

О символике накосников в женском костюме калмыков The Kalmyk Women's National Costume: Symbolism of Plait Covers

Э. П. Бакаева (E. Bakaeva)¹

¹ доктор исторических наук, доцент, заместитель директора, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Ph. D. in History (Doct. of Historical Sc.), Associate Professor, Deputy Director, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Аннотация. В статье автор анализирует вопросы символики традиционного женского украшения — накосных чехлов и подвесок к ним *токуг*, которые были характерны для культуры западных монголов (ойратов) и калмыков, а также ряда тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: ойраты, калмыки, одежда, женское платье, накосники, символика.

Abstract. The article analyzes symbolic features inherent to the Kalmyk women's traditional adornment — plait covers and their charms *toqug* that had been typical for the cultures of the Western Mongols (Oirats) and Kalmyks, as well as those of some Turco-Mongolic populations.

Keywords: Oirats, Kalmyks, clothes, women's dress, plait covers, symbolism.

Обычай ношения чехлов для волос *шиврлг* / *шивэрлиг* характерен для традиционной культуры ойратских по происхождению народов. *Шиврлг* / *шивэрлиг* / *шивэргэл* — термины, имевшие распространение в основном в среде указанных народов: «*Шиврлг* — *уст*. чехол (для женской косы)» [КРС 1977: 669]; в Большом академическом монгольско-русском словаре даны два варианта написания данного термина: *шивэргэл* (с пометкой *уст.*) — «1) чехлы для кос, чехольники, надеваемые женщинами на косы; 2) коса»; *шивэрлиг* — «I лесистый; *шивэрлиг газар* лесистая местность; II косы в чехлах; чехлы для кос» [БАМРС 2002: 352]. Ч. Боуден

в «Монгольско-английском словаре» дает помету, что *шивэргэл* — торгутское (т. е. ойратское) слово: «Шигэрмэг (see шивэргэл) (Torgut)» [Bawden 2017]. У других монголов использовался термин *үсний гэр* — «футляры-накосники (через которые пропускались две заплетенные косы у женщин)» [БАМРС 2001в: 421], или *үсний гэр-шивэргэл*.

Волосы в традиционной культуре монгольских народов символически связаны с представлениями о жизненности и жизненной силе, в пословицах и загадках сравнивались с человеком, например, о косе девушки: *Уулын ард ут хар күмн* ‘На той стороне горы длинный черный человек’ [Пословицы, поговорки и загадки 2007: 635]. Считалось, что волосам необходимо обеспечить магическую защиту, что производилось при помощи оберегов и амулетов. Так, по свидетельству И. А. Житецкого, и девочкам, и мальчикам в семьях калмыцких зайсангов в конце XIX в. волосы отращивали, в остальных же семьях детям волосы отпускали «только на темени, больше или меньше, смотря по привязанности семьи к национальным обычаям, выстригая гладко везде, причем амулеты привешиваются к теменным волосам. По мере отростания волосы несколько подрезаются, за исключением тех локонов, к которым подвешены монеты или раковины: эти растут свободно и висят по бокам детской головки. С 12–13 лет девочки снимают подвески и начинают носить волосы, подрезанные до плеч, а лишь наступает период половой зрелости (обыкновенно с 14 лет), волосы девушки, если только позволяет их длина, заплетаются сзади в одну косу; при чем, впрочем, собираются в косу только волосы со лба, темени и отчасти с затылка, а височные волосы лежат незаплетенные по обоим бокам головы; коса девушки плетется высоко, так что она спускается почти с половины головы» [Житецкий 1893: 13–14]. В работе И. Г. Георги зафиксирован более ранний обычай, когда девочкам-калмычкам заплетали много кос: «Волосы отращивают; девки заплетают оные, как и татарские, во многия, около затылка висящие, косы; а бабы, в две только косы» [Георги 1799: 13]. Однако в середине XIX в. П. И. Небольсин также отмечал, что девочкам до 14 лет волосы стригли «для опрятности», а затем они начинали носить одну косу сзади и облачались уже в девичье

платье; при этом «волосы наперед разделяются пробором и пригладиваются у висков» [Небольсин 1852: 56]. Традиция ношения двух кос была характерна для замужних женщин: «... когда девушка выходит замуж, то волосы ее разделяются на две косы и прячутся в „шиберлик“ и, которые спускаются на груди к поясу — как бы ни были коротки волосы, но „шиберлик“ всегда доходит до пояса и здесь к нему подвешивают „токок“» [Житецкий 1893: 14].

В возрастной стратификации ойратов Монголии и калмыков прослеживается сходство как в выделении основных этапов жизни человека, так и в терминологии [Бакаева 2014б: 89–95]. Известно наименование девушки на выданье у калмыков *гижгтэ куукн*, *севгр куукн* [КРС 1997: 446]; ойраты именуют девушку на выданье *сэвгэр*. Понятие *гижгтэ куукн* отражает одну из знаковых черт девушки на выданье, которую внешне отличала одна коса¹, заплетенная сзади и свисавшая вдоль спины (позвоночного столба). Отличительная черта прически замужней женщины у ойратов и калмыков — две косы, свисающие на грудь. Знаками социального статуса замужней женщины являлись костюм, состоящий из двух платьев *цегдг* и *терлг*, а также две косы, закрытые чехлами *шиврлг*; в этом проявлялась числовая символика «от одного — к двум» [Бакаева, Гучинова 1989: 15]. Традиционный комплекс одевания замужней женщины у ойратов и калмыков обязательно должен включать эти три предмета, как и головной убор, характерный для ее статуса. Потому комплексный характер костюма, являющегося знаком, маркером этнического, социального статуса того, кто в него облачен, должен сохраняться, и семантическое значение кос и накосников должно сохраняться в современном сценическом или праздничном костюме. Данное положение важно отметить во избежание включения в современный национальный (сценический или бытовой) костюм элементов с разной семантической нагрузкой: так, облаченная в *цегдг* женщина не должна иметь одну

¹ У родственных калмыкам западных бурят одним из маркеров достижения девушкой половой зрелости являлись накосное украшение *сааж* (в виде черных нитей, коралловых бус или серебряных пластин) и налобное украшение *юбруу* (серебряная пластинка в форме сердечка), а у восточных бурят девушки украшали косу лентой из черной ткани с нашитыми на нее кораллами или серебряными пластинами с насечками [Обряды... 2002: 127].

косу, а ее косы (или даже их имитация) обязательно должны быть закрыты наконечниками. Соответственно, недопустимо сочетание традиционного костюма с распущенными (даже и красиво уложенными) волосами: этой прическе более соответствует современное платье не этнического характера. Кроме того, волосы должны быть закрыты и сверху, что предполагает обязательное наличие головного убора в комплексе традиционного женского костюма ойратов и калмыков.

