УДК / UDC 398

Устные нарративы о семейных реликвиях калмыков как репрезентация их культурно-исторической памяти (по экспедиционным материалам)

Евдокия Эрендженовна Хабунова[1], *Бамба Эрендженовна Убушиева*[2], *Светлана Гарриевна Батырева*[3]

Oral Narratives about Kalmyk Family Heirlooms as Manifested Cultural and Historical Memory: Analyzing Expedition Materials

Evdokia E. Khabunova[1], *Bamba E. Ubushieva*[2], *Svetlana G. Batyreva*[3]

[1]Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор филологических наук, профессор

Dr. Sc. (Philology), Professor

0000-0002-2113-6877. E-mail: khabunova(at)mail.ru

[2]Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[2] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

кандидат филологических наук, профессор

Cand. Sc. (Philology), Professor

0000-0002-4237-6765. E-mail: ubamba(at)yandex.ru

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Хабунова Е. Э., Убушиева Е. Э., Батырева С. Г. (Khabunova E. E., Ubushieva E. B., Batyreva S. G.), 2026

[1]Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор искусствоведения, профессор

Dr. Sc. (Art History), Professor

0000-0003-4268-0705. E-mail: sargerel(at)mail.ru

Аннотация. *Введение.* Статья *нацелена* на изучение устных нарративов о предметах, имеющих большое значение для калмыков, хранящихся в семьях и передающихся калмыками из поколения в поколение как объект почитания и свидетельство прошлых событий. Устные нарративы о семейных реликвиях впервые в калмыцкой фольклористике выделяются в отдельную тематическую группу, что указывает на *актуальность* и *новизну* данного исследования. *Материалом* для анализа служат устные нарративы о семейных реликвиях, записанные в Республике Калмыкия с 2012 г. по настоящее время от представителей разных поколений. *Методы*. При сборе информации по теме исследования использовался комплекс методических приемов (опрос, интервью, наблюдение, фиксация, расшифровка, систематизация), в процессе анализа были применены элементы сравнительно-исторического, описательного, функционально-структурального методов, также учитывались теоретико-методологические обобщения В. Б. Шкловского, У. Лабова и Д. Валетски в области изучения устных нарративов. *Результаты*. В ходе исследования установлено, что перечень почитаемых калмыками предметов повторяется (буддийские культовые предметы, личные вещи высоких духовных лиц или предков, предметы быта и культуры, атрибуты традиционной обрядности, народной лечебной практики), но история их сакрализации в устных рассказах варьируется. Определено, что устные нарративы о семейных реликвиях являются надежным способом сохранения и передачи из поколения в поколение народных знаний о событиях историко-культурного значения, о духовных ценностях предметов материального мира. Они раскрывают символический смысл предметов и вещей, почитаемых в калмыцких семьях, объясняют причину благоговейного отношения к ним, актуализируют значимость соблюдений запретов и правил, наставлений и предостережений при их практическом применении. Знания о семейных реликвиях, сохраненные в памяти и транслируемые в устной форме, охватывают несколько поколений и передаются как один из базовых элементов этнической идентичности калмыков.

Ключевые слова: калмыки, устные нарративы, реликвии, духовные ценности, культура, история, память, полевые исследования

Благодарность. Исследование проведено в рамках реализации программы развития ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова» на 2021–2030 годы.

Для цитирования: Хабунова Е. Э., Убушиева Б. Э., Батырева С. Г. Устные нарративы о семейных реликвиях калмыков как репрезентация их культурно-исторической памяти (по экспедиционным материалам) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 129–146. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-129-146

Abstract. *Introduction.* The article attempts a study into oral narratives about objects that are of utmost significance to Kalmyks and are kept in families to be passed from generation to generation as objects of veneration and evidence of past events. For the first time in Kalmyk folklore studies, oral narratives about family heirlooms are identified as a separate thematic group, which attests to the research be relevant and original enough. *Materials and methods*. The paper analyzes oral narratives about family heirlooms recorded in the Republic of Kalmykia from 2012 to the present day from representatives of different generations. To collect data on the research topic, a set of methodological techniques have been employed, such as surveys, interviews, observations, recordings, transcription, and systematization. The analysis has involved elements of the comparative historical, descriptive, and functional structural methods. Special attention has been paid to theoretical and methodological generalizations by V. B. Shklovsky, W. Labov, and D. Valetsky related to studying oral narratives. *Results*. The work reveals that the list of objects revered by Kalmyks is repetitive enough (Buddhist cult objects, personal belongings of high-ranking clergy or ancestors, household and cultural items, attributes of traditional rituals, and folk medicinal practices), but histories of their sacralization in oral narratives actually tend to vary. It has been determined that oral narratives about family heirlooms are a reliable means to preserve and pass on folk knowledge about events of historical and cultural significance from generation to generation, as well as about spiritual values of material objects. The former reveal symbolic meanings of objects and items revered in Kalmyk families, explain reasons behind the reverent attitudes, and highlight the importance of observing prohibitions and rules, as well as following instructions and warnings in their practical use. Such knowledge about family heirlooms preserved in memory and transmitted orally involves several generations and is passed on as a basic element of Kalmyk ethnic identity.

Keywords: Kalmyks, oral narratives, relics, spiritual values, memory

Acknowledgements. The reported study was conducted within the framework of the 2021–2030 Development Program of the B. B. Gorodovikov Kalmyk State University.

