

Трибуна молодых

УДК 396.6+398.21

DOI: 10.18324/2224-1833-2020-4-152-159

Анализ исторических типов женщин на основе калмыцких сказок

А.М. Лиджиева

Калмыцкий научный центр РАН, ул. И.К. Илишкина, 8, Элиста, Республика Калмыкия
kulminova@gmail.com

Статья поступила 28.11.2020, принята 04.12.2020

Статья посвящена анализу исторических типов женщин на основе калмыцких сказок. Фольклорные источники особенно ярко отражают народные представления о женщине в историческом контексте. В основу статьи положен сравнительно-типологический метод как наиболее приемлемый и соответствующий ее цели и задачам. Источниками исследования послужили сборники калмыцких сказок, опубликованные на калмыцком, русском и немецком языках. Правомерность использования источников не на языке оригинала обусловлена сохранением при переводе их традиционного состава и поэтики. В результате исследования впервые конкретизированы и описаны различные исторические типы сказочной героини в контексте калмыцкой традиции. Среди этого многообразия оригинальными являются образы «небесной сестры», «земных сестер» (Авха-Цецен), «девушек-богатырок» (Бута-Шага) и др.

Ключевые слова: калмыки; женщина; исторические типы; сказка; анализ.

The analysis of historical types of women based on the materials of Kalmyk fairy tales

A.M. Lidzhieva

Kalmyk Scientific Center of the RAS; 8, I. K. Ilshkin St., Elista, Republic of Kalmykia
kulminova@gmail.com

Received: 28.11.2020, accepted 04.12.2020

The article gives the analysis of the historical types of women. The analysis is based on the materials of Kalmyk fairy tales. The folklore sources especially vividly reflect folk perceptions of women in the historical context. The article grounds on a comparative typological method, which is the most acceptable and corresponds to its goals and objectives. The collections of Kalmyk fairy tales published in the Kalmyk, Russian, and German languages are used as the source of the research. The legality of the use of sources not in the original language is due to the preservation of their traditional composition and poetics during translation. As a result of the research, for the first time, various historical types of the fairytale heroine were concretized and described in the context of the Kalmyk tradition. Among this variety, the images of the "heavenly sister", "earthly sisters" (Avkha-Tsetsen), "heroic girls" (Buta-Shaga) and some others are original.

Keywords: Kalmyks; woman; historical types; fairy tale; analysis.

Введение. Калмыцкая культура представляет собой многогранную систему идеалов, кодов, норм поведения, благодаря которой сохранились ее самобытность, особенности менталитета и народные представления, подчас не имеющие внятного объяснения и понимания. В современных условиях жизни, в связи с глубокими трансформационными процессами в культуре калмыков наблюдается размывание гендерных границ, стремительно меняется образ женщины, в кото-

ром ярко проявляется общественно-активное начало с возрастающим уровнем ее положения в обществе, происходит процесс интенсивного завоевания женщиной «своего места» в мужском мире. Современная женщина-калмычка, как справедливо отмечает Э.Б. Гучинова, «энергичная, решительная, самостоятельная, образованная. Калмыцкая пословица "хоть и плоховатый мужик, но свой" перестала действовать, потому что современные калмычки все чаще предпочитают жить одной,

чем в браке с мужчиной, не отвечающим ее интеллектуальным / социальным / эстетическим / материальным притязаниям. Девушки и молодые женщины стремятся получить образование и сделать карьеру, брак для них не является задачей номер один» [1]. Поэтому воссоздание целостного образа женщины, представленного в калмыцких сказках, будет способствовать более глубокому пониманию традиционных установок, даст возможность проследить процессы взаимоотношений и представлений о женщине, ответить на вопрос, как и почему формировалась, развивалась, сохранялась и транслировалась многогранная система идеалов и норм в традиционной культуре калмыков? Где начинается и заканчивается роль женщины в обеспечении жизни и развития калмыцкого общества? И в этой связи калмыцкие сказки как источник выбран нами не случайно. Потому что в фольклоре так же, как во многих других видах искусства, отражается, как правило, не историческая действительность в прямом и точном смысле этого слова, а народное отношение к ней, определенный тип и способ ее понимания и художественной обработки.

Интересующая нас тема в отечественной фольклористике стала предметом специального исследования. Женские персонажи эпических произведений бурят нашли свое освещение в работе Е.Н. Кузьминой «Женские образы в героическом эпосе бурятского народа» [2]. Автор на значительном материале выделил типы улигерных героинь, показал художественную выразительность и многообразие поэтических приемов в изображении женских образов.

Эпические образы героинь встречаются в якутском фольклоре. Так, ярким примером женщины-богатырки в олонхо является Намыын Нюргустай, сестра богатыря айыы Ого Нюргуна («Богатырь Ого Нюргун»). Н.А. Оросина отмечает, что образы удаганок доминируют в таттинской локальной традиции, выполняя функцию помощниц (посланниц, целительниц) и богатырок [3].