Ношение наконечников для замужних женщин являлось в традиционном обществе обязательным: в литературе находим свидетельства о том, что в отсутствие специальных наконечных чехлов женщины находили им замену (*Зүүдг шиврлг уга болсн учрар, Бадмин эк, үсән хойр үзүринь хар кенчрэр негдүлэд боочкдг билэ* 'Из-за того, что не было у нее шиверликов, чтобы одеть на косы, мать Бадмы связывала черной тканью концы своих двух кос, объединяя их' (Балакаев А. Г. Алтн Бумб [НККЯ])). Свадебная обрядность калмыков включала переодевание новобрачной в одежду замужней женщины (платья *терлг* и *цегдг*), наделение ее новым именем, поклонение родовым предкам и божествам-покровителям (обряд вхождения в род) и ритуал разделения волос¹ невесты, после чего на заплетенные две косы молодой надевали чехлы *шиврлг*. Народный поэт Калмыкии К. Э. Эрендженев в книге «Цецн булг», описывая старинный обычай благословения невестки, приводит сведения об обязательном переодевании невестки в иное платье, одевании наконечников и укладывании височных прядей: *Севгр гижгэтэ күүкн цагтан самлад, хурвар гүрэд ар нурһн деерән саглрулад хайчкдг атлс хар үсинь асхнаһа хуваһад, хойр әңг кеһэд, үзүртнь цаһан мөңгн токуг бооһад, шиврлг зүүһэд хойр белднь дүүжлжэ <...> Шиврлг зүүхәр үсинь гүрхләрн хойр чикнәннь өмн үлдсн хойр заһрмг халхинь дахжэ һаңһна, терүндән шин бер әвр сәәхн зокжэ* 'В

¹ У калмыцких девушек на выданье прическа представляла собой одну косу, заплетенную от темени, свисавшую по спине. Интересно, что у бурят перед молением семейно-родовым покровителям жениха невесте делали свадебную прическу: на висках заплетали косички: на правой (мужской) стороне — девять косичек, на левой (женской) стороне — восемь косичек [Обряды... 2002: 130]. По другим данным, на одной стороне заплетали 10 косичек, на другой — 8 косичек [Клюева, Михайлова 1988: 117].

положенное время, еще вечером, атласные черные волосы молодой девушки, которые ранее, заплетенные в одну косу, были за спиной, поделили на две части и заплели в две косы, привязали к их концам серебряные токуги, одели на косы шиверлики и подвесили их к *бел* <...> Когда плели косы для того, чтобы одеть шиверлики, то височные пряди, оставленные перед ушами, уложили плавно у щек, что очень шло новобрачной' [Эрендженев 1980: 127; НККЯ]. У. Д. Душан приводил сведения о том, что ритуал проводился сразу после церемонии поклонения родовым покровителям в хотоне (поселении) жениха, женщины уводили молодую в кибитку, переодевали ее в новое платье замужней женщины и делали ей новую прическу, «при этом волосы прямым пробором делились на две части, каждая из этих частей сплеталась в отдельную косу и включалась в „шивырлык“ — специально сделанный узкий чехол для косы из бархата или атласа, но чаще всего из плиса. Длина чехла равнялась 72 сантиметрам, редко бывало длиннее, а ширина — 8–9 сантиметрам. К концу волос прикрепляли особые металлические подвески — „токуги“, специально сделанные для этой цели из настоящего или из „польского“ серебра. „Токуги“ прикреплялись с обеих сторон верхнего платья женщины в специально для этого приготовленные петли (бель)» [Душан 1976: 39]. Т. И. Шараева уточняет: перед тем как женщины заплетали волосы в две косы, к ним должен был прикоснуться мужчина — глава свадебной делегации со стороны жениха или самый старший в его роду [Шараева 2011: 124], что символично: именно мужчина благословлял «трансформацию» девушки в женщину, что маркировалось прической. Прямой пробор после разделения волос могли смазать топленным маслом или жиром — этот калмыцкий обычай сопоставим с алтайским обычаем смачивания молоком волос невесты перед заплетанием ей женских кос [Традиционное мировоззрение ... 1989: 194].

По данным И. Бентковского, обряд разделения волос и надевания на них шиверликов проводился непосредственно перед первой брачной ночью, без привлечения к нему внимания: «Спустя час или два среди усилившегося говора и шума две бли-

жайшие родственницы, если есть — тетки, незаметно для пирующих уводят молодую в ее кибитку и там втихомолку, без всяких уже церемоний расплетают ее девичью косу на две, надевают на них „шыбирлик“ и, пожелав доброй ночи, уходят. Молодая долго остается одна; молодой должен к ней войти, никем не замечаемый» [Бентковский 2011: 458].

Калмыки к накосникам обычно прикрепляли подвески-токуги (калм. *токг*, *токуг*). У ойратов бытовали и токуги, и другие украшения на накосниках, завершавшиеся длинными кистями. Типологически сходные действия совершали и буряты, которые после замужества «надевали на женские косы накосники *туйба*, *хонтуул*, *шэбэргэл*, а также специфические украшения *даруулга* (которые не снимали даже на ночь)» [Обряды... 2002: 127].



Фото 1. Калмыки у хурула. Внешним отличием одежды замужних женщин являются шиверлики



Фото 2. *Шиврлг* калмычки обычно шили шириной около 8–9 см

Очевидна разграничительная символика этих предметов, связанная с гендерной и возрастной стратификацией: обычай заплетать волосы в две косы характерен у тюрко-монгольских народов для замужних женщин. Однако символика *шиврлг* / *шивэрлиг* не ограничивается социальными характеристиками и связана и с глубинными пластами традиционной культуры. Семиотический статус вещей, как показал А. К. Байбурин, позволяет рассматри-

вать их как явления, сходные с мифом (т. е. повествовательным текстом), так как «их общим содержанием является одна и та же система представлений, которую они реализуют на субстанционально различных семиотических языках» [Байбурин 1981: 226].

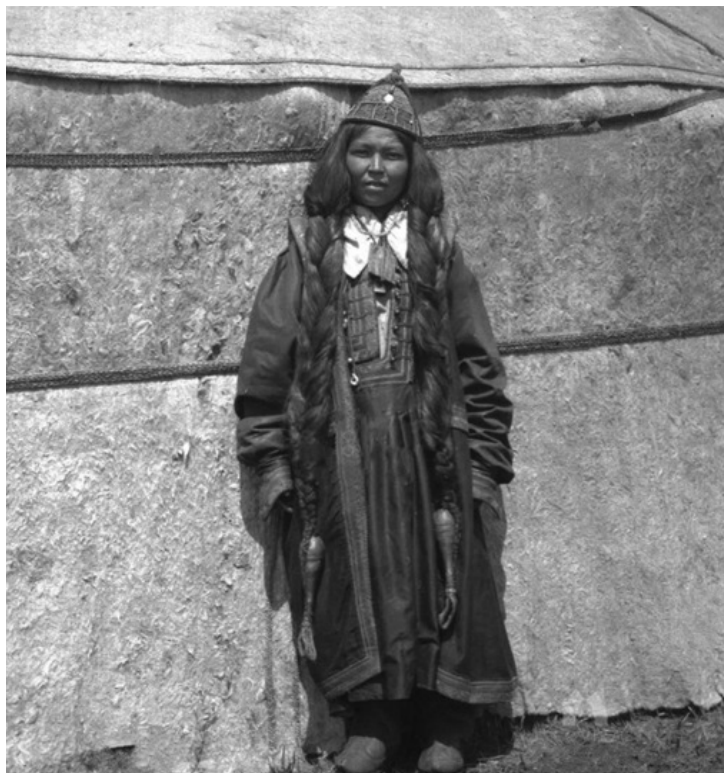


Фото 3. «Долина реки Текес. Жена богатого калмыка Насамбатина» (Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма 1906–1908 гг. (URL: <http://humus.livejournal.com/5055768.html>).