For citation: Khabunova E. E., Ubushieva B. E., Batyreva S. G. Oral Narratives about Kalmyk Family Heirlooms as Manifested Cultural and Historical Memory: Analyzing Expedition Materials. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS.* 2026. No. 1. Pp. 129–146. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-129-146

Введение

Устное народное творчество как неотъемлемая часть духовной культуры калмыков не прерывалось, продолжало свое развитие в посттрадиционную эпоху, наполняясь новым содержанием и облекаясь в самые различные формы, но не все ее проявления подвергались фиксации и научному анализу.

В период активной собирательской работы (1960–1980-е гг.) внимание калмыцких исследователей было обращено на основные жанры калмыцкого фольклора: героический эпос «Джангар», сказки, народные песни, легенды и предания. При фиксации жанров несказочной прозы в эти годы за рамками собирательского «поля» оставались устные нарративы

определенной тематики (о буддизме, депортации калмыков в 1943 г., народной медицине, о легендарных личностях прошлых столетий, повествования меморативного характера, демонологической направленности и др.).

Материалы и методы

Исследование базируется на материалах, собранных в полевых условиях на территории Республики Калмыкия по внутривузовским грантам КалмГУ (2012–2017), а также в рамках различных проектов по грантам РФФИ, РНФ (2018–2026). Экспедиции были нацелены на «фронтальный опрос», т. е. на фиксацию «всего и у всех». Такой подход позволил собрать полевой материал, в какой-то степени восполняющий пробел предшествующих экспедиций, расширить тематику зафиксированных ранее устных нарративов калмыков и частично ввести их в научный оборот для предметного изучения. В данной статье используются устные нарративы о вещах и предметах, имеющих большое значение для конкретной семьи, хранящиеся и передающиеся калмыками из поколения в поколение как объект почитания и свидетельство прошлых событий. «Событийный статус рассказанного происшествия (истории) не определяется никем субъективно: ни повествователем, ни героем, ни читателем. Он определяется интерсубъективно–активированной в ходе нарративной коммуникации картиной мира» [Тюпа 2016: 46]. Обретая статус реликвии в ходе взаимодействия и вербальной коммуникации людей, отдельные предметы попадают в разряд тех ценностей, которыми определяется этническая идентичность.

Собранные материалы указывают на то, что перечень почитаемых в различных семьях предметов, как правило, повторяется, но история их сакрализации в устных рассказах варьируется. Эти и другие факты все еще не получили должного научного освещения, что актуализирует обоснованность проблемы, анализируемой в данной статье.

При сборе информации по теме исследования использовался комплекс методических приемов (опрос, интервью, наблюдение, фиксация, расшифровка, систематизация), в процессе анализа были применены элементы сравнительно-исторического, описательного, функционально-структурального методов, при определении границ объекта изучения особое внимание уделяется теоретико-методологическим обобщениям В. Б. Шкловского, У. Лабова и Д. Валетски в области изучения устных нарративов [Шкловский 1929: 55–67; Labov, Waletzky 1997: 3–38].

В данной статье устные нарративы калмыков о семейных реликвиях как отдельная тематическая группа выделяются впервые в калмыцкой фольклористике, что дополнит новыми сведениями представление о семейных ценностях калмыков, а также может высветить актуализированные аспекты культурного наследия калмыков.

Результаты и обсуждение

В данном исследовании устный нарратив понимается как повествовательный текст, зафиксированный в момент его воспроизведения информантом, содержащий краткое изложение, описание или оценку прошлых событий, рассматривается как форма устной передачи знаний и опыта отдельных людей в тех объемах и в той последовательности, в какой они сохранились в памяти самого нарратора. Вербализация информации о разных аспектах жизни человека и прошедших событиях — явление повседневное и многообразное, рассказчик имеет возможность излагать запомнившую информацию так, как он ее понимает, но при этом он сохраняет ее устойчивые сегменты, как самые важные, на его взгляд. «Последовательность и суть произошедшего события в таких рассказах интерпретируется с учетом опыта, знаний и мировоззренческих представлений нарратора» [Хабунова 2022: 1424]. Учитывая то, что тематическая рамка его повествования определяется интервьюером, мы вправе рассматривать такой материал как «средоточие памяти — в общеэтническом ли, групповом или семейном масштабе, получившее организованные формы. В нем концентрируется часть опыта, накопленного традицией, и материализуется в известных пределах сама традиция» [Путилов 1994: 54].

Записанные в Калмыкии повествования носят синкретичный характер, их содержание зависит от сказительского умения нарратора и предмета объективизации в рассказе. В этой связи для анализа используется междисциплинарный подход, позволяющий осмыслить содержание и суть различных по форме нарративов, раскрыть этническую специфику устного текста, не лишенного субъективизма и обусловленного мировоззренческими представлениями рассказчиков, их социальным опытом, мерой участия в событии. Беседы, интервьюирование, проведенные в благоприятных для рассказчика условиях, были направлены на выявление информации, сохраненной в памяти рассказчика как обобщение личного или коллективного опыта.

Значительную часть из рассматриваемой группы устных повествований составляют рассказы о предметах сакрального значения, в числе которых чаще всего упоминаются молитвенные четки (*эркн*). В этих нарративах акцент делается на преемственность в праве на их обладание, объясняется причина выбора определенного члена семьи как хранителя четок, подчеркивается важность передачи семейной реликвии по мужской линии — кому-то из сыновей или их женам, детям. Также подчеркивается важность бережного отношения к ним как к атрибуту буддийской практики, отмечается необходимость умелого их использования, соблюдения определенных правил и запретов: так, семейные четки (*эркн*) не отдают в чужие руки, а обладатель четок должен регулярно перебирать бусины (108, 32, 21 раз), произнося определенные молитвы: *Эркиг цеврәр бәрх кергтә, бурхна өвр; бәәҗ бәәҗәһәд тос түркәд, түнгрцгт бәрхмн болҗана* ‘Четки надо держать в чистоте, на алтаре; время от времени следует смазывать маслом и хранить в чехле’[1] [ПМА 1] (рис. 1).

