древних тюрок, в честь которых соору-

жались поминальные комплексы» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000]. В современных работах преобладает мнение, что «в древнетюркский поминальный комплекс входили как статуи или «нарисованные» каменные фигуры, изображавшие самого умершего тюркского воина, так и каменные столбики-балбалы, установленные в ряд перед такой фигурой и символизировавшие собой убитых воином врагов» [Кызласов, 1964].



Рис. 4. У подножия ритуального столбика помещено изображение *Цахан аав* (*ash*) из теста. Село Восточное Икрянинского района Астраханской обл. 2007 г. Фото автора

Антропоморфные каменные изваяния с сосудом, который поддерживается двумя руками, отнесены Я. А. Шером, согласно его классификации, к отдельным группам¹, выделенным в особый тип². Иссле-

¹ Исследователем были выделены две группы согласно полу изображенного.

² Я. А. Шер, проанализировав большое количество изваяний, выделил среди них шесть групп: 1. Мужские изваяния с сосудом в правой руке и с оружием; 2. Мужские и неопределимые по полу изваяния с сосудом в правой руке, без оружия; 3. Изваяния с изображением только лица или головы человека; 4. Изваяния с птицами; 5. Мужские изваяния с сосудом в обеих руках; 6. Женские изваяния с сосудом в обеих руках. Во всех каменных изваяниях Семиречья, Казахстана, Южной Сибири и Монголии ученый

дователь, приведя иконографические аналогии подобного типа изваяний (датированных андроновским временем эпохи бронзы), отметил, что памятники этого типа нельзя связывать с погребальным или поминальным обрядом, семантика изваяний того типа, к которому относится и *цахан көшә*, связана с культом предков [Шер, 1966].

Рассматривая датировку изучаемого нами изваяния, следует отметить, что, по мнению ученых,

отметил единый стиль, но в то же время выделил два качественно своеобразных типа фигур, отличающихся друг от друга иконографией, стилем и формой сосудов (I тип — изваяния 1, 2, 3 и 4-й групп, II тип — статуи с сосудом в обеих руках, принадлежащие к 5-й и 6-й группам) [Шер, 1966].

сходство поминальных обрядов в разных тюркских государствах в VII—VIII вв. свидетельствует о том, что традиция установки каменных изваяний должна была возникнуть ещё в период существования единого Первого Тюркского каганата [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000]. Улангомский *цаһан көшә* относится к тому типу, о котором Я. А. Шер писал: «Заканчивая рассмотрение семантики изваяний II типа, следует с известной степенью вероятности отметить, что и этнически значительную их часть вернее всего связывать с уйгурами, хотя происхождение культа, которому они принадлежат, относится к значительно более отдалённым по времени эпохам» [Шер, 1966]³. Основы культуры древних тюрков сложились в среде их этнических предков — хуннов. В то же время ряд ученых считают, что характер культа родовых предков древнетюркская обрядность могла приобрести в более позднее время, когда она утратила свой «военно-дружинный облик» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000], и каменные изваяния, у которых сосуд изображен в двух руках, связаны с периодом «распадения изобразительного канона» в период тюркешских каганов (VIII в.) [Табалдиев, Худяков, 2000].

Таким образом, вопросы изучения изваяний типа *цаһан көшә* весьма сложны и требуют дальнейших исследований. Как отмечают ученые, «актуальной темой <...> является изучение роли древнетюркского этноса и культуры древних тюрков в процессах тюркизации и аккультурации нетюркского аборигенного населения. Этот процесс не ограничен эпохой раннего средневековья, а растянулся на много столетий <...> Важной проблемой является выяснение причин завершения периода существования древнетюркского этноса и культуры на рубеже эпох раннего и развитого средневековья и сохранения древнетюркского наследия в культурах других кочевых этносов» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000]. В значительной мере данное положение относится к ойратам и калмыкам, в составе которых имеются тюркские и монгольские по происхождению этнические компоненты.