У ойратки на фото накладные волосы, к которым привязаны украшения типа токугов

Практическая роль накосников заключается в их функциональном значении как защищающих волосы (косы) от внешнего воздействия, загрязнения. Вместе с тем, отмечая, что традиция надевания специальных чехлов на косы не была характерна у ойратов и позже, калмыков, для девушек, необходимо рассматривать сим-



Фото 4. «Юлдуз. Торгутка (28 лет)» (Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма. 1906–1908 гг.
(URL: <http://career.mgimo.ru/page/adaptive/id31258/blog/4493846/>)

волику *шиврлг* в аспекте статуса замужней женщины и семантики ее костюма, а также в аспекте изучения проблемы происхождения нагосников в культуре разных народов мира — привлечение к анализу типологических параллелей при изучении археологических культур и этнографических реалий методологически обосновано в работах ученых: «...универсальный характер отношений между создаваемой вещью, строением человеческого тела и представле-

ниями о структуре „мира“» позволяет исследователям «сопоставлять систему „материальная культура“, с одной стороны, и „мифология-ритуал“ — с другой» [Умеренкова 2011: 90].



Фото 5. «Юлдуз. Жена калмыцкого хана в своей юрте» (Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма. 1906–1908 гг. (URL: <http://career.mgimo.ru/page/adaptive/id31258/blog/4493846/>)



Фото 6. Женцина-дербетка в национальном костюме (Монголия). К шиверликам подвешены металлические украшения, завершающиеся длинными кистями



Фото 7. Женщины-калмычки в традиционных костюмах.
К шиверликам подвешены токуги
в форме стрелы и трилистника



Фото 8. Шиверлики как часть национального костюма широко использовали в 1920–1930-х гг.

Накосники (или накосные чехлы) появляются в культуре народов мира в раннее время¹, известны многочисленные накосные украшения периода бронзового века. «Женские накосные украшения являются одними из ярких маркирующих артефактов для степных культур эпохи бронзы Южного Зауралья, Казахстана и, отчасти, Поволжья. Накосники этого культурно-хронологического горизонта обладают особым стилем, выражающимся в устойчивом сочетании элементов, а сама идея такого украшения, зародившись в этот период, оказалась одной из самых ранних традиций в евразийском степном костюме² <...> В дальнейшем

¹ Так, происхождение накосников у населения уральско-казахстанских степей исследователи связывают с петровской [Куприянова 2015: 32] или с синташтинской археологическими культурами бронзового века [Усманова 2010: 57]. По мнению Е. В. Куприяновой, накосникам с применением бронзовых накладок у носителей указанных культур предшествовали накосные украшения из естественных материалов (клыков-амулетов), нашивавшихся на ластовицу из органической основы (к примеру, кожаную полосу, крепившуюся к головной повязке) [Куприянова 2015: 40].

² Здесь автор ссылается на работу Э. Р. Усмановой «Костюм женщины эпохи бронзы Казахстана» [2010: 30].

идея накосного украшения разнообразно использовалась и воплощалась многими народами Центральной Евразии от древности до этнографической современности¹ [Куприянова 2015: 32]. Учеными высказывалось предположение о происхождении накосников в культурах Приуралья и Западной Сибири от мигрантов с территории Ордоса. Так, А. А. Ковалев отмечает, что к накосникам можно отнести часть бронзовых трубочек эллипсоидного сечения («обойм»), обнаруженных в культурах бронзового века Приуралья и Западной Сибири [Ковалев 1992: 96], и предполагает их связь с подобными изделиями, обнаруженными в большом количестве в погребениях кочевников V–I вв. до н. э. на территории Ордоса, при этом «уникальность конструкции ордосских и западносибирских обойм, огромное расстояние между местами находок, совпадение по времени захвата „земель к югу от Хуанхэ“ китайцами, а затем сюнну, — и появления „накосников“ на западе делают наиболее вероятной гипотезу о переселении в Западную Сибирь и на Урал части ордосского населения» [Ковалев 1992: 97].

И в более позднее время, по археологическим данным, головной убор и связанные с ним накосные украшения были «одной из самых заметных деталей костюма», «видимо, такое повышенное внимание и столь определенная знаковость по отношению к головному убору возникает из понимания головы как средоточия жизненных сил, присущего традиционным народам Сибири. При условии, что данные украшения были характерны для женских захоронений вне зависимости от пространства и времени, главное предназначение этих сложносоставных изделий связано со стремлением покрыть волосы» [Умеренкова 2011: 93], при этом подвески выполняли апотропейную функцию. В последующие эпохи у населения Приуралья и Сибири также имели широкое распространение накосники и украшения для волос².

¹ Здесь автор ссылается на работу Е. В. Куприяновой [2008: 60].

² Так, к примеру, у башкир существовали различные виды накосников: в виде полос ткани, на которые нашивали ряды монет, в виде бисерных нитей (плотно скрепленных между собой или перехваченных посередине полоской) [Камалиева 2015: 192]. По мнению А. С. Камалиевой, «в фундаментальных категориях, определяющих основу их самобытности и уникальности, таких как виды и форма одежды, крой, принципы построения декоративной композиции», прослеживается

Согласно Е. М. Яковлевой, у тюрко-монгольских народов Сибири в конце XIX – начале XX в. накосные украшения были наиболее разнообразными среди всех украшений, среди них выделено шесть типов¹, имевших распространение среди разных народов, в том числе три типа накосников, которые были распространены в основном только у народов монгольской группы: парный косник; чехлы, надеваемые на косы; футляры, которые вставляются в основание косы [Яковлева 2011: 221]. Таким образом, согласно предложенной типологии, *шиврлг* / *шивэрлэг* ойратов и калмыков относится к четвертому типу накосных украшений и имеет распространение именно у монгольских народов.

Возможно, в прошлом у калмыков бытовала традиция увеличения волос путем вплетения в них конских волос — у калмыков в Синьцзяне, судя по фото Азиатской экспедиции Маннергейма, этот обычай сохранялся до начала XX в. (см. фото), хотя женщины разных социальных слоев в быту носили шиверлики. Такие же обычаи бытовали у бурят [Клюева, Михайлова 1988: 117]. Обычай увеличивать длину и толщину волос, очевидно, обусловлен желанием увеличить их силу, что также достигалось путем подвешивания к косам кистей и бахромы, имевших магическое и охранительное значение.