[1] Здесь и далее представлены переводы с калмыцкого языка Е. Э. Хабуновой.



Рис. 1. Четки в замшевом чехле
[Фото Хабуновой Е. Э., 2026 г.]

Из записанных нарративов следует, что четки активно использовались в народной лечебной практике. Считалось, что магическая сила «намоленных» четок исцеляет от недугов: *Хавдриг эркәр домнхла, хавдр хәрҗ оддг билә* ‘Если заговорить опухоль, касаясь ее четками, то она исчезнет’ [ПМА 1].

Ценность четок связывалась не только с их сакральными функциями, но и с магическим смыслом заговорных текстов, которые не были записаны в полном объеме в силу их жанровой специфики. Причину нашептывания заговорного текста информант объясняет так: *Бурхнд келҗәх юмиг шулм бичә соңстха, — гиһәд, шимлдәд келдг бәәҗ <…> үдин өмн домндмн, нарн дорагшан орҗах кемд келҗ болшго* ‘Слова, обращенные к богу, не должен услышать черт, поэтому говорили шепотом <…> лечить заговором надо до полудня, нельзя это делать, когда солнце идет к закату’ [ПМА 1].

Рассказы собеседников не были информативны в отношении заговорных текстов, из их однотипных сообщений следует, что целитель часто и внятно произносил лишь формулу «*эм-дом болг!*» ‘пусть будет лекарством-заговором!’. Подробностями отличаются те фрагменты повествования, где рассказчик конкретизирует аспект, важный на его взгляд, или излагает свою точку зрения на ту или иную ситуацию. Например, один из информантов подчеркивал значимость старинных четок, унаследованных от нескольких поколений предков, другой связывал магические свойства четок с буддийскими культами: *Арья Бала гидг бурхн эркн дунд төрсмҗ <...>. Манад Цаадан Кермн гидг күчтә отч билә. Тер эркәр домндг билә. Мана көвүн, Сиврт чик хәләвр уга, крылцәгәс киисәд, өрәл җилдән һоҗад бәәв. Кермн утцар иигәд-иигәд (показывает) хәләчкәд: «Толһан уйдлнь һарч оч», — гиһәд эркәр домнв. Тохмар ирсн эркәрн, цаадк уңг-тохмаснь ирсн эрк болхугов. Тиигснә хөөн тогтнв, толһань өвддгнь уурч одв* ‘Оказывается, бодхисаттва Арьябала[1] может воплотиться в бусину четок <…>. Среди нас жила Цаадан Кермен, она была сильным целителем. Она лечила четками.

[1] Калмыцкое название Авалокитешвары.

Наш сын упал с крыльца, после чего полгода мучился от диареи. В Сибири не было надлежащего ухода и внимания. Кермен нитками измерила вот так (показывает), посмотрела и сказала: «Произошло сотрясение мозга», и стала заговаривать четками. Родовыми четками, унаследованными от далеких предков, вот так вот. После этого все прекратилось, его голова перестала болеть' [ПМА 1].

Немаловажное значение придавалось физическим свойствам материала, из которого изготовлены бусины четок. Так, информанты подчеркивали, что, прикасаясь четками из сандала или можжевельника к темени или трижды проводя ими вокруг головы человека, можно отпугивать злых духов или устранять негативное влияние вредоносных сил [ПМА 2].

В устной традиции калмыков до сих пор бытует множество рассказов о передаче духовным лицом сакральных предметов и необычных умений конкретному человеку, избранному им по определенным признакам: «В нашей семье хранится *мирде*[1], который наш родственник, служивший в *хуруле*, когда-то завещал нашему дяде, у которого на теле были винные пятна в форме *оркмджи*[2]. Возможно, эти нательные пятна были восприняты как знак, указывавший на его высокий статус в прошлом перерождении. Дядю в младенчестве содержали в особых условиях (*цеврәр бәрдг билә* 'держали в чистоте'), он до семи лет не ел мясо, всегда ходил в чистой одежде, его окружали заботой. Однажды, когда они были еще в Сибири, одна русская женщина угостила мальчика свининой, по незнанию. После этого винные пятна *оркмджи* на теле исчезли. Родители посчитали это плохой приметой, решив, что они не оказали должное внимание обладателю *мирде,* не обеспечили условия, важные для хранения сакрального предмета (*бузрдчкҗ* 'осквернили'). Во избежание плохих последствий, они передали *мирде* Намке, в прошлом служителю *хурула.* К представителям духовенства калмыки относились с большим уважением, скрывали их в своих домах, когда они подвергались гонениям и обращались к ним за помощью, когда они тайно продолжали буддийскую практику, несмотря на репрессии [ПМА 3].

Факты, содержащиеся в устных нарративах, существенно дополняют картину, которая формируется под влиянием социокультурной среды и межличностных отношений. Сохранившись в генетической памяти семьи, они помогают восстановить важные эпизоды истории калмыков и судьбы народа. Следует отметить, что большая часть текстов религиозного значения была нами зафиксирована от родственников священнослужителей. Одна из них поведала историю о схронах буддийских святынь: «Дедушка от своего дяди, в прошлом высокого буддийского иерарха, узнал, где хранятся ценности *Чёёря хурула.* Но дедушка умер в Сибири. Перед смертью он рассказал супруге об их местонахождении. После возвращения из Сибири пытались найти это место, но не смогли. Старики говорили: *Цагнь ирхлә, олдх* 'Найдется, когда время придет' [ПМА 4].