На материале башкирской мифологии также можно встретить женские образы. Н.Т. Зарипов отдельно выделяет образ женского божества Умай/Хумай. Данный женский тип, как замечает автор, в представлениях алтайских тюрков выступает в роли хозяйки гор, покровительницы охотников, диких зверей, детей и материнства [4].

Похожий женский образ можно встретить в эвенкийском фольклоре. Характерный образ «хозяйки тайги», как отмечает А.Н. Варламов, встречается в мифах, эпосе и обрядовом фольклоре эвенков [5].

У кавказских народов типологию, генезис и эволюцию женских образов рассматривали У.Б. Далгат, Е.Б. Вирсаладзе, Д.С. Схалыхо [6–8]. Так,

У.Б. Далгат выделяет известный ингушам и чеченцам женский образ Малх-Азни, который фигурирует в сказках, содержащих эпические мотивы. Героини вайнахского эпоса, как отмечает У.Б. Далгат, во многом напоминают эпических героинь нартского эпоса. К числу традиционных нартских героинь (Сатана — у осетин, Сатаней — у абхазцев, Сатаной — у балкарцев, Сатаней-гуаша — у абхазцев) принадлежит и Села Сата у вайнахов и Сатай-хан у чеченцев [6]. Другой автор, Е.Б. Вирсаладзе, уже на грузинском материале в исследовании «Грузинский охотничий миф и поэзия» выделяет женский образ Али (Дал). Ее называют то «королевой Дал» (Сванетия), то «царицей леса» (Мингрелия), то «хозяйкой зверей», то их «сторожем». Данный женский образ, как отмечает автор, особенно распространен в среде охотников [7]. Д.С. Схалыхо в книге «Историко-типологический анализ женских образов в фольклоре и литературе» исследует причины, обуславившие отражение в народной поэзии высокого положения женщин, появление в эпосе типа женщины-воительницы, основы воинственности женского характера в эпических произведениях адыгского национального фольклора [8].

В калмыцкой научной литературе изучение женских образов еще не стало предметом всестороннего исследовательского интереса. Чаще всего интересующая нас тема затрагивалась авторами в обзорных статьях. К числу таких работ можно отнести труды М.Э. Джимгирова, В.Т. Сарангова, Е.Я. Джамбинова [9–11]. В связи с этим настоящее исследование имеет целью частично восполнить имеющийся пробел в исследовательском поле и является первой в калмыцкой науке попыткой специального изучения женских образов в устном сказочном творчестве калмыков.

Основная часть. Группа фольклорных источников — не только существенный элемент народного быта, в нем подчас сохраняются драгоценные свидетельства о социальном строе, общественных институтах, верованиях, социальной психологии и материальной культуре прошлых эпох, не зафиксированные в источниках иного рода — письменных документах или археологических памятниках. Фольклор был, как справедливо писал И.Я. Пропп, «интегрирующей частью обрядов», причем обрядов самых различных — и семейно-родовых (родильных, инициационных, свадебных, похоронных), и производственных (охотничьих, рыбацких, скотоводческих, земледельческих) [13]. В калмыцких сказках мы находим отражение всей хозяйственной жизни народа, а также повседневных забот и обязанностей женщин. В мире героя женщины, как отмечает М.Э. Джимгиров, стойкие и терпеливые, мудрые и добрые, им присуща женская мягкость и кротость

[9]. Героиня калмыцкой сказки наделяется или богатырской силой, или особой мудростью, или способностью очаровывать. Их оружие — красота, стойкость, терпение, кротость, а иногда способность перевоплощения. И это неудивительно, исходя из той исторической роли, которую женщины играли в развитии калмыцкого общества. В сказочном мире женщина — мать, невеста, жена, сестра — всегда находится рядом с героем, помогая ему в трудные и опасные моменты. Но женщина выступает и врагом, пытаясь всячески нанести вред богатырю. Примером первого служит образ младшей, примером второго — образ ведьмы-шулмы. Нами было проанализировано 120 сказочных текстов. Для порядка мы провели классификацию и условно поделили героинь на две большие группы:

I. Положительные героини-помощницы

- Героини земного происхождения (рожденные на земле).
- Героини небесного происхождения (рожденные на небе).

II. Отрицательные героини — враги героя

- Героини низшего (потустороннего) мира.

Небесная сестра призвана оберегать жизнь героя. В особо трудные моменты она приходит на помощь своему брату-богатырю.

Образ небесной сестры. Большой интерес представляют космогонические мифы калмыков, в которых отразились первоначальные представления о небе. В понимании предков тюркских и монгольских народов небо представляло собой мир, тождественный земному. В легендах и сказаниях калмыков повествуется о многочисленных тенгриях¹, населяющих верхний мир. Небесные божества живут подобно людям на земле, имеют различный скот, хозяйство, и взаимоотношения между ними складываются такие же, как и у людей. В калмыцких волшебных сказках небесные девы выступают в разных ролях и образах. В одних сказаниях они представляются в образе кукушки или птицы, в других являются родными сестрами героя, а то и живут на земле. Например, в сказке «Улада Мерген» небесной сестрой богатыря выступает хромоногая старшая сестра. По сюжету, после того как богатырь погибает в схватке с мусом, волшебный конь отправляется к старшей сестре героя, которая живет на небе. Волшебный конь доставляет небесную сестру на землю, где лежит ее погибший брат, разрубленный на части. Небесная сестра оживляет и исцеляет его.