В калмыцкой культуре разделение волос невесты сразу после церемонии поклонения родовым покровителям рода жениха (т. е. включения в род жениха и изменения статуса невесты на статус замужней женщины) символически означает, что женщина становится хранительницей жизненной силы не только своей,

родство между одеждой горнолесных и части лесостепных башкир и одеждой народов Сибири [Камалиева 2016: 179].

¹ Первый тип — косоплетка в виде бахромы — встречался у алтайцев (девичье украшение), тувинцев (девичье украшение), бурят (женское украшение), сибирских татар (девичье украшение), хакасов (девичье украшение); второй тип — косоплетка в виде низок бус — у алтайцев (девичье, мужское украшения), хакасов (девичье украшение), якутов (женское украшение). Третий тип — парный косник — у алтайцев, бурят (женское украшение). Четвертый тип — чехлы, надеваемые на косы, — у бурят (женское украшение). Пятый тип — футляры, которые вставляются в основание косы, — у бурят (женское украшение). Шестой тип — в виде пластин — у хакасов, алтайцев, тувинцев, якутов, бурят [Яковлева 2011: 221].

но и мужа. Подобные представления сохранялись у родственных калмыкам дербетов Монголии до XX в., когда Л. П. Потапов со слов тувинцев записал сведения об ойратском обычае заплетать девочкам волосы в ряд косичек по числу ее братьев [Потапов 1959: 111]. Исследователи бурятской культуры утверждают, что «сущность обычая заплетения двух кос, возможно, заключалась в том, что, выйдя замуж, девушка становилась хранительницей жизненной силы своего мужа, теперь они составляли одно целое. Поэтому, может быть, вдове полагалось срезать одну косу, которую погребали вместе с ее покойным мужем» [Обряды... 2002: 131]. Н. И. Клюева и Е. А. Михайлова упоминают и такой обычай: у народов Южной Сибири у вдовы разъединяли косы, объединенные перемычкой косника, а при захоронении вдовы волосы вновь соединяли, так как считалось, что вдова встретится с мужем после смерти [Клюева, Михайлова 1988: 126] (Обычай соединять одним шнуром или одной лентой концы двух кос известен и у калмыков.)

У калмыков подобные вышеуказанным представления широко бытовали: так, до конца XX в. среди представителей старшего поколения порицалась стрижка волос замужней женщиной, и в случае нарушения женой этого старинного обычая поступок считался равным магическому уничтожению жизненной силы ее мужа, что особенно обсуждалось в случаях безвременной смерти супруга [ПМА 1985]. Соответственно, две косы замужней женщины после свадебного обряда разделения волос получают семантическую нагрузку вместилища жизненной силы супругов, при этом жизненность / жизненная сила женщины в культуре калмыков связывается с правой стороной, и ее внешним знаком является правая коса; жизненная сила мужчины связывается с левой стороной, и ее знаком является левая коса [Бакаева 2003: 238–251]. Это подтверждает следующий обычай, упоминаемый И. Бентковским, — замужняя калмычка, социальное положение и прирожденная скромность которой не позволяли проявлять внешне любовь и ласку по отношению к супругу, проявить признательность могла, погладив рукой левую косу: «Замужняя женщина изъявляет благодарность мужчине, проводя рукою сверху донизу по левой косе; девушка может благодарить только потуплением глаз — без-

молвно» [Бентковский 2011: 463]. Утилитарная основа магических представлений калмыков о том, что с косами женщины связана жизненная сила ее мужа, прослеживается в обычаях, зафиксированных у тюркских народов Южной Сибири: у хакасов жена вплетала в правую косу прядь волос из косы мужа, которая считалась ее оберегом, а у сагайцев и кызыльцев замужние женщины вплетали в свои косы пряди волос посаженной матери и жениха, причем прядь волос жениха называлась «броня жизни», и лишь после смерти мужа его вдова убирала из своей косы эту «броню» [Традиционное мировоззрение... 1989: 203]. В плане реконструкции семантической связи обряда с волосами и супружеской жизни, главной целью которой в традиционном обществе являлось рождение детей, дополнительным свидетельством является тувинский обряд «тухтеп», заключавшийся в соединении волос жениха и невесты, после которого считались возможными интимные отношения между женихом и невестой, хотя могло пройти еще достаточно времени до завершения свадьбы (ее третьего этапа) [Традиционное мировоззрение... 1989: 202]¹. Сплетение кос, сопровождающее вступление в брак, и их распускание в случае вдовства («гражданской смертью в мире кочевников было отрезание косы мужчине») исследователи тюркских культур связывают с эротической символикой волос в традиционном сознании; «возможно, коса также была воплощением *кут*» [Традиционное мировоззрение... 1989: 79]. Эти выводы ученых, сделанные на основе анализа материалов по культурам, родственным монгольской, имеют значение и для исследования культуры ойратов и калмыков.

¹ Связь представлений о волосах и жизненной силе, жизненном пути молодоженов прослеживается и тувинцев во время свадебного этапа «закрепление намечаемого брака» (тув. *тухтен*), когда проводили гадание о перспективах брака через манипуляции с волосами. Во время «распознавания волос» невесту и жениха усаживали рядом. Родственник, подойдя сзади, соединял концы их косичек, зажимал их в кулак и подносил им близко к глазам, после чего они должны были распознать волосы друг друга. После такого символического соединения волос / жизни просватанной девушке меняли прическу на ту, которую носили замужние женщины [Потапов 1959: 112], и надевали накосное украшение «чабага», очевидно, что соединение волос символизировало в этом обряде соединение судеб.

Обратим внимание на типологическую параллель в свадебном обряде ойратов и калмыков, связанную с шиверликами и платками, которые подвешивают к петле *бел / бель / бэл* на ее платье. Т. И. Шараева убедительно показала, что «символика бэл с платочками на одежде замужних женщин связана с представлением о женщине как хранительнице домашнего очага, матери, покровительнице, связующем звене и между разными родами, породнившись через свадебные обряды, и между предками и потомками» [Шараева 2015: 179]. Платок в фольклоре может представлять как предмет, с помощью которого производится оживление богатыря: так, в одной из сказок воскрешают богатыря три сестры, поочередно достающие свои платки и проводящие по его лицу [Сарангов 2012: 120]. Если у калмыков одними из символов замужней женщины являются накосники и белые платки, то в культуре других монголоязычных народов сохранились представления об одаривании белым платком во время свадебного обряда жениха: так, у торгутов Монголии отец невесты дарит жениху дэли и пояс, за который с правой стороны затыкают белый платок [Нанзатов, Содномпилова 2013: 150]; у мингатов Монголии родственники дарили жениху платки *даавуу алчуур*¹, которые затыкали ему за пояс [Содномпилова 2013: 157], а у западных бурят *аришуур* (в виде мешочка с разрезом сбоку), даримый зятю матерью невесты, считался знаком приобщения жениха к роду невесты [Содномпилова 2013: 157]. При этом следует учитывать, что белые (либо синие у синьцзянских торгутов) платки являлись головными уборами, которые ныне предстают в качестве этнических маркеров ойратов [Бакаева 2014а: 4–28], и исследования показывают, что в прошлом они имели распространение у дербетов, мингатов, олетов, торгутов, хошутов, алтайских урянхайцев [Бакаева 2016: 143–159]. Таким образом, дарение платка жениху во время свадебного обряда предстает как одаривание головным убором и одновременно сим-

¹ То есть платок или кусок хлопчатобумажной материи: *даавуу* — 1) хлопчатобумажная ткань; 2) материя, ткань [МРС 1957: 135]; *алчуур* I — 1) платок; 2) полотенце, салфетка; тряпка, тряпица; 3) *перен.* подарок; II *саадаг алчуур* (*устар.*) — походный матерчатый мешочек для чашки к поясу [БАМРС 2001а: 73].