---

[1] Оберег в виде миниатюрного изображения буддийского божества, вложенного в футляр для индивидуального пользования.

[2] Полоса красной материи, которую носят через плечо буддийские монахи.

Аналогичные нарративы, записанные в основном в регионах, где ранее были сосредоточены буддийские центры, носят конфиденциальный характер. Предваряя рассказ, собеседник предупреждает, что информацию не стоит предавать широкой огласке, нельзя передавать сомнительным людям, и в то же время он констатирует важность ее сохранения надежными людьми до лучших времен: «Дома на семейном алтаре хранился сверток, завернутый в шелковую ткань. Родители ничего не говорили о его содержимом, запрещали трогать его. Видимо, они опасались за нашу безопасность в советское время или не были уверены, что мы сможем соблюсти правила, необходимые при извлечении содержимого свертка. Мы понимали, что это семейная реликвия, которую мы должны сохранить для потомков. Запрет «*бичә көндә*!» ('не трогай!') соблюдается до сих пор. Когда появился *хурул*, мы пригласили домой буддийского монаха, чтобы показать ему сверток. Оказалось, что в нем находилось буддийское сочинение *«Дорж Җодв»* («Алмазная сутра»). На толстой черной бумаге золотыми буквами был написан молитвенный текст! Лама открыл, прочитал его, снова завернул в шелковую ткань и положил на алтарь. Сейчас мы знаем, почему он (сверток) прошел Сибирь и до сих пор хранится на семейном алтаре, почему родители скрывали от нас содержимое свертка и запрещали трогать его. Все эти годы никто не трогал, не раскрывал его (сверток), потому что был наложен запрет» [ПМА 3].

Преемственность и таинство передачи семейной реликвии осуществлялись в благоприятное время и при определенных условиях, что должно было, по свидетельствам информантов, усилить его сакральную значимость и способствовать сохранности его магической силы при использовании. В секреты передачи реликвии и историй, связанных с ними, были посвящены только взрослые. Многие признают, что не учли полезность и культурную ценность вещей и предметов, которым их родители придавали особое значение.

В устных рассказах респондентов присутствуют свидетельства о гадании на четках: *Боовуш Пюрвеевна эркәр белг бәрдг билә. Һурвн хурһан иигәд бәрҗәһәд (показывает), һурв эргүләд, темдгләд авчкад, һурвадар хувах. Байр тусна, Худрһ тусна, бүтү тусна. Һурвн байр тусхла, дәкч белг бәрдмн биш. 1 — байр, 2 — невчкн зуур йовдлта болҗана, бүтү тусхла, хаалһ хаалһата. Зәрмдән, һурв бәрсн хөвн ашнь хәләнә. Эркиг ик хурһндан һурв эргүлчкәд, хәләнә* ‘Боовуш Пюрвеевна гадала на четках. Вот так (показывает) на три пальца трижды наматывала четки, отмечала, потом эту часть делила на три. Может выпасть «*байр*» ('радость') или «*худрһ*» ('препятствие'), бывает и «*бүтү*» ('закрыто'). Если три раза выпадает «*байр*», нельзя продолжать гадание. «*Байр*» — это единица, два — это дорога «*хаалһ*», а «*бүтү*» (3) означает, что путь к успеху закрыт’ [ПМА 1].

К сожалению, рассказы о гадании на четках лаконичны и малоинформативны в силу того, что этой практикой искусно владели буддийские монахи и применяли ее при острой необходимости и исключительно для мирян. Из воспоминаний информанта следует, что в советское вре-

мя некоторые калмыки-миряне тоже практиковали гадание на четках. Возможно, их практика была обусловлена упразднением института буддизма, уничтожением буддийских храмов и общин, репрессиями и гонениями на оставшихся в живых буддийских монахов: «Помню, что дедушка (*аава*) использовал четки для гадания, но это происходило очень редко. К нему обращались однохотонцы (односельчане), когда скот потеряется, когда человек заболеет или отправляется в дорогу по важному делу. Он сначала совершал омовение (*аман усар зәәләд, һаран уһадг билә* ‘полоскал ротовую полость и мыл руки водой’), затем, читая молитвы, перебирал четки. После чего некоторое время сидел молча, наверное, настраивался, потом начинал гадание. Подробности не помню, но действие было троекратным. Он отсчитывал по три бусины, это я видела. После каждого раза записывал цифры на листочке: одна бусина означала радость (*байр*), две бусины — дорога (*хаалһ*), три бусины — закрытость, непроницаемость (*бүтүү*). Результат гадания сообщал сразу: если трижды оставалась одна бусина, это интерпретировалось как успех, если троекратно оставалось по три бусины, это рассматривалось как отрицательный результат и недостижимость цели, сочетаемость разного количества бусин (1, 2, 3) расценивалась как возможность достижения положительного результата после дополнительных процедур — отправление определенного обряда или ритуала, например, люди делают обряд *сержем*[1]. Как правило, люди с просьбой о гадании приходили к нему днем, точное время не помню» [ПМА 5].