Источник практически ничего не говорит о жизни небесной сестры, известно лишь, что героиня является женой сына божества Луны. Не говорится прямо о внешнем виде небесной сестры, но

указывается ее статус. Это можно понять по словам волшебный конь Улады Мергена, его почтительному обращению к ней. Небесная сестра для оживления погибшего совершает следующие действия: три раза перешагнув и три раза ударив подвесками своих кос (токуги), она соединяет отдельные части тела. Затем, три раза перешагнув, она произносит заклинание: «...*Дакн гурв алхад, гурв тоггарн цокад, гар куряд: – Залу кууны эрдм ийсн эрдм тогтсн болде – гиж келяд, суулин гурвн алхгднь*». (Свойства мужчины в девяти его частях) [12, с. 81–86]. Когда она перешагнула через тело богатыря последние три раза, Уладан Мерген встал на ноги и произнес: «..Уф иим удан күн унтдв» — гиһэд босад сууж. («Как долго я спал») [12]. Как мы видим, герой не умирает навсегда, а лишь на время засыпает. Здесь можно говорить о мотиве временной смерти и оживления. В.Я. Пропп, рассматривая семантические признаки персонажей, отмечал, что «часто временная смерть эквивалентна сну» [13].

В описанном обряде оживления можно выделить несколько заметных элементов, достойных интереса. В обряде оживления используются женские волосы и подвески (токуги). В описанном сказителями сюжете можно увидеть связь с «языческими» верованиями предков калмыков. Волосы, в представлениях древних, связаны с жизненной силой. «Волосы так же, как и голова, священны, к ним нужно относиться бережно. Все волосы у калмыков после бритья и стрижки самым тщательным образом собирались, чтобы ни один отрезанный пучок не остался где-нибудь неподобным. Собранные волосы зарывались в углубление около дверей. Также не допускалось, чтобы волосы попали в огонь. Владелец волос считал сжигание волос равносильным сжиганию самого себя. Калмыки придавали большое значение волосам, и поэтому они считали их обладающим особой силой» [14]. Отсюда, замужней женщине запрещалось стричь волосы во избежание смерти мужа. В свадебном обряде обязательным элементом было деление волос невесты на две косы, т. е. две косы — это две жизненные силы, ее и мужа. В сказке главной функцией героини, небесной сестры, являлось оживление брата. В обряде оживления использовались женские волосы и подвески (токуги). Подвески в реальной жизни были элементом женской одежды, а в волосах старших сестер хранилась жизненная сила братьев. Из этого следует, что в данной ситуации сказка отражает реальную действительность.

Образ земной сестры. Совсем иначе представлен другой, более реалистичный тип младшей сестры богатыря земного происхождения. Примером любящей младшей сестры в сказке «Аю чиктэ и его мачеха-шулма» является трехлетняя Авха-Цецен, младшая сестра главного героя. Личность

¹ Верховное божество неба у тюркских и монгольских народов

Авха-Цецен предстает в сказке, можно сказать, в героическом свете, несмотря на то, что она сама не совершает героических подвигов. Величие героини раскрывается в обыденной земной жизни, в ее отношении к другим действующим лицам, а главное, к своему брату. Основной характеристикой образа Авха-Цецен во всех случаях остаются ее поступки, ее самоотверженная любовь, мудрость и доброта, те важные качества, которыми народ наделяет эту маленькую, но такую мудрую девочку. В сказке есть эпизод, когда она кормит своего голодного брата. (*Не горюй, братик, я однажды не съела свой кусок хурсуна и спрятала на спине. Сейчас мы его съедем*). Также не обделена она и хозяйскими навыками: *Из обглоданных костей, которые она нашли на месте прежних кочевий, Авха сварила кости. Всплыл жир. Она собрала его и взяла с собой в дорогу* [13, с. 160–167].