волизирует приобщение к роду невесты. Вместе с тем, в указанном обряде ойратов можно усмотреть элементы архаического свадебного обычая матриликальности брака и матрилинейного счета родства, а мифоритуальную символику *аршуур* в виде мешочка с разрезом сбоку связать с архаическими представлениями о «вместилище будущих „душ“ детей» или об утробе и расплоде: так, в калмыцких обрядах древнейшего происхождения, направленных на обеспечение расплода в мире людей и животных, именно белый мешок (ранее из шкуры, позднее из белой ткани), в котором помещали отваренные органы дыхания, сердце и печень жертвенного животного, символически обозначал вместилище будущих «душ», передаваемых мальчикам во время откусывания ими кусочков сердца.

Сравнение мешка с живым существом прослеживается в культурах тюрко-монгольских народов, при этом человек сравнивается в фольклоре с «разумным» вместилищем. Так, в ойратском мире, в том числе у калмыков, бытовали загадки: *Улан уутыг уудл эс баржэ* 'Сколько не вынимай, не истощить красный мешок' (ум), *Улан уутыг уудлв, уудлв эс чилжэ* 'Сколько не доставай из красного мешка — он не пустеет' (ум) [Пословицы, поговорки, загадки 2007: 655]. Исследователи традиционных представлений о человеке приводят стереотипные обороты тувинцев при обозначении глупого человека, который «представал пустым, лишенным внутренностей (— сути) существом, подобным „зубастому“ или „живому“ мешку», например: «*Дириг тулуп*: глупец, дармоед (букв.: „живой мешок“); *Пиштинг тулуп*: глупец, дармоед (букв.: „зубастый мешок“))» [Традиционное мировоззрение... 1989: 58].

Можно сделать вывод, что и платок *алчур* / *алчуур* (головной убор и магический предмет, используемый в сказках при исцелении / оживлении) или бурятский *аршуур* (мешочек с разрезом сбоку) и накосные чехлы *шиврлг* семантически могут быть сопоставимы с мешком / оболочкой, или формой, наполненность которых превращает их в целое, вместилище жизни и жизненности.

Важным элементом накосников у ойратских народов являлись токуги (обычно из серебра или белого металла с чернением), у кал-

мыков имевшие, как правило, форму стрелы (реже трилистника), хотя в некоторых случаях вместо них косы «удлиняли» черными нитями. Исследователями подобные по форме подвески к волосам прослеживаются уже в культурах развитой бронзы: ученые выделяли в качестве характерных форм подвесок к накосным украшениям подвески в форме листа дерева, что имеет коннотацию с семантической связью волосы / растения (с идеей женского плодородия) [Умеренкова 2011: 14], но также и подвески в форме наконечника стрелы, что связывалось с символикой стрелы и кузнечным мифом [Михайлов 2005: 60–61]. «Если исходить из семантической связи волосы — растения, за которой стоит культовая идея женского плодородия, в накосной подвеске больше видится форма листа. Хотя не исключено, что она соединяла в себе несколько значений и ее образ был полисемантичен», — пишет О. В. Умеренкова [2011: 14] со ссылкой на работу Э. Р. Усмановой [2010: 84]. В этой связи типологичными можно считать, во-первых, значения термина *шивэрлиг* в монгольском языке — «накосный чехол» и «лесистый»¹ [БАМРС 2002: 352], во-вторых, стреловидные формы калмыцких токугов.

Семантическая связь стрелы и токуга прослеживается в калмыцком героическом эпосе, когда женщина-целительница трижды перешагивает через героя и трижды наносит удары ему токугами, после чего богатырь восстает [Кичиков 2008: 116–117]. В песне «Присоединение ясновидца Алтан Чэджи к Джангару»

¹ В свете значения «лесистый» термина, означающего накосник, логично привести изображение раннековечнического времени (о котором далее будет сказано подробнее) на известной золотой поясной бляхе из Сибирской коллекции Петра I, на которой женщина изображена в высоком цилиндрического типа головном уборе, на вершине которого «вертикально укреплен толстый крученный жгут из конского волоса, а к нему присоединены продетые в пару отверстий на „шапочке“ две косы женщины с нарощенными к ним шерстяными шнурами, и все это вместе обвито войлочной полоской» [Грязнов 1961: 7–31]; волосы подняты вверх к кроне раскидистого дерева, под которым сидит женщина, и словно утопают в его кроне. Изображение на раннековечническом предмете ярко иллюстрирует возможное происхождение второго значения в монгольском языке термина *шивэрлэг*, обозначающего не только накосные чехлы, но и прилагательное «лесистый».

мать Хонгора Шилтэ Зандан Герел трижды переступает через раненого Джангара, после чего стрела, застрявшая в лопатке, выпадает и герой исцеляется [Джангар 1990: 18, 204]. В сказке об Улада Мергене обряд проводит сестра богатыря, трижды перешагнув и трижды ударив токугами своих кос, после чего части тела богатыря срстаются [Сарангов 2012: 119–120]. Подобный сюжет, как отмечал А. Ш. Кичиков, был чрезвычайно популярен на юге Сибири еще в древности (V–III вв. до н. э.) и в архаической форме сохранился в эпосе киргизов и калмыков. Этимологию термина *токуг* А. Ш. Кичиков видел в тюркском *токы-ок* ‘стрела для битья’ [Кичиков 2008: 120] и объяснял происхождение представлений об исцеляющей силе токугов тем, что в традиционном мировоззрении монгольских народов стрелы, найденные после грозы там, где ударила молния, считались магическими буудалами (не характерными для данной местности предметами, которые считались спустившимися во время грозы). Вместе с тем, в эпическом обряде исцеления прослеживается и семантика передачи жизненной силы целительницы через ее волосы и их продолжение в виде токугов.

Как отмечает А. Ш. Кичиков, в разных национальных вариантах женщина-целительница представляется либо небесной девой, либо непорочной земной женщиной [Кичиков 2008: 120]. Примечателен факт, отмеченный У. Д. Душаном: «Женщины аристократического происхождения (ага) не прикрепляли „токуг“, а спускали обычно в длину спереди плеч. Между прочим, такое ношение волос отличало женщину-аристократку от простой калмычки» [Душан 1976: 39] (см. фото 9).