Отдельные явления, факты, предметы и другие проявления окружающей действительности, оторвавшись от первичной ритуально-мифологической основы, попадают в орбиту повседневности, а попытки их объяснения обычными людьми порождают устные нарративы, структура и содержание которых формируются самим нарратором. Нарратив — это обязательно связный рассказ, целостность которого заключается «в наличии единой причинно-следственной последовательности, способной охватить весь включенный в этот нарратив материал» [Маслов 2020: 87]. «Целостность» и «включенность» свойственны и записанным нами нарративам. В начале повествования нарратор, например, сообщает биографические сведения о хранителе сакральных предметов: «*Аава* (дедушка) родился в местности *Харгата* ('имеющая укрепление, защищенная'), в урочище *Хойр худг* ('два колодца'). В детстве его отдали в *Бага Хурул* ('Малый хурул'), но по настоянию родителей он не принял монашество, так как был единственным сыном. В 1910 г. он женился, а в 1918 г. ушел служить в Красную Армию, участвовал в Гражданской войне и вернулся домой в 1922 г. В 1943 г. Шарлда Дорджиев (дедушка) вместе со всеми калмыками был депортирован в Сибирь, где ему пришлось отбывать срок в тюремном заключении. В 1957 году он вернулся с земляками в родные места и покинул этот мир в 1984 году» [ПМА 5].

[1] *Сержем* — буддийский ритуал подношения чая, «золотого напитка» божествам с просьбой о помощи.

Далее излагается основная история, в которую посвящались только члены семьи и рода: «Он до самой кончины начитывал религиозные тексты [по памяти], перебирал четки, по утрам возжигал лампадку, тайно на чердаке своего дома хранил культовые предметы Бага Хурула (*цаһан мөңгн бүрә бүшкүр* ‘серебряная труба [из хурульного оркестра]’, *зулын цөгц* ‘лампадки’, *торһар орасн ном* ‘сутры, завернутые в шелковые ткани’ и многое другое), которые были спрятаны старыми ламами в тайнике после роспуска хурула. Их местонахождение знали три человека, в числе которых был наш *аава* (дедушка по отцовской линии). Выживший человек должен был вынуть их из тайника после возвращения из Сибири и спрятать в надежном месте. *Аава* хранил их на чердаке своего дома» [ПМА 5].

В финальной части повествования, как правило, говорится о дальнейшей судьбе спасенных реликвий: «После смерти *аавы* наш отец, партийный работник, передал их в Национальный музей им. Н. Н. Пальмова Республики Калмыкия» или сообщается дополнительная информация об их хранителе, как о незаурядной личности: «*Ааву* как знатока калмыцкого фольклора, народных традиций и обычаев часто приглашали на торжества и праздники, к нему обращались за советом люди, оказавшиеся в сложной жизненной ситуации. Он ежедневно начитывал буддийские мантры, тайно занимался лечебной практикой, не отказывал тем, кто обращался с просьбой погадать в случае пропажи скота или ценных вещей» [ПМА 5].

Во всех рассмотренных нарративах присутствует мотив «тайного вывоза» семейных реликвий во время депортации калмыков в 1943 г. в Сибирь: «Буддийские танки вывезли, намотав вокруг себя, затем таким же образом привезли их на родину», сообщаются детали хранения семейных святынь в незнакомой местности — «в тяжелейших бытовых условиях старались содержать в чистоте буддийские реликвии»: *Сиврт мадн землянкд бәәдг билəв, утан дүүрң, түлдг чик түлəн уга. Тер утана көөһəс бурхан цеврлхəр седəд, мана аак цевр аанд ус кеһəд, бурхан уһаж* <...> *Бурх уһадмн биш. Тигəд терүнəсн мана аак сеҗж. Түүнə хөөн мана авһ тер бурх Намкад бəрчкв* ‘В Сибири мы жили в землянке, всегда задымленной, так как не было нормального топлива. Наша мама решила очистить буддийскую танку от копоти, налила чистую воду в чашку и помыла <...> А божества мыть нельзя. Наша мама стала переживать из-за этого. Тогда наш дядя передал их Намке (в прошлом служителю культа)’ [ПМА 1].

Акцент в повествовательных текстах делается на недопустимость оставления без присмотра семейных реликвий, наполненных сакральным смыслом и являющихся неотъемлемой частью семейной (родовой) истории. Как правило, их хранят в отдельной комнате или специально отведенном месте (рис. 2, 3). Несмотря на репрессивную политику того времени, объекты семейного культа были сохранены и переданы потомкам вместе с устными рассказами — воплощением памяти предков.

В рамках семьи передавалась тайна сакрализации предмета и фактов, связанных с ним. Случай, оставивший неизгладимый след в судьбе




Рис. 2, 3. Семейные реликвии (имена хранителей реликвий не указываются по просьбе информантов) [Фото Хабуновой Е. Э., 2015]

какого-то из членов семьи, становится первоосновой для осмысления и устного воспроизведения действительных событий, обретая свою значимость и смысл позднее, когда он становится частью общей истории.

Интерес представляют устные рассказы о предметах быта, которым придается особое значение в семье, причем в их числе часто упоминаются не драгоценности, а обычные предметы быта (нож, посуда, инструменты, тренога и др.). В них раскрываются значимость предмета, история исключительности его свойств, излагается информация о сфере его применения, объясняются правила хранения и т. д. Они не лишены мифологического ореола, что можно продемонстрировать на примере содержания одного из них: «Наш далекий предок перед кончиной решил поделить богатство между своими родными. Некоторым семьям достались золото и серебро, а одной семье — кленовая пиала. Вернувшись домой, супруга высказала мужу свое недоумение и причину такой, на ее взгляд, несправедливости. Каким-то образом это дошло до старца-дарителя. Он вызвал супругов и сказал: „Глупые вы еще, я передал вам самое главное богатство, о его ценности вы узнаете позже". Прошли годы, семья — обладательница пиалы разрослась так, что члены семейств не поддавались счету, а у тех, кто получил золото и серебро, не осталось продолжателей их рода (по мужской линии). Наши старики объяснили это тем, что предок предвидел это и дал им возможность прожить их короткий век безбедно. Пиала хранится у меня, так как я являюсь самым младшим в нашей семье» [ПМА 6].