А. П. Окладников во вступительной статье к работе А. Д. Грача поставил широкую проблему необходимости изучения глубоких взаимосвязей мифологических представлений о жизни и смерти и погребальных ритуалов. Ученый отмечал, что «обязательной частью траурного торжества, непонятной с нашей современной точки зрения, были ритуальные

игры, в первую очередь ритуальная борьба. И когда мы привлекаем для понимания древнетюркского погребального ритуала этнографические данные, нельзя пройти мимо таких обычаев у казахов и киргизов XVIII—XIX вв. Ритуальная борьба, скачки и состязания были, как известно, обычными в торжественном обряде похорон знатных степняков. Примерно так же должна была выглядеть во время похоронных торжеств тюркская степь VII—IX вв. в то время, когда воздвигались погребальные статуи-балбалы Тувы, Алтая и Монголии» [Грач, 1961].

Ритуалы, исполнявшиеся во время *Үрсийн наадам*, связаны с символикой начала. Исследователи еще в XVIII в. отмечали, что у калмыков *Үрс сар* (в источниках указан и как *Сага сар*) являлся одним из вариантов начала года [Лепехин, 1771, I. С. 476]. Известно, что в ритуалах начала года прослеживается символика первотворения, которая включает «разыгрывание» борьбы света и тьмы, добра и зла, жизни и смерти. В этой связи интересно отметить, что тема борьбы связана с образом птицы: ойраты, тувинцы, монголы перед началом традиционных соревнований по борьбе обязательно исполняют движения, имитирующие полет орла. Орлу же в мифологии якутов, у которых сохранились древние традиции тюрков, присущи следующие характеристики: возродитель природы, божество плодovitости; творец, один из тотемов материнского рода и др. [Якуты, 2012. С. 242]. Важно отметить, что обряды, подобные калмыцким и ойратским, проводятся якутами в дни скотоводческого праздника *Ысыах*, отмечавшегося примерно в мае/июне и символизировавшего плодородие, семантически воспроизводившего первотворение и означавшего наступление нового года. Празднование включало ритуалы кропления кумысом, круговые танцы *осоухай*, спортивные состязания, которые являлись ритуальными играми и рассматриваются учеными как своеобразный диалог с судьбой, и др. [Якуты, 2012. С. 246—259].

Таким образом, анализ семантики обрядов *Үрсийн наадам*, исполнявшихся в окрестностях Улангома и включавших поклонение каменному антропоморфному изваянию *цаһан көшә*, приводит к выводу о сохранении в ойратской культуре традиций, связанных с почитанием предков у древних тюрков. В этой связи знаковым является сопоставление Я. А. Шером каменных изваяний, принадлежащих к типу, к которому можно отнести и *цаһан көшә*, с образом женщины, держащей обеими руками перед животом сосуд для кумыса, восходящему к архаической традиции в косторезном искусстве якутов, хотя ученым отмечена конвергентность появления подобного образа [Шер, 1966].

Семантически близким каменному изваянию *цаһан көшә* объектом является и ритуальный столбик в обрядах калмыков, символика которого связана с обозначением сакрального центра и почитанием предка в виде *Цаһан аав (аш)* — Белого старца. Содержание обряда с использованием ритуального столбика — поклонение *Цаһан аав (аш)*, молитва о

³ В связи с этим выводом приведем следующее мнение: «Памятники культуры древних тюрков VIII—X вв. <...> изучены в Саяно-Алтае и Монголии. Ряд исследователей выделяют в этот период два хронологических этапа, синхронные времени существования уйгурского каганата, VIII—IX вв., и кыргызского, IX—X вв. <...> Древнетюркская поминальная обрядность в этот период претерпела значительную трансформацию. <...> Не выдержали испытания временем предположения об уйгурском манихейском влиянии на древнетюркскую скульптуру» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000].