Фото 9. Княгиня Эльзята Бегалиевна Тундутова. На шиверликах княгини подвешены не токуги, а украшения в виде разноцветных нитей



Фото 10. «Юлдуз. Жена торгутского хана в своей юрте»
(Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма.
1906–1908 гг. (URL: <http://career.mgimo.ru/page/adaptive/id31258/blog/4493846/>)

Как отмечено выше, в эпическом тексте в сюжете исцеления пятилетнего Джангара матерью Хонгора не упоминается применение токугов. В эпическом цикле «Джангара», записанном от сказителя Ээлян Овла, упоминаются шелковые накосники у Ага Шавдал (*Ах Шавдл*), супруги главного героя, но также не говорится о токугах:

*Сол солван үсиг
Халхинь герл дахулгсн,
Хар торһн шиврлгнь
Халхинь дахн һаңхад...*
[Джангар 1990: 14].

Ее волосы, заплетенные в косы,
ниспадая на щеки, блестят.
Черные шелковые шивырлыки
Кольшутся у каждой щеки
[Джангар 1990: 200].

В одном из ранних по времени записи — Багацохуровском — циклов в описании супруги Джангара упоминаются токуги: «Косы ее не туго заплетены; Голеней достигают токуги ее» [Джангар 1989: 308].

В эпическом цикле джангарчи Мукебюна Басангова встречается сюжетный мотив, когда просьбу об исцелении ясновидец Алтан Чеджи высказывает ханше Ага Шавдал: *[Стрелы] выпадут только тогда, / Когда целомудренная женщина / Перешагнет [Хонгора] и ударит его токугом, / Другого способа нет. / Обратились к Шавдал, супруге Джангара: / — Может, Вы сделаете это? / — Дорогие мои, не сумею я. / Ведь Джангар отправляет туда, куда захочет, / Двенадцать сыновей мангасов, / Таких же, как он сам. Я была исполнительницей / Всех их желаний, — ответила [она]* [Джангар 1988: 67–68]. Не может совершить ритуал и супруга Хонгора, и лишь супруга Савара совершает ритуал троекратного перешагивания и трижды ударяет токугом раненого Хонгора, чтобы из его тела вышла стрела [Джангар 1988: 68]. Неясным остается контекст отказа героини эпоса от совершения обряда исцеления богатыря и статус второй героини, которая также не может его совершить. А ритуал пробуждения от мифологического сна Хонгора ханша Ага Шавдал совершает другим способом: положив его голову к себе на правое колено, поглаживая пальцами волосы, сияющие двенадцатью золотистыми отливами, и произнося заклинание. Мотив пробуждения от сна Хонгора [Джангар 1988: 46] сопоставим с изображением на паре золотых поясных блях из Сибирской коллекции Петра I (V–III вв. до н. э.), обнаруженных еще в XVIII в. и интерпретировавшихся как бытовая сцена отдыха всадников до публикации М. П. Грязнова, который впервые связал изображения на этих бляхах с сюжетом исцеления богатыря в эпосе тюрко-монгольских народов [Грязнов 1961: 9]. А. Ш. Кичиков связал эту сцену на золотой поясной бляхе раннекочевнического времени с сюжетом из калмыцкого героического эпоса [Кичиков 2008: 116–117]. М. А. Очир-Горяева, анализируя рисунок, сопоставляет его с мотивом пробуждения от сна Хонгора [Джангар 1988: 46] и приходит к выводу о том, что Ага Шавдал выполнял жреческие функции [Очир-Горяева 2004: 376–386].



Фото 7. Парные золотые поясные бляхи
из Сибирской коллекции Петра I

Таким образом, в описании ритуала оживления в эпосе токуги упоминаются, но не во всех случаях: исцеление Джангара проводится матерью Хонгора путем перешагивания, но она не ударяет героя токугами; исцеление Хонгора проводит жена Савара, ударяя его трижды токугами и перешагивая тело; пробуждение от мифологического сна Хонгора проводится Ага Шавдал посредством другого магического ритуала. Тем не менее, на наш взгляд, представления калмыков (о которых писал У. Д. Душан) о том, что высокопоставленные женщины (*ah*) не должны навешивать токуги на косы, вероятно, зиждутся на представлении о том, что высшее сословие принадлежит к лицам, признаваемым *теңгрин йозурта* ('с небесным корнем'), что было принято в отношении нойонов и зайсангов. Соответственно, отсутствие токугов в их costume не имело для них значения, так как в народе считалось, что люди «с небесным корнем» и сами обладают уникальными магическими способностями. Обращение к рассмотрению накосных украшений на фото княгини Э. Б. Тундутовой показывает, что они не цельнометаллические (как токуги). Верхняя часть выполнена в виде узорчатого украшения, нижняя длинная часть представляет собой кисть из разноцветных нитей. Очевидно, что накосные украшения в виде удлиняющих нитей — более ранние по происхождению,

чем металлические, и в традициях аристократических семей, вероятно, они сохранились как знак магической силы, увеличивающей жизненную силу, заключающуюся в волосах. Тогда как обережная функция токугов была связана также и с представлениями об очищающих свойствах серебра, из которого изготавливали токуги, и они являлись символом стрелы / оплодотворяющей силы. Токуги также являлись утяжелителями кос, что необходимо в бытовых условиях кочевого жилища.

Таким образом, накосники и украшения к ним в культуре калмыков полисемантически. Утилитарное значение шиверликов — обеспечение опрятности, защиты от внешнего воздействия, устранение волос как помехи в хозяйственных работах, для чего также используются токуги и закрепление накосников в специальных петлях на платье. Черный цвет накосных чехлов в культуре ойратов и калмыков определен цветом волос и практичностью такой ткани. Накосники являются символом социокультурной стратификации и определяют возрастную и гендерную принадлежность носящих их. Вместе с тем мифоритуальная символика накосных чехлов заключается в выполнении ими функции внешней оболочки, хранящей жизненную силу супругов. Вертикаль кос и накосников подобна нити, связующей человека с верхним миром, дарующим потомство. В этом смысле непроемкий верх в архаическом сознании также имел эротическую символику соединения двух начал (через сплетение волос, у некоторых народов выполнявшееся буквально, а также разделение волос новобрачной на прямой пробор, сопровождавшееся смазыванием его жиром). Две линии накосных чехлов, располагающихся от головы через грудь и живот женщины, обозначают семантически два тела, две жизни, и сама женщина между ними семантически приравнивается к лону новой жизни.

В традиционных культурах мифоритуальные представления о сакральном верхе совмещаются с представлениями о производительном низе. Символика кос и накосников заключается в осуществлении связи между сакральным верхом и производительным низом и, соответственно, в том, что они семантически приравниваются к жизненной силе и ее защите. Поздний обычай в случае от-

сутствия шиверликов соединять концы двух кос женщины черной лентой, тканью семантически обозначает закрытие «прорехи» и объединение силы. В этом аспекте оптимальные размеры, которые отмечены У. Д. Душаном (до 8–9 см в ширину и около 72 см в длину) [Душан 1976: 39] для традиционного кроя шиверликов, не стоит нарушать в современном этническом костюме.