Отдельные предметы, унаследованные от предков, содержались отдельно от обычных вещей, им пользовались исключительно родственники по мужской линии, к их числу относился ритуальный сосуд: *Түңгичн [аан] уһадмн биш. Цәәһән уучкад, хүүрә кенчрәр арччкхла, гилвкәд бәәнә. <…> эрк биш эцкин саддуд <…> тер аанг көвүнднь болну, ачднь болну өгдг болҗана. Кезәнә тиигҗ агч аан бәрдг билә* ‘Ее [пиалу]’ нельзя мыть. Выпив чай, ее вытирали насухо мягкой тканью так, чтобы она блестела, <…> эту пиалу давали только родственникам по отцу <…>, или его сыну, внуку. Раньше так хранили кленовую чашку’ [Хальмг амн зокъял 2024: 200].

Интерес представляют рассказы, повествующие о лечебных свойствах семейных реликвий, история которых связана с необычными событиями, нестандартной ситуацией или непростой судьбой личности, сохранившей уникальную вещь: «Брат моего отца был набожным человеком. Ему на хранение передали необычный котелок из *хурула*, когда его разрушали в советское время. Котелок был необычный и назывался „*немш хар хәәсн*" (немецкий черный котелок). Он состоял из деталей, подобных лепесткам лотоса, которые складывались и застегивались. Его подвешивали на крючок к поясу в условиях кочевки. Металлические лепестки распускали (расстегивали), наливали воду и варили в нем чай, из него не выливалась даже капля воды. Когда кто-нибудь заболевал, то с этого котелка соскабливали сажу и давали больному для приема внутрь» [ПМА 7].

Внимания заслуживают устные рассказы о предметах, способных отпугивать нечистую силу. Согласно поверьям, к ним относятся острые предметы, чаще всего в этом контексте упоминается нож. Из рассказов следует, что нож, которым перерезалась пуповина новорожденного, служил оберегом для младенцев и помещался под матрац колыбели в период длительного отсутствия отца. Этот нож иногда использовался в лечебной практике, но в быту использовался обычный кухонный нож.

В нарративах демонологического содержания охранительными качествами наделяется кнут (*маля*), рукоять которого изготовлена из таволги. Отмечается, что такую плеть калмыки обязательно брали в дорогу, а ветка таволги всегда висела у входа в жилище. Путник, в ночное время оказавшийся в месте концентрации демонических сил (*донамин хотхр* ‘лощина чертей’), для изгнания злых духов должен был произнести специальные заговорные слова: *тааз-тааз, таньҗанав, тавлһ иштә малятав* ‘тааз–тааз, я распознал [вас], в руках у меня плеть с рукоятью из таволги’. В данном тексте слова «*тааз-тааз*» являются заменителем аппелятива, обозначающего демоническое существо, который не произносится калмыками из-за суеверия. Иногда нежелательные слова, произнесенные случайно, сопровождаются формулой: *Келсн үгәс хол йовг!* ‘Пусть уйдет подальше от сказанных слов’, *Җахн-җахн холаһур!* ‘Мимо–мимо, стороной!’.

Предупреждая потустороннее существо о своей защищенности, путник тем самым избавлялся от страха и без опасений и особых препятствий преодолевал мрачное место. Согласно поверьям, незащищенный путник может всю ночь кружить в этом месте, бороться с нечистой силой и измученный и опустошенный вернуться домой под утро [Хальмг амн зокъял 2024: 88–89].

Плеть (*маля*) как грозное оружие отмечается в калмыцком героическом эпосе «Джангар» в контексте богатырской клятвы (*андһар*): *Түүниг авчи эсе чадхъни, эзн хаани маляла харһҗи үксеви, эрлег хаани засъгла харһҗи үксеви* ‘Если не одолею его [врага], пусть лишусь я жизни от смертоносной силы ханской плети, пусть умру я, подвергшись наказанию Эрлик хана’ [Джангар, I 1978: 248]. Как отмечает один из информантов *джангарчи*, мужчина не должен расставаться с плетью, без нее он стано-

вится уязвимым для нечистой силы (*залу күн маля уга йовдмн биш, хамг тотхр-зеткрлә харһдмн*) (рис. 4).



Рис. 4. Кнут и плеть с рукоятью из таволги, изготовленные джангарчи. Фото 2015 г.

В ходе беседы он рассказал случай, подтверждающий важность следования народным традициям и верованиям: «Произошла большая авария, шансов для выживания практически не было, но человек выжил благодаря тому, что в машине у него лежала ветка таволги» [ПМА 8].

Мотив утраты и сожаления, присутствующий в повествованиях о семейных реликвиях, взаимосвязан с запретами родителей, которые, оберегая своих детей от нежелательных последствий, старались не раскрывать им истинную ценность тех или иных предметов и причину их уникальности. Это в какой-то степени объясняет неполноту перечня объектов, относимых к семейной реликвии, и скудость информации о них. В некоторых нарративах звучит раскаяние информантов в том, что они не сохранили памятную вещь или предмет, так как не учли их полезность и культурную ценность: «У нашей *ээжи* был „змеиный рог” (*моһан өвр*), бабушка держала его во внутреннем кармане жилета в тканевом чехле зеленого цвета. Когда *ээжи* не стало, его [змеиный рог] отдали снохе, которая занималась лечебной практикой. А сейчас я не знаю, у кого он находится» (рис. 5) [ПМА 9].