Здесь можно предположить, что подобным умениям Авха-Цецен научилась у матери. П. Небольсин свидетельствует о том, что домашним хозяйством руководила мать, но еще одна из важных ролей матери заключалась в том, чтобы передать свое материнское искусство своим дочерям. Девочки-подростки и девушки помогали во всем родителям и женам братьев, работали под наблюдением старших. Все, что должна знать мать, все, что она должна понимать и уметь делать, с любовью должно быть передано дочери. Дочь по своей природе должна быть «прирожденной матерью», иначе она не могла бы овладеть этим искусством, но всему этому ее следовало научить [15]. В калмыцкой сказке характер Авхи раскрывается эпизодом, когда наступает момент гибели ее брата от рук слуги. В этот момент она подходит к слуге и просит: *Не убивайте моего братика, убейте только меня* [16]. В этом эпизоде мы видим, на что готова героиня ради спасения брата. Здесь обращают на себя внимание нравственный аспект отношений, понимание некоторого рода нравственного долга друг перед другом, взаимная помощь, «обязанность» сестры по отношению к брату. Легенды о самоотверженности женщин ради сохранения своего рода запечатлелись не только в фольклоре, но зафиксированы историческими фактами. В период времен ойратско-китайских войн история сохранила предание о поступке женщины-ойратки. Захватив семью в составе мужа, жены, брата жены и нескольких детей, китайский военачальник предложил женщине оставить в живых одного человека. Она попросила сохранить жизнь своему брату. На вопрос начальника: «Почему его, а не мужа и своих детей?», она ответила, что брат — единственный из их рода, и с его смертью прекращается род [13]. Другими словами, мы можем говорить о том, что взаимоотношения братьев и

сестер у калмыков строятся на определенных моральных принципах.

Образ девушки-богатырки. Легендарные женские образы дев-воительниц встречаются в фольклорных произведениях многих народов. Подобные сюжеты присутствуют в древнегреческих мифах, древнескандинавских сагах, а также в сказочно-эпических произведениях тюрко-монгольских народов, среди которых выделяется оригинальный каракалпакский дастан «Кырк кыз» (Сорок девушек), не находящий себе аналогов в фольклоре народов Центральной Азии и, вероятно, связанный многими мотивами с нартским эпосом народов Кавказа. Эпические и сказочные произведения тюрко-монгольских народов, где девы-воительницы играют основную роль, повествуют о младшей сестре или жене богатыря, которые расправляются с врагами, погубившими их старшего брата или мужа.

В калмыцком фольклоре отдельных сюжетов, где девушки-богатырки являются центральными персонажами, мы не нашли. Однако ярким примером образа сестры-богатырки может выступать сказка, где молодая девушка Бута-Шага показана храброй воительницей, хорошо владеющей луком и мечом [17]. Героиня Бута-Шага — дочь старика со старухой. У нее есть старший брат Буудя Мерген. Очень рано их родители умирают, и все хозяйство остается им. Однажды Бута-Шага отправляется на охоту. Во время ее отсутствия три мусачудовища убивают ее брата. Когда сестра приходит домой, она видит мертвого брата. Поняв, что его отравили, Буга Шага отправляется мстить. Девушка-богатырь, выдавая себя за мужчину, отправляется в путь, чтобы отомстить за брата. В походе, в сражениях с мусами-чудовищами изображается она в виде могучего богатыря, не знающего ни страха, ни сомнений, полного решимости достичь своей цели. Чтобы отомстить и оживить любимого брата, не останавливается она ни перед какими препятствиями и опасностями, семью семь сорок девять дней ищет она по степи убийц, три месяца скачет на юг, где живут девы-воскресительницы, преодолевает километры огромной степи, вступает в борьбу с сорокапятиголовыми мусами, обладающими сверхъестественной силой, и одерживает победу. И только в конце мы узнаем, что героические подвиги, непосильные мужчине, совершила женщина. Устрашающая внешность и крики чудовищ-мусов, гиперболизация их физической силы еще ярче подчеркивают бесстрашие, героизм девушки-богатырки. Также Буга Шага в образе молодого богатыря участвует в трех видах свадебных состязаний за невест, которые смогут оживить Буудя Мергена. Чтобы заполучить невест, Буга Шага нужно суметь скрыть от всех свой пол, а также выиграть состязание. Сначала она добывает три красных яблока, которые спрятаны

между небом и землей, затем выдерживает рукопашный бой с мусом: *Когда Мус ударил Буш Шаһа, та по колено вошла в землю. Разозлившись, Буш Шаһа собрала все свои силы, ударив Муса по спине, и залезла сверху. Оседлав, спросила у Муса: У мужчины есть три обиды, назови мне свои. «Обид нет, если дитя смерти – убей, если дитя ...» Тогда Буш Шаһа говорит: «Я дитя смерти», и, сказав это, достала свой короткий меч, распорол брюхо и бросила на берег. [17, с. 101, 102].*

Анализируя тип сестры-богатыря, мы видим, что она изображается в виде могучего героя, не знающего ни страха, ни сомнений, полного решимости достичь своей цели. Она бессмертна, ее подвиг направлен на спасение брата. Немногочисленность сказочных текстов о девушке-богатырше может быть свидетельством того, что данный мотив в калмыцком фольклоре не так популярен, в отличие от бурятской или кавказской сказочной традиции, поскольку у представителей этих народов данный мотив представлен ярче и многообразнее. Связано ли это с реальной активностью женщин в военных действиях у этих народов – сказать сложно. Во всяком случае, и у калмыков мы можем привести целый ряд примеров об участии женщин в войнах.