благополучия, в том числе обретаемом с благословения предков. Маркировка в современных обрядах столбика как носителя женского начала (поскольку сверху вместо обозначения головной части повязывается головной платок), несомненно, является отголоском древнего почитания предка по матрилинейному счету родства и, возможно, свидетельствует об истоках образа хозяина земли как женского божества. До последнего времени сохранялась традиция помещать у подножия столбика фигурку *Цаһан аав*, вылепленную из теста, несмотря на то что во многих калмыцких семьях имелись иконописные изображения этого божества. Необходимо также отметить, что этнографическим материалам, наблюдаемым в калмыцком обряде, — расположение с трех сторон от столбика ямок (выполнявших роль очагов), в которых разжигали огонь и возносили путем сожжения в огне подношения в честь *Цаһан аав (aah)*⁴, — обнаруживаются параллели в археологических материалах, прослеженных в древнетюркской традиции⁵.

В целом вопрос о семантике состязаний в виде скачек, стрельбы из лука, борьбы и взаимосвязи их с обрядами, исполнявшимися у каменных изваяний, символизирующих умерших (становившихся покровителями независимо от того, изображали ли они предводителя или его поверженного соперника), требует дополнительного исследования, в котором особое внимание должно быть уделено ранним верованиям, связанным с представлениями о возрождении после смерти и о предках, обеспечивающих эти перерождения.

Семантика изваяния, упоминаемого Ц.-Д. Номинхановым в его полевых записях как один из важных сакральных объектов в культуре дербетов Монголии, связана с традиционными представлениями о предках, покровительство которых обеспечивает расцвет в мире людей и животных. Анализ обычая установки во время проведения обрядов *Үрс сар* у калмыков лепного схематического⁶ изображения Белого стар-

ца (*Цаһан аав*) позволяет уточнить семантику каменного изваяния, как и деревянного столбика, — как символизирующего дух предка. В то же время использование древнетюркских изваяний дербетами, происхождение которых учеными связывается с найманскими племенами [Okada, 1987], возможно, свидетельствует о некоторой преемственности традиций.

В настоящее время жертвоприношения молочными продуктами у *цаһан көшә* проводятся дербетами Монголии в преддверии праздника начала весны *Цаһан сар*, что, вероятно, связано с перенесением даты начала года у монгольских народов на весенний период, а также с семантикой начала года, но ранее обряды у *гомин көшә* проводили летом. Вероятно, летние обряды носили характер начала сезона, а возможно, и года — ведь у калмыков И. И. Лепехин тоже зафиксировал в XVIII в. традицию начала года от летнего праздника Сага [Лепехин, 1771, I. С. 1].

Л. Р. Кызласов отмечал отсутствие сообщений о том, что монголы изготавливали статуи [Кызласов, 1964]. Сохранение в среде калмыков — степняков — архаической традиции использования ствола хвойного дерева (вероятно, в прошлом — его пня) может расцениваться еще как древний культовый атрибут, связанный происхождением с «лесной» средой обитания предков ойратов и калмыков.

Изложенные в данной работе факты свидетельствуют о том, что каменное изваяние *цаһан көшә* символизировало в культуре дербетов маркер сакральной территории и предка, обобщающий образ которого представлен в культуре калмыков в облике божества *Цаһан аав (aah)*. Архаичность данного культа несомненна, важным свидетельством его древности является и изобразительная традиция изготовления лепной из теста фигурки Белого старца.

Одной из актуальных проблем исследований, связанных с затронутой в статье тематикой, является проблема взаимосвязи погребальных ритуалов и мифологических представлений о жизни и смерти. В летнем Надоме у дербетов Монголии и празднике *Үрс сар* у калмыков можно проследить символику обеспечения плодородия, начала года, традиционные представления о которых включали и семантику ритуальной смерти и возрождения.