В народно-лечебной практике часто используется предмет, называемый *лууһин сумн* ('стрела дракона'): *Мана ээжд лууһин сумн билә, оһтрһу ду һарад, һал цәклхлә, унж ирдгч <…> олж авсн күн күүнд өгдго бәәж <…> ээж эврән терүгәр шарх, хавдр домндг билә* ‘У нашей бабушки была «стрела дракона», оказывается, она попадает на землю, когда гремит гром и сверкает молния <…> человек, нашедший ее, никому не отдавал <…> бабушка сама им заговаривала опухоли и раны’ [ПМА 10].

История возникновения змеиного рога «*моһан өвр*» также овеяна легендами с мистическим подтекстом: *Кезәнә нег залу, мөрн деерән тегт йовсн цагт, нег өвртә моһа үзгдсн бәәҗ. Өвртә моһа үзгдхлә, тер моһад цаһан альчур делгәд мөргхлә, моһа өврән унһаҗ өгдгчн. Тер өвриг үзсн күн авх зөвтәч. Авсн күн кишгтә, медлгч болдгчн. Эн залу тиим учринь медлго, эврәннь хаалһар йовҗ оч. Хөөнь эн моһа хәрү залуд харһҗ, залу һарад зулхла, моһа залуг күцҗ авад, залуһин күзүһинь орашад алсн болҗана* ‘Давным-давно один мужчина, оказавшись в степи на коне, увидел рогатую змею. Когда такое случается, надо постелить белый платок, поклониться змее и помолиться. Тогда змея сбрасывает свой рог. Тот рог должен забрать человек, который видел змею [отделение рога]. Забравший [рог] человек становился знахарем, был счастливым' [Хальмг амн зокъял 2024: 222].



Рис. 5. Змеиный рог. Фото Хабуновой Е. Э., 2017 г.
(Имя хранителя предмета не указывается по просьбе информанта)

Тот мужчина не знал об этом и продолжил свой путь. Потом эта змея снова встретилась на пути мужчины. Когда мужчина побежал прочь, змея настигла его, обвила шею и задушила его’.

В повествованиях о змеином роге «*моһан өвр*» и стреле дракона «*лууһин сумн*» акцент делается как на их магических свойствах, так и на избранности его обладателя: *Моһан өвр күн болһнд олдхш. Кеер мал хәрүлҗ йовад, моһа үзгдхлә, зогсад, дотран зальврад, альчур делгхлә, иигәд мөргхләг (показывает), терчн бийнь авч ирәд хайчкна, — гинә. Деерәс залҗ йовх юмн болхгов. Моһан өвр К. Боовад билә, ода кенд үлдснь медҗәхшв. Лууһин сумн гиҗ бас бәәнә. Оһтрһу бууһад, һазр деер ирәд, һурвн җил болад, деегшән һарч. Олдх күүндән олддгч. Ном умшад, терүгәр хавдр эмнлдг бәәсмн. Одачн тиигнәлм* ‘Не каждому суждено найти змеиный рог. Когда в степи пасешь скот и видишь змею, надо остановиться, помолиться про себя, расстелить платок и поклониться (показывает), тогда она сама сбрасывает [рог], говорят так. Сверху так регулируют это, видимо. Змеиный

рог был у К. Боовы, а сейчас он у кого — не знаю. Бывает еще «стрела дракона». Когда гром гремит, он [дракон] спускается на землю, спустя три года поднимается наверх. Находит тот, кому суждено его найти. Им лечили опухоль, начитывая молитвы. До сих пор же так делают’ [ПМА 11].

В некоторых нарративах особое внимание уделяется вещам, с которыми ассоциируются благосостояние членов семьи, продолжение рода и благополучие потомства. В них объясняется причина запретов и высказывается предостережение за нарушение устоявшихся правил: к примеру, говорится, что передача детской колыбели (*өлгә*) (рис. 6) в другую семью может повлечь за собой прекращение деторождения в данной семье, вынос за пределы жилища треножника (*тулһ*) (рис. 7), символизирующего родовой очаг, может привести к несчастью.



Рис. 6. Детская люлька.
Фото Хабуновой Е. Э.

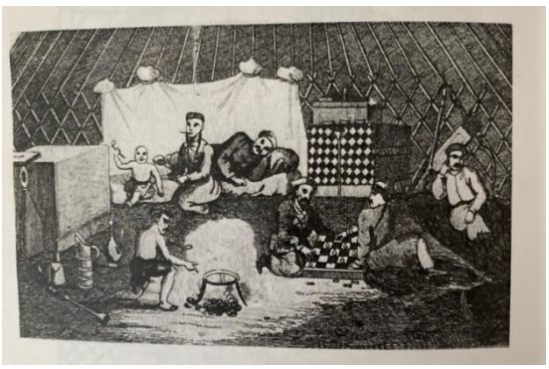


Рис. 7. Рисунок неизвестного художника. XIX в.

Как правило, эти предметы не имели материальной ценности и воспринимались как объект, связывающий семью с предыдущими поколениями, с их исторической и генетической памятью, с традициями и обычаями предков.

Объяснение истории появления вещей и предметов в семье со временем усиливает их значимость и укрепляет их статус как семейной реликвии. Вместе с реликвией очередному хранителю передается информация

о событиях, связанных с ее появлением в семье, что обеспечивало связь поколений и служило связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим. Событие — это нарративный статус некоторого отрезка жизни в нашем опыте: дабы определиться с событийным статусом сообщенного нам казуса, необходимо сосредоточиться на том, *как* он рассказывается, — обратиться к нарративной структуре текста.