Так, исторический пример, хотя и поздний, связан с именем героини гражданской войны Нармы Шаншуковой. Она храбро сражалась бок о бок с мужем, командиром эскадрона Максимом Шапшуковым, который в порыве яростной атаки кричал ей: «Если отстанешь – зарублю!». Во время одной из жестоких схваток она спасла жизнь командиру полка Акиму Стаценко. Нарма Шапшукова – одна из немногих женщин, награжденных боевым орденом за подвиги в гражданской войне. Массовый героизм проявили женщины Калмыкии и во время Великой Отечественной войны. Они служили во всех родах войск, воевали на всех фронтах и в партизанских отрядах. За ратный подвиг многие из них награждены орденами и медалями. Своей самостоятельностью, независимостью к типу Буты Шаги близок еще один женский образ девушки-богатыря. Это медноволосая девушка из одноименной сказки. На ее примере можно проследить эволюцию женского образа, как из героической личности Медноволосая девушка низводится до обыкновенной женщины. Примечательно описание внешнего облика героини: «...И увидел медноволосую девушку с медной плетью в руке. Яркий свет исходил от ее пылающих красных волос, но лицо ее было бледно. С медными пылающими волосами, с холодными стальными глазами, с тяжелой медной плетью, такая красавица. Кто она?» [16, с. 82, 83].

Далее мы узнаем ее историю от дочери пастуха: «Она дочь нойона. У нее было двенадцать старших

братьев. А теперь она одна. В ее владениях нет ни одной живой души, кроме ее коня. Когда она надевает свои медные волосы, она летает по воздуху, и ни один крылатый не может ее догнать, ни один быстроногий не может от нее убежать. Медная плеть ее бьет насмерть с одного удара. Всю жизнь свою она проводит в бесконечных поисках того, кто убил ее братьев. Она никому не делает зла... Кто ступит на ее землю, тот умрет ... Живет в стороне захода солнца» [15, с. 86, 87]. Это описание важно по нескольким причинам. На основании рассказа мы можем предположить, что Медноволосая девушка – девушка-богатырь. На это указывают характерные для богатырей и дев-богатырш признаки и элементы повествования:

- 1) наличие коня как верного помощника,
- 2) наличие оружия – плети,
- 3) мотив мести за брата.

Как мы видели выше, девы-воительницы в калмыцких сказках, отправляясь в поход, облачаются в боевые доспехи брата и берут его богатырского коня. В данной ситуации Медноволосая девушка также обладает волшебным помощником. Волшебный конь выступает как мудрый советчик, помощник героини в преодолении сложных испытаний, встречающихся ей на пути. Рассматривая и детально анализируя текст сказки, мы нашли представления об обычном праве. В тексте мы видели, что Медноволосая девушка «всю жизнь свою проводит в бесконечных поисках того, кто убил ее братьев». Из этих слов мы можем представить, что героиня охвачена обидой, злом на того, кто убил ее любимых братьев, и в этой связи появление ее как девы-воительницы не случайно. А ее желание отомстить за родных братьев в сознании сказителей не выглядит как что-то плохое. Характерно, что в законодательных актах монгольских народов, в частности, в кодексах монгольских народов, кровная месть в качестве преступления не выделялась. По монголо-ойратскому уложению 1640 г. («Великое уложение») ей была предложена узаконенная альтернатива талиону и кровной мести: за убийство наказывали штрафом в виде значительного числа голов разного вида скота «Их цааз». Убийца должен был отдать семье убитого тысячу овец. Это была так называемая анза («возмещение скотом»). Сказители в повествовании не осуждают героиню за то, что она хотела отомстить. Здесь обращают на себя внимание следующие слова сказателя: «У нее было двенадцать старших братьев. А теперь она одна». Другими словами, героиня осталась в ситуации, когда в роду истреблены все мужчины, и в этой связи желание мести и поиски убийцы родных братьев народом не трактуется как преступление, а считается одной из основных заслуг героини.

Еще одним важным в повествовании является эпизод «низведения» воинственной девы. По сюжету, Зорикте входит в кибитку, видит сначала спящую девушку, а затем лежащую рядом с ней плетть, и начинает хлестать девушку. Он настаивает отдать ему волшебные медные волосы, только тогда он ее отпустит. Но девушка не соглашается отдать свои медные волосы, и Зориктэ продолжает бить ее еще сильнее. Тогда она говорит: «Хорошо, я согласна», и снимает пылающую жарким светом медную косу. Зориктэ берет медные волосы, медную плетть, выносит из кибитки и сжигает на костре...» [15, с. 95, 96]. Соглашение девушки отдать медную волшебную косу, медную плетть означает поражение в ней героической личности и превращение в обычную женщину, утратившую свои прежние качества воинственности. Такая эволюция образа в сказке, вероятно, связана с отзвуками социальных условий.