Наконец, еще один вывод, который можно сделать на основе анализа параллелей в обрядовой культуре западномонгольских дербетов и калмыков, проведенного в связи с кратким упоминанием Ц.-Д. Номинханова в его дневнике: этнографические материалы свидетельствуют о правоте исследователей, по данным археологии сделавших вывод о том, что семантика каменных изваяний типа *цаһан көшә* связана с поминанием предков; в культуре калмыков сохранился другой вариант сакрального объекта, связанный с «лесным» периодом истории их этнических предков.

⁴ В 1980—1990-х гг. во время обряда, центром которого являлся столбик на кургане *ова*, рядом с ним разводили огонь в трех «очагах», в которые помещали благовония, топленое сливочное масло, кропили водкой (уже не молочной, а приобретенной в торговой сети), молились за благополучие, поминали умерших предков. В настоящее время около столбика ставят подношения (конфеты, печенье, молочные продукты, водку) и очаги не разводят. Но по-прежнему сохраняется полностью вторая часть ритуала заклания животного, заключенного в коллективной трапезе и обрядовом сожжении костей животного, расположенных в анатомическом порядке, в костре.

⁵ Как уже отмечалось, огороженные площадки около каменных изваяний орхонских тюрок, по мнению ряда ученых, являлись местом поминальных жертв, в центре площадки обычно находилась круглая яма со следами золы и костей жертвенных животных, а иногда в дно ямы был вбит деревянный кол диаметром до 30 см [Евтюхова, 1952].

⁶ Данная традиция свидетельствует о древности обряда, так как в буддийском культовом искусстве у всех монголоязычных народов имеется традиция буддийского иконографического канона Белого старца.