Если же рассматривать семантику накосников в контексте всего костюма замужней женщины, то следует отметить: в целом семантика платья *терлг* может быть связана с образом копытного животного, о чем свидетельствуют особенности его кроя и терминологии, а также элементы обрядов [Бакаева 2015: 81–82]. Семантика безрукавки *цегдг* нами была связана со значением удержания [Бакаева 2017: 68–70]. Термины *терлг*, *цегдг* в вариантах использовались как западными монголами (ойратами), так и тюркоязычными народами. Потому рассмотрение этимологии терминов возможно как на монгольской, так и на тюркской основе. Известно, что аффикс *-liγ / -lig* характерен для тюркских языков, он «образует прилагательное, обозначающее наличие того, что выражено исходной основой», например *kü-lig qaγan* (славный каган); *küč-lig qaγan* (сильный каган) [Каиржанов 2016: 31]. Аффикс *-дг* характерен для монгольских языков, он обозначает «многократно повторяющееся во времени действие» *көдл-дг кун* ‘работающий человек’, *мед-дг кун* ‘знающий человек’ [КРС 1977: 753]. При этом логично основу термина искать в языке, аффикс которого употреблен при его образовании. Так, калм. *цегдг*, монг. *цэгдэг* могло образоваться от глагола основы *цеглх*, среди значений которого «взвиваться; метать, подбрасывать» [КРС 1977: 631], *цэглэх*, среди значений которого «прекращать, прерывать; оканчивать; умерять, ограничивать, соблюдать меру» [БАМРС 2002: 289], что точно соответствует символическому значению верхней безрукавки ойратов, которую надевали в знак покорности мужу, а также воину за проступок на поле боя. Если же использовать тюркский вариант термина *чегедек*, то в основе могло быть слово *ček* со значениями «тянуть, затягивать, завязывать» [ДТС 1969: 143], что также связано с семантикой удержания. Наше предположение противоречит явной этимологии от слова *чегеж* (грудь,

душа). Однако последняя этимология термина *цэгдэг* уже была подвергнута критике С. С. Харьковой: «В порядке семантического генезиса рассматриваемого слова ср. бур. *цээжэ дэгэл* „женский халат (утепленный до половины)“, *сээжэбшэ* „куртка-безрукавка; жилет“, монг. *цээжмэл* „специальная одежда борцов, состоящая из рукавов и узкой спинки“, калм. *чеежвг* „1) нагрудник; 2) безрукавка“. Последний ряд, безусловно, восходит к **čegeji* „верхняя часть груди, грудь“ > калм. *чееж* „1.1) грудь; 2) перен. сердце; 3) перен. лоно, просторы (атр. передний)“. Однако рассматриваемое слово не связано с **čegeji* „верхняя часть груди, грудь“ <...> Очевидно, наименование данной реалии связано с монг. **čege* „граница, предел, конец“» [Харькова 2004: 61]. Версия, предложенная лингвистом, подтверждает приведенный нами выше вариант этимологии термина *цэгдэг* от значения «ограничивать, стягивать», хотя сама С. С. Харьковская предполагала, что значение «конец, граница» связано «с контекстом фасона одежды, очерчивающего либо отсутствие рукавов, либо ее короткость» [Харькова 2004: 61].

Этимологию слова *терлег / тэрлэг* С. С. Харьковская рассмотрела «на исконном материале монгольских языков», возводя к местоимению *tere* ‘тот (та, то)’ и, соответственно, слово *терлг* рассматривая как *tere+lig*: поскольку «-*lig* — аффикс со значением выражения общих качеств, присущих выражаемому основой», что *tere+lig* исследователь понимала как «то, что присуще той, тем (то есть женщинам)» [Харькова 2004: 59]. Однако в этом случае нам представляется, что правильнее рассматривать этимологию термина *терлг / тэрлэг* в контексте семантики самого платья как знака копытного животного, и потому более вероятным признать вариант, упоминаемый С. С. Харьковой: в Древнетюркском словаре зафиксировано со ссылкой на Словарь Махмуда Кашгарского (МК I 476) значение слова *terlik* как ‘потник’ [ДТС 1969: 555], такого же мнения придерживался Г. Рамстедт, проводивший сравнение тюркского *terlig* с общетюркским *ter* ‘потеть’ [цит. по: Харьковская 2004: 59].

Учитывая этимологию терминов *терлг* (‘потник’) и *цэгдэг* (от ‘ограничивать, стягивать’) и семантику этих предметов как знаков копытного животного и его удержания [Бакаева 2015;

2017], можно обратиться и к рассмотрению этимологии термина *шиврлг / шивэрлэг*. Следует рассмотреть варианты образования прилагательного (поскольку имеется аффикс *-lig*) от тюркской либо монгольской основы. Первый вариант: от тюркского *seviglig* ‘любимый, приятный’ [ДТС 1969: 497]. Однако накосники типа *шивэрлэг / шиврлг* характерны для культуры монгольских народов, у тюркских народов юга Сибири исследователи выделили три преобладающих типа накосных украшений: 1) украшение верхним концом вплетается в косу, а нижний конец, оформленный в виде кисти, висит ниже кончика косы; 2) украшение вплетается или прикрепляется с помощью пуговиц, петелек к нижним концам кос, соединяя их; 3) украшение прикрепляется поверх кос / косы при помощи расположенных на тыльной стороне украшения ремешков [Москвина 2014: 149–150]. Поэтому, несмотря на наличие тюркского словообразовательного аффикса *-lig*, перспективным представляется обращение к монгольской основе: *шивэр* ‘I пот (ног); II заболоченная чаща, густой лес, роща; кустарники (заросшие вдоль берега реки; III накрапывающий, падающий редкими каплями дождь’ [БАМРС 2001а: 352]. Помимо значения «лесистый, густой лес», которое имеет параллель в раннекочевническом изображении накосников (о чем говорилось выше), в контексте семантики платья *терлг / тэрлэг* возможна и этимология термина *шиврлг* «потник». И в этом аспекте значение пота и предмета, впитывающего его, сопоставимо с семантикой стельки *ультрг* в калмыцкой культуре [Шараева 2008: 26–27], при помощи которой и ныне проводят лечение мастита как у женщин, так и у коров: считается, пропитанная потом стелька (она может быть заменена шерстяными носками) «забирает» воспаление молочной железы, и особую магическую силу имеет этот предмет, полученный от матери близнецов либо от человека, рожденного одним из близнецов. В. И. Рассадин обратил внимание на тюркское слово *шибир* ‘стелька’ в словаре сарт-калмаков, происходящее, по мнению ученого, от *шибэр* ‘всякая густая трава’, и объяснял данное значение переносом значения по функции, «так как в качестве стелек использовалась сухая трава» [Рассадин 1983: 85]. Такое наименование у сарт-калмаков стельки термином *шибир*,

обозначающим у ойратов чехол для кос *шиврлг*, может свидетельствовать о сходной символике накольников, которые в традиционной культуре выполняли функцию «сбора» «магии» жизненной силы человека.