Исследователь Д.С. Салихо, говоря об эволюции женских образов на примере адыгского фольклора, заключает: «Можно предположить, что образы богатырей зафиксировали сложное явление — смену матриархата патриархатом. Например, чтобы покорить красавицу, герой должен преодолеть многочисленные препятствия, сопряженные с опасностью для жизни богатыря. Это свидетельствует о господствовавшем у народа того отдаленного времени почитания и преклонения перед женщиной. После неоднократных героических побед замужество девы-богатырши говорит о ее низведении до обыкновенной женщины — хранительницы семейного очага». [8, с. 110, 111]. Это подтверждают следующие слова: «Вернулся в кибитку, а перед ним красавица. Нет в ее глазах того стального блеска, нет в ее лице холодной бледности. Стоит солнцеликая, стоит черноглазая, стоит чернокошая и улыбается» [15, с. 82, 83]. Далее в ходе повествования мы узнаем, что после превращения в обычную девушку герои женятся друг на друге. Здесь совершенно справедливы слова У.Б. Далгат, сказанные в отношении героического эпоса чеченцев и ингушей: «Эпическая активность богатырь-девицы ограничена конечной целью борьбы с мужчиной брачными отношениями, хотя эта идея выражена в сюжете недостаточно ясно и раскрывается только в конце эпического рассказа». [6, с. 305–309].

Калмыцкая золушка (сиротка). В сказочных текстах калмыков встречается женский персонаж «девочка-сиротка». Так, в известной сказке «Дочь Сяяды» девочка-сиротка выдерживает все горести, и зло (в образах злого соседа Му и его дочери) наказывается [20, с. 176, 177]. В другой сказке девочка-сиротка пасет трех коров без еды и питья, а в сказке «Хойр күүкнэ туск тууль» («Сказка о двух девушках») помогает и кормит сиротку сладостями красная корова. Для наглядности приведем

вкратце одну из анализируемых нами сказок: *Падчерица пасет трех коров. Одна из них кормит ее. Мачеха узнает об этом и режет корову. Из зарытых падчерицей внутренностей коровы растут всякие яства, от которых падчерица делается еще прекраснее. В нее влюбляется ханский сын. Мачеха топит падчерицу в озере и выдает родную дочь замуж за ханского сына. Вдруг высыхает озеро, и люди откочевывают. С озера вслед уходящим побежал верблюжонок. Родная дочь мачехи «заболела», и только шулюн из мяса этого верблюжонок может ее «вылечить». Из капли крови верблюжонок вырастает дерево. Она велит старику срубить дерево, чтобы сделать люльку для ее будущего ребенка. Одна щепка попадает в одежду старика. В доме старика превращается щепка в прекрасную трубку, которая утром обернулась красивейшей девочкой тринадцати лет. Собирают двести девушек для шитья хану соболиной шубы. На пиру в честь окончания работы падчерица рассказывает сказку о своей судьбе. Ханский сын узнает правду и уничтожает обманщицу* [17].

В изображении образа девочки-сиротки используется противопоставление: героине в сказках всегда противопоставлена мачехина или ханская дочь. Она скромная, благодарная, покорная, бескорыстная; мачехина дочь — грубая, наглая, ленивая и неблагодарная. Б.Б. Горяева в статье «Сюжет “Мачеха и падчерица” (АТ 480) в калмыцкой сказочной традиции» отмечает, что «зеркальный прием используется и в завязке действия сказки. Так, дочь мачехи ведет себя прямо противоположно тому, как вела себя падчерица. Она чешет голову, но вместо того, чтобы воздержаться, съедает все фрукты, появившиеся на голове старухи. Поэтому соответствующим образом и “награждена”» [19, с. 45, 46]. В сказке, помимо описания всех «прелестей» тяжелой жизни девочки-сиротки, интересно и то, что героиня-сиротка обладает даром перевоплощения: «Дочь хорошего человека Сяяды упала в море и там превратилась в сазана с золотыми блестками» [20, с. 176, 177]. «С озера вслед уходящим побежал белый верблюжонок» [18, с. 260, 261]. В сказочных текстах героине всегда оказывает помощь умершая мать: «Давным-давно жили старик со старухой. И было у них две дочери. Старуха заставляла сиротку пастись трех своих коров, не давая ей питья и еды. Когда девушка, проголодавшись и устав, плакала и звала свою мать, пестрая корова, жалея ее, угощала пометом из пряников и сахара» [21, с. 90, 91]. Одно из главных качеств девочки-сиротки — ее красота как внутренняя, так и внешняя: «... герлднь аду манм, гегэнднь уул бэрм (в сиянии ее можно узор вышивать, в свете ее можно табун охранять)» [21]. Ее поведение свидетельствует о мудрости, кроткости и доброте, поскольку, даже одержав победу над вредителями, героиня-сиротка не мстит им за причиненное зло. Что, надо сказать, обратно мужскому образу мальчика-сиротки, который в финале

сказки торжествует уже над ханом — властелином государства и всего народа. Объяснение причины малочисленности примеров сказок, где в том или ином виде встречается именно женский образ девочки-сиротки, мы находим в словах М.Э. Джимгирова, который пишет, что «в калмыцкой сказке образ сиротки не так популярен и встречается реже, чем в русском или западноевропейском сказочном репертуаре», объясняя это тем, что «в калмыцком народе осиротевших детей родственники по матери, по древнему неписаному закону, брали на полное воспитание и содержание» [9, с. 13, 14].