Литература

- Аюш, 2012: *Аюуш Ц. Дөрвөөд* // Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 27—106 (*Ayush Ts. Duervueed* // Mongol ulsyn ugsaатny zuу. II bot'. Ulaanbaatar, 2012).
- БАРМС I: Большой академический монгольско-русский словарь / Под. общ. ред. акад. АН Монголии А. Лувсандэндэва и д-ра филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба. Т. I. М., 2001 (*Bol'shoy akademicheskij mongol'sko-russkiy slovar'* / Pod obshtc. red. ak. AN Mongolii A. Luv-samdendeva i d. filol. n., prof. Ts. Tsendamba. T. I. M., 2001).
- БАРМС IV: Большой академический монгольско-русский словарь / Под. общ. ред. акад. АН Монголии А. Лувсандэндэва и д-ра филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба. Т. IV. М., 2002 (*Bol'shoy akademicheskij mongol'sko-russkiy slovar'* / Pod obshtc. red. ak. AN Mongolii A. Luv-samdendeva i d. filol. n., prof. Ts. Tsendamba. T. IV. M., 2002).
- Борисенко, Бямбадорж, Худяков, 2000: *Борисенко А. Ю., Бямбадорж Ц., Худяков Ю. С.* Исследования в Убсунурском аймаке Монголии [Электронный ресурс] // URL: <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=161> (дата обращения 21.09.2013) (*Borisenko A. Ju., Byambadorzh C., Hudyakov Ju. S.* Issledovaniya v Ubsu-nurskom aymake Mongolii).
- Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000: *Борисенко А. Ю., Скобелев С. Г., Худяков Ю. С.* Основные проблемы изучения культуры древних тюрков в Центральной Азии // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 7—26 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/borisenko-skobelev-hudyakov-2000.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Borisenko A. Ju., Skobelev S. G., Hudyakov Ju. S.* Osnovnye problemy izucheniya kul'tury drevnih tyurok v Central'noy Azii // Pamyatniki drevnetyurskoy kul'tury v Sayano-Altae i Central'noy Azii. Novosibirsk, 2000. S. 7—26).
- Викторин, 1989: *Викторин В. М.* Ритуал «гал тьялган» у калмыков в сравнительно-историческом и этногенетическом аспектах изучения // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста: КНИИИФЭ, 1989. С. 36—54 (*Viktorin V. M.* Ritual «gal tyalgan» u kalmykov v sravnitel'no-istoricheskom i etnogeneticheskom aspektah izucheniya // Obychai i obryady mongol'skih narodov. Elista, 1989. S. 36—54).
- Викторин, 2007: *Викторин В. М.* Ритуал поклонения «земле-воде» и кургану («hazr-usn, ova taekhlhn») у «мочажных» калмыков (по наблюдениям и записям в с. Восточное (Кисин) Икрянинского района Астраханской области (22 июня 1986 г.) // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста, 2007. С. 88—98 (*Viktorin V. M.* Ritual pokloneniya «zemle-vode» i kurganu («hazr-usn, ova toekhlhn») u «mochazhnyh» kalmykov (po nablyudeniya i zapisyam v s. Vostochnoe (Kisin) Ikrjaninskogo rajona Astrahanskoy oblasti (22 iyunja 1986 g.) // Problemy etnogeneza i etnicheskoy kul'tury tyurko-mongol'skih narodov. Elista: KalmGU, 2007. S. 88—98).
- Грач, 1961: *Грач А. Д.* Древнетюркские изваяния Тувы. По материалам исследований 1953—1960 гг. М., 1961. 96 с., 95 рис., вклейки [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/grach-ad-1961.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Grach A. D.* Drevnetyurskie izvajaniya Tuvy. Po materialam issledovaniy 1953—1960 gg. M., 1961).
- Евтюхова, 1951: *Евтюхова Л. А.* Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // Материалы и исследования по археологии Сибири. № 24. Т. 1. М., 1952. С. 72—120 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/evtuhova-la-1952.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Evtuhova L. A.* Kamennye izvajaniya Juzhnoy Sibiri i Mongolii // Materialy i issledovaniya po arheologii Sibiri. № 24. T. 1. M., 1952. S. 72—120).
- КРС, 1977: *Калмычко-русский словарь* / Под ред. Б. Д. Муниева. М., 1977 (*Kalmycko-russkiy slovar'* / Pod red. B. D. Munieva. M., 1977).
- Кимеев, Терентьев и др., 2012: *Кимеев В. М., Терентьев В. И., Акулова А. С., Ширин Ю. В., Лхагвасурэн Батсуурь.* Очерки Западной Монголии. Т. 1: Традиции и современность. Кемерово, 2012 (*Kimeev V. M., Terent'ev V. I., Akulova A. S., Shirin Ju. V., Lhagvasurjen Batsuur*. Ocherki Zapadnoy Mongolii. T. 1: Traditsii i sovremennost'. Kemerovo, 2012).
- Кызласов, 1964: *Кызласов Л. Р.* О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // Советская археология. 1964. № 2. С. 27—39 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/kyzlasov-lr-1964.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Kyzlasov L. R.* O naznachenii drevnetyurskikh kamennykh izvajaniy, izobrazhayushhih lyudey // Sovetskaya arheologiya. 1964. № 2. S. 27—39).
- Лепехин, 1771: *Лепехин И. И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. 1. СПб., 1771 (*Lepyohin I. I.* Dnevnye zapiski puteshestviya doktora i Akademii nauk adyunkta Ivana Lepyohina po raznym provintsiyam Rossiyskogo gosudarstva v 1768 i 1769 godu. Ch. 1. SPb., 1771).
- Монгол улсын угсаатны зүй, 2012: Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар, 2012. 534 с. (Mongol ulsyn ugsaатny zuу 2012: II bot'. Ulaanbaatar, 2012).
- МРС, 1957: Монгольско-русский словарь / Под ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957 (*Mongol'sko-russkiy slovar'* / Pod red. A. Luvsandendeva. M., 1957).
- Небольсин, 1852: *Небольсин П. И.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852 (*Nebol'sin P. I.* Ocherki byta kalmykov Hoshoutovskogo ulusa. SPb., 1852).
- Номинханов, 2008: *Номинханов Ц.-Д.* Баруун Монголын дөрвөдийн зан үйлийн аман зохиолоос. Улаанбаатар, 2008 (*Nominhanov Ts.-D.* Baruun Mongolyn duervuediyn зан uyliyn aman zohioloos. Ulaanbaatar, 2008).
- Потанин, 1881, I: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876—1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. Вып. I: Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии Северо-Западной Монголии. СПб., 1881 (*Potаниn G. N.* Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii. Rezul'taty puteshestviya, ispolnennogo v 1876—1877 godah po porucheniiyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshhestva. Vyp. I. Dnevnik puteshestviya i materialy dlya fizicheskoy geografii i topografii Severo-Zapadnoy Mongolii. SPb., 1881).
- Потанин, 1881, II: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в