Манад Рокчинск Гарян зурсн зург бәәнә. Тер мана паапта Широклагд йовж. Хальмгудыг Сиврүр туулһсиг тендән соңсч. Әмд угагньчн меддг арһ уга. Гәәвһә залу дүрстә, салдс хувцта, махта-шөлтә бәәдлтәһәр зурж. Зөрц тиигҗәхгов. Тер зургиг мана паап Сиврүр нег күүһәр йовулж. Өрк-бүл әмд бәәхлә, күргәд өгтхә гиһәд. Тер зургтан көвүнәннь нер бичж. Тер зургиг манахс авад, о, әмд-мент йовдгч! — гиһәд байрлж. Тер зурач тиигәд зурсн болҗана. Тер цагас авн эн зург бидн бурхна өөр бәрнәвидн. Зургин тууҗиг манахс цуһар меднә ‘У нас есть рисунок Рокчинского Гарри (рис. 8). Он и наш отец вместе оказались в Широклаге. Находясь там, они узнали, что калмыков сослали в Сибирь. Не знали, живы ли их родные. В своем рисунке он нашего отца изобразил бравым молодцом в солдатской форме. Специально, наверное. Тот рисунок наш отец через кого-то отправил в Сибирь, чтобы передали родным, если они живы. На том рисунке было написано имя сына. Получив тот рисунок, наши обрадовались: О, жив-здоров! — решили. Таким же художник его изобразил же. С того момента рисунок — портрет отца — хранится у меня и всегда находится на алтаре рядом с божествами. Историю этого рисунка знают все наши’ [ПМА 6].



Рис. 8. Портрет. Карандашный рисунок.
Г. О. Рокчинский, народный художник РСФСР (28.07.1944 г.)

Заключение

Исследование показало, что устные нарративы о семейных реликвиях, собранные в полевых условиях, являются надежным способом сохранения и передачи из поколения в поколение народных знаний о событиях историко-культурного значения и духовных ценностях предметов материального мира. Они раскрывают символический смысл предметов и вещей, почитаемых в калмыцких семьях, объясняют причину благоговейного отношения к ним, актуализируют значимость соблюдений запретов и правил, наставлений и предостережений при их практическом применении.

Содержание рассмотренных нарративов позволяет заключить, что статусом реликвии в калмыцких семьях наделяются буддийские культовые предметы, личные вещи высоких духовных лиц или предков, предметы быта и культуры, атрибуты традиционной обрядности или народной лечебной практики. Обладателями реликвий является член семьи, имеющий право наследования культовых предметов и взявший обязательства по надлежащему уходу за ними. Услышать рассказы о чудотворной силе семейных реликвий, о духовной и культурно-исторической ценности мемориальных предметов можно, но увидеть эти фамильные ценности сейчас очень сложно ввиду их заветной «закрытости» (рис. 9).

Результаты исследования дополняют представление о семейных ценностях калмыков новыми сведениями, высвечивая актуализированные аспекты исторического прошлого и культурного наследия народа.

Знания о семейных реликвиях, сохраненные в памяти и транслируемые в устной форме, охватывают несколько поколений и передаются как один из базовых элементов этнической идентичности калмыков. Рассмотренные устные рассказы актуализируют культурно-историческую ценность мемориальных предметов и связанных с ними проявлений духовной культуры народа.

Полевые материалы авторов

ПМА 1 — Д. Т. В., 1934 г. р.
ПМА 2 — М. К. В., 1980 г. р.
ПМА 3 — Ц. Л. С., 1955 г. р.
ПМА 4 — М. А. Д., 1962 г. р.
ПМА 5 — Ш. Ю. М., 1952 г. р.
ПМА 6 — У. И. Э., 1964 г. р.
ПМА 7 — Б. Б. А. 1957 г. р.
ПМА 8 — Н. Д. Б. 1957 г. р.
ПМА 9 — Б. В. Б., 1957 г. р.
ПМА 10 — Д. Н. А., 1957 г. р.
ПМА 11 — М. В. М., 1952 г. р.

Источники

Джангар 1978 —Джангар. Калмыцкий героический эпос / сост. А. Ш. Кичиков. Т. I. М.: Наука, 1978. 442 с. (На калм. яз.)

Хальмг амн зокъял 2024 — Хальмг амн зокъял. Кеерин хураңһу материал (= Калмыцкий фольклор. Коллекция экспедиционных материалов) / сост., вступ. ст. Е. Э. Хабунова. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2024. 480 с. (На калм. яз.)

Литература

Бахтин 1997 — *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений в 7 тт. Т. 5. М.: Русские словари, 1997. С. 159–206.

Маслов 2020 — *Маслов Е. С.* Что такое нарратив? Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2020. 116 с.

Путилов 1994 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 457 с.

Тюпа 2016 — *Тюпа В. И.* Введение в сравнительную нарратологию: научно-учебное пособие для самостоятельной исследовательской работы. М.: Intrada, 2016. 145 с.

Хабунова 2022 — *Хабунова Е. Э.* Устные нарративы в записи фольклорных экспедиций (2012–2017 гг.) как репрезентация исторической памяти калмыков // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 6. С. 1422–1431. DOI: 10.22162/2619-0990-2022-64-6-1422-1431

Шкловский 1929 — *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929. 265 с.

Labov, Waletzky 1997 — *Labov W., Waletzky J.* Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience // Journal of Narrative and Life History. Vol. 7. Is. 1–4. Jan 1997. Pp. 3–38.