Отрицательные героини — враги героя.

Шулма. Неистощимый оптимизм народа, вера в силу человека и его неограниченные возможности нашли воплощение в героях сказок. Напомним, что герои-богатыри бессмертны, но даже их гибель не превращается в трагедию. Она как бы дает возможность его сестре, деве-воскресительнице и чудесным помощникам показать себя во всей красе. Все эти персонажи наделяются умением, направленным на оживление богатыря, на служение его делам, несут в себе созидательное начало. Совершенно противоположны им отрицательные мифологические персонажи — алмаасы, мусы, шулмусы, лусы, мангусы, буг эрлики, четкеры. Данные образы встречаются в сказках, эпосе и являются врагами главных героев, препятствующими богатырю. И если в русских сказках, как отмечал В.Я. Пропп, важнейшей формой поединка героя с врагом является змееборство [13], то в калмыцких сказках это всегда борьба с мусом или мангасом или с тем и другим одновременно. В единоборство с остальными противниками богатырю приходится вступать намного реже [9]. В словаре Г. Рамстедта названы следующие персонажи низшей мифологии: *bog* — демон, обитающий в степи, *alms* — демон, чудовище женского пола, *lusin chan* — хан водной стихии, *tus* — чудовище с огромной силой, *tangas* — злой дух, пожиратель людей [22]. Места их обитания — горы, водоемы, дороги, пустующие дома.

В сказке мус часто описан с одним глазом на темени — арвн тавн толхата отхр хар мус — пятнадцатоголовый кучерявый черный мус. Т.Г. Басангова, говоря о демонологических персонажах, отмечает, что «в произведениях устного народного творчества калмыков мангусы и муссы, шулмусы изображены целыми семьями — это братья, муж и жена. У шулмусов есть свой хан — это Шар Гюргю. Мангус является владельцем множества скота и подданных, как и хан» [21, с. 271, 272]. Близкими по внешности и по характеру к мангасам, но только в женском облике, являются шулмы — «бесовки», «ведьмы». В сказочном мире внешность этих отрицательных героинь-чудовищ напоминает черты хищных зверей, жи-

вотных, птиц. Герой видит ее такой: «Когда мясо варилося еще, вошла старуха с медным клювом на козюльких ножках» [20, с. 193, 194]. Или другой пример: «И из ханши вдруг выскочила шулмуска с медной головою, с джераньими ногами. Две груди она закинула за плечи и чуть не проглотила старика...» [20, с. 195, 196]. Живут эти персонажи в травянистых шалашах, орудия их зла — предметы, знакомые в быту людей: аркан, трость, кнут, чаще кожемалка, но в руках шулмуски она утрачивает свое полезное предназначение. Чаще всего шулмы не могут нанести ощутимый вред героям. Впрочем, изредка богатыри попадают на их уловки и терпят поражение. Существует целая песня, посвященная Хонгору, оказавшемуся во власти девяти шулмусок. Странствуя, Хонгор видит в пустынной глуши белую кибитку, его встречает красивая женщина и предлагает отведать угощение. Хонгор соглашается, девять шулм одурманивают его. Он засыпает, а шулмы со стальными клювами пьют его кровь: «Когда я вонжу свой черный стальной клюв в сердце твое и буду сосать твою кровь, тогда ты не отдававший пищи моей, узнаешь (кто я) — сказала она и устремилась за ним». Выручает богатыря Савр Тяжелорукий, приведя его в чувство с помощью ламаистских формул тарни и расправившись с ведьмами-шулмами [23]. Еще одним воплощением ведьмы-шулмус является облик старухи. Можно встретить целый ряд сказок, где шулма является в образе старушки. Старухи-ведьмы (шулмы) предстают перед нами как хозяйки нижнего мира. Т.Г. Басанговой был зафиксирован похожий образ старухи «ягц» в репертуаре джангарчи М. Басангова. «В репертуаре джангарчи М. Басангова имеется песнь, в которой ягц является активным женским персонажем, противоборствующим богатырю. Демоническим персонажам характерна изменчивость облика. Ягц становится медноклювой старухой, которая высасывает у богатыря кровь. Ягц способна изменять облик от прекрасной девушки-чаровницы до медноклювой старухи. Одним из характерных признаков потусторонних сил являются распущенные, неприбранные волосы. Местом ее обитания является бесплодная степь» [22, с. 275, 276].