- 1876—1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. Вып. II: Материалы этнографические. СПб., 1881 (*Potanin G. N. Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii. Rezul'taty puteshestviya, ispolnennogo v 1876—1877 godah po porucheniiyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva. Vyp. II. Materialy etnograficheskiye. SPb., 1881*).
- Табалдиев, Худяков, 2000: *Табалдиев К. Ш., Худяков Ю. С. Древнетюркские поминальные памятники на Тянь-Шане (по материалам исследований Нарынского отряда) // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 65—85 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/tabaldiev-hudyakov-2000.htm> (дата обращения 20.09.2013) (*Tabaldiev K. Sh., Hudyakov Ju. S. Drevnetyurkskiye pominal'nye pamyatniki na Tyan'-Shane (po materialam issledovaniy Narynskogo otryada) // Pamyatniki drevnetyurkskoy kul'tury v Sayano-Altae i Central'noy Azii. Novosibirsk, 2000. S. 65—85*).*
- Шер, 1966: *Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л.: Наука, 1966. 140 с. [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/sher-ya-1966-7.htm#116a> (дата обращения 20.09.2013) (*Sher Ja. A. Kamennye izvayaniya Semirechya. M.; L., 1966*).*
- Эрдниев, 1970: *Эрдниев У. Э. Калмыки (конец XIX—начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Элиста, 1970 (*Erdniev U. E. Kalmyki (konets XIX—nachalo XX v.). Istoriko-etnograficheskiye ocherki. Elista, 1970*).*
- Якуты, 2012: Якуты (Саха). М.: Наука, 2012. 599 с. (*Yakuty (Saha). M., 2012*).
- Okada, 1987: *Okada H. Origins of the Derben Oyirad // Ural-Altaische Jahrbucher. Neue Folge. Band 7. Wiesbaden, 1987. P. 181—211.*

Список информантов

Аюрзана Гантулга, 1960 г. р., дербет, дзасхуд овогта, хойт яста.

Сергеев Эрдни-Гаря Исинович, 1925 г. р., калмык, торгут, ах цаатан, галунахн (опрос 2007 г.).

El'za P. Bakaeva On the question of parallels in ritual culture of the Mongolian Derbets and the Russian Kalmyks (comment to the diary of Ts.-D. Nominhanov)

The article is devoted to the analysis of the Mongolian Derbet custom of honoring the Old Turkic stone monument mentioned by Ts.-D. Nominhanov in his field materials. The author compares this custom with the Kalmyk ritual of worship of the deity Tsagan aav (White Old Man) in front of the coniferous tree ritual pillar on the barrows named *ova*. The work concludes that the stone images and the wooden ritual pillar are sacred objects connected with ancestor worship that ensure welfare during ritual celebrations — the *Ursiyin Nadom* of the Mongolian Derbets and the *Urs sar* of the Kalmyks.

Key words: Derbets of Mongolia, Kalmyks, papers of Ts.-D. Nominhanov, ritual culture, stone sculptures, Nadom, Urs sar, veneration of ancestors, Turkic and Mongolian traditions.