В наши дни немногочисленные полевые исследования фольклористов доказывают, что калмыки сохраняют некоторые представления о демонологических существах. Рассказывая о мифических существах, пишет Т.Г. Басангова, «информанты указывают на их половую принадлежность. Они могли принять облик как мужчин, так и женщин. Так, в шулмусов, домая, четкеров перевоплощались души обиженных людей. Домая относится к невидимым персонажам. Согласно народным представлениям, он мог побаиваться только козла. Эти существа относятся к категории

дорожных духов или дорожных вредителей. Ночами эти существа блуждали по дорогам, останавливали всадников, тянули лошадей за хвост и таким образом водили их всю ночь (Инф. Ш.В. Боктаев 1935 г. р., род хошеут, запись 2007 г.). У лошади был усталый вид. О ней говорили: «Ночью на ней скакали алмас и шулмусы». [22, с. 13, 14]. Также рассказывают о случаях встречи с шулмусами. «Если человек затерялся в степи, его состояние определяли как “шулмусы окружили”» [22, с. 279]. Люди остерегались этих мест. Одним из оберегающих действий была битва с неведомой враждебной силой. Доехав до этих места, нужно было снять одежду, начать драться с неведомым призраком и кричать: «Уйди отсюда!». Чтобы избавиться от демонологического существа, в дорогу нужно брать оберег в виде серебряной монеты с целью счастливого исхода путешествия» [22].

Выводы. На основе анализа материалов калмыцких сказок выявлены исторические типы женских персонажей. Анализ фольклорных текстов показал, что в сказочном мире доминируют

больше положительные типы женских образов. Оригинальными являются образы небесной сестры, дев-воскресительниц (Булгн, Кермен и Шикря – дочери Санджи хана), земных сестер (Авхацен), образы девушек-богатырок (Бута-Шага). Основной характеристикой женских типов во всех случаях остаются их поступки, самоотверженная любовь, уважение к старшим, мудрость и доброта. В ходе анализа, несмотря на характерное для фольклорных источников стремление к односторонности, обнаружена и выделена особая разновидность женских образов сестер – главных помощниц героя.

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»).

Литература

1. Гучинова Э.Б. Между сковородкой и лошадиной мордой: о красоте калмыцкой женщины // Гендерные исследования. 2002. № 7-8.
2. Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск: Наука, 1980. 160 с.
3. Оросина Н.А. Образы удаганок в якутском героическом эпосе (по материалам олонхо таттинской локальной традиции) // Вестн. Калмыцкого ин-та гуманитарных исследований. 2014. № 4. С. 160-164.
4. Башкирское народное творчество. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1987. 574 с.
5. Варламов А.Н. Женский образ прародительницы в фольклоре эвенков // Изв. Рос. гос. педагогического ун-та им. А.И. Герцена. 2009. № 117. С. 150-156.
6. Далгат У.Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М.: Ин-т литературы, 1962. 206 с.
7. Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, 1976. 360 с.
8. Схаляхо Д.С. Историко-типологический анализ женских образов в фольклоре и литературе. Майкоп: Адыг. респ. ин-т гуманитарных исследований, 2003. 155 с.
9. Джимгиров М.Э. О калмыцких народных сказках. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1970. 103 с.
10. Сарангов В.Т. Поэтическая структура калмыцких богатырских сказок и их соотношение с эпическим жанром // «Джангар» и проблемы эпического творчества: тезисы докл. и сообщ. Междунар. науч. конф. (22-24 авг. 1990 г.). Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1990. С. 55-57.
11. Джембинова Е.Я. *Marchen der Kalmucken*. Herausgegeben und übersetzt von Jelena Dshaminowa. Frankfurt am Main, 1993. 142 p. 68; Джембинова Р.А. Дыхание современности. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1982. 112 с.
12. Седклин кър. Ясад, барт белдснь Букшан Б. Элст: Хальмг дегтр еареач, 1960. 86 х.
13. Пропп В.Я. Морфология сказки. 2-е изд. М.: Наука, 1969. 168 с.
14. Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1980. 428 с.
15. Небольсин П.И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852. 192 с.
16. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М.: Наука, 1964. 271 с.
17. Мусова Н.Н., Оконов Б.Б., Мучкинова Е.Д. Хальмг туульс. III боть. Ниируль кевлелд белдль диглснь. Элст: Хальмг дегтр еареач, 1972. 250 х.
18. Леджинов Ц.О., Шалбуров Г.М. Хальмг фольклор. Барт белдснь. Элст: Хальмг госиздат, 1941. 466 х.
19. Горяева Б.Б., Баянова А.Т., Бутаева А.О., Куканова В.В. Фреймтарий персонажей калмыцкой сказочной традиции (на примере сказок, записанных Г.И. Рамстедтом) // Вестн. Калмыцкого ин-та гуманитарных исследований. 2015. № 2. С. 128-140.
20. Сандаловый ларец: калмыцкие народные сказки / сост., пер., вступ. ст. Т.Г. Басанговой. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2002. 239 с.
21. Саъельин Б., Саъеан Л. Хальмг туульс. I боть. Барт белдснь. Элст: Хальмг дегтр еареач, 1961. 220 х.
22. Басангова Т.Г. Сказочная традиция калмыков // Сандаловый ларец: калмыцкие народные сказки. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2002. С. 3-38.
23. Емельяненко Т.А. К вопросу о ранних записях «Джангара» // Учен. записки КНИИЯЛИ. Вып. 7. Сер. филологическая. Элиста, 1969.