Таким образом, *шиврлг* как чехол для кос семантически связан с представлениями о жизненной силе волос, которая способна расти и умножаться, и этот предмет в культуре ойратов и калмыков имеет самостоятельное символическое значение как сохраняющий и охраняющий косы, в которых символически содержится жизненная сила человека.

Источники

Джангар. Калмыцкий героический эпос. М.: Наука. Гл. ред. Вост. лит., 1990. 475 с.

Джангар. Калмыцкий народный героический эпос. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста: КНИИИФЭ, 1988. 159 с.

Джангар. Калмыцкий народный эпос / пер. С. Липкина. 5-е изд. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. 366 с.

НККЯ — Национальный корпус калмыцкого языка [электронный ресурс] // URL: <http://kalmcorpora.ru/> (дата обращения: 26.05.2017).

ПМА — Полевые материалы автора, запись в 1985 г.

Эрендженев К. Э. Родник мудрости (Цецн булг). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 188 с.

Литература

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: сб. МАЭ. Т. XXXVII. Л.: Наука, 1981, С. 215–226.

Бакаева 2014а — *Бакаева Э. П.* Белый платок в культуре торгутов Монголии (к вопросу о происхождении и символике) // Полевые исследования КИГИ РАН. Вып. 2: Монгольские народы: традиционная культура и современные социокультурные процессы. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 4–28.

Бакаева 2014б — *Бакаева Э. П.* Об обозначении возрастных категорий в культуре ойратов и калмыков // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. № 4. С. 89–95.

Бакаева Э. П. К исследованию семантики женского костюма ойратов и калмыков (историографический аспект) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 3. С. 74–83.

Бакаева Э. П. О семантике традиционного женского костюма и орнамента в культуре ойратов и калмыков // Восток (Oriens). 2017. № 6. С. 61–75.

Бакаева Э. П. О специфике некоторых предметов одежды ойратских народов // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков: монография / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 143–169.

Бакаева Э. П. К вопросу о знаковой функции украшений в культуре калмыков // Монголоведение. № 2. Элиста: КИГИ РАН, 2003. С. 238–251.

Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Традиционные представления калмыков о жизненном цикле и их отражение в свадебном обряде // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста: КНИИИФЭ, 1989. С. 3–16.

БАМРС 2001а — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 1. А–Г. М.: Academia, 2001. 520 с.

БАМРС 2001б — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 536 с.

БАМРС 2001в — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 3. Ё–Ф. М.: Academia, 2001. 440 с.

БАМРС 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.

Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология: В 3 т. / под ред. В. А. Шаповалова, К. Э. Штайн. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2011. Т. 2. С. 450–468.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей: в 4 ч. Ч. 4. СПб.: Имп. Академия наук, 1799. 388 с.

Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 3: Эпоха бронзы и раннего железа Сибири и Средней Азии. Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 1961. С. 7–31.

ДТС — Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1969. 677 с.

Душан У. Д. Обычаи, обряды и традиции калмыков в конце XIX – начале XX вв. // Этнографический сборник. № 1. Элиста: КНИИЯЛИ, 1976. С. 3–54.

Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 74 с.

Каиржанов А. К. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Астана: ЕНУ имени Л. Н. Гумилева, 2016. 112 с.

Камалиева А. С. Особенности художественного стиля башкирских женских украшений // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 3 (32). С. 187–195.

Камалиева А. С. Взаимосвязь художественных традиций в костюмах башкир и народов Сибири // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 37-1. С. 172–181.

Кичиков А. Ш. Сюжет исцеления богатыря в эпосе Саяно-Алатйского нагорья // Учитель, ученый, просветитель. Професор А. Ш. Кичиков. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. С. 116–122.

Клюева Н. И., Михайлова Е. А. Накосные украшения народов Сибири // Сборник Музея этнологии и этнографии. Т. XLII. Л.: Наука, 1988. С. 105–128.

Ковалев А. А. Происхождение бронзовых обойм-«накосников» Западной Сибири и Южного Урала // [Вторые] Исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. Ч. 2. Омск, 1992. С. 96–97.

КРС — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.

Куприянова Е. В. Новые данные о ранних формах женских накосных украшений синташтинской и петровской культур (по материалам могильников Степное I и Степное VII) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер.: Социально-гуманитарные науки. 2015. Т. 15. № 2. С. 32–40.

Куприянова Е. В. Тень женщины: женский костюм эпохи бронзы как «текст» (по материалам некрополей Южного Зауралья и Казахстана). Челябинск: АвтоГраф, 2008. 244 с.

Михайлов Ю. И. Ритуальная символика женских погребений синташтинского и андроновского времени // Археология Южной Сибири. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2005. Вып. 23. С. 58–61.

Москвина М. В. Классификация и типология женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая конца XIX – начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2014. № 4–1 (84). С. 148–152.

МРС — Монгольско-русский словарь / под общ. ред. А. Лувсандэн-дэва. М.: Гос. изд-во национальных и иностранных словарей, 1957. 715 с.

Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. У торгутов Монголии: этнографические зарисовки // Страны и народы Востока. Вып. XXXIV. М: Вост. лит., 2013. С. 206–224.

Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб.: Тип. К. Крайя., 1852. 190 с.

Обряды в традиционной культуре бурят / Д. Б. Батоева, Г. Р. Галданова, Д. А. Николаева, Т. Д. Скрынникова; отв. ред. Т. Д. Скрынникова. М.: Вост. лит., 2002. 222 с.

Очир-Горяева М. А. О зверином стиле в героическом эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы науч. конф. Элиста: Джангар, 2004. С. 376–386.

Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост., пер. Б. Х. Тодаевой. Элиста: Джангар, 2007. 839 с.

Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1969. 402 с.

Рассадин В. И. Тюркские лексические элементы в калмыцком языке // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1983. С. 70–89.

Сарангов В. Т. Девы-воительницы в калмыцких сказках // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 4. С. 118–121.

Содномпилова М. М. Традиционная одежда монгольских народов в ритуале и как инструмент социализации // Известия Иркутского государственного университета. 2013. № 2. С. 152–165.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск: Наука, СО, 1989. 243 с.

Умеренкова О. В. К проблеме изучения мировоззрения древних обществ (на примере украшений эпохи бронзы Западной Сибири) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. № 2. С. 89–97.

Усманова Э. Р. Костюм женщины эпохи бронзы Казахстана. Караганда; Лисаковск: КарГУ, Лисаковский музей истории и культуры Верхнего Притоболья, 2010. 176 с.

Харькова С. С. Наименования видов одежды в монгольских языках (к вопросу об этимологии) // Монголоведение. № 3. Элиста: КИГИ РАН, 2004. С. 48–64.

Шараева Т. И. Семантика и функции стельки *ультрг* в обрядах у калмыков // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 4. С. 26–31.

Шараева Т. И. Семантика платка в традиционной женской одежде у калмыков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 3. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 165–185.

Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла калмыков XIX — нач. XXI вв. Элиста: Джангар, 2011. 128 с.

Яковлева К. М. Типология украшений народов алтайской языковой семьи Сибири конца XIX – начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2011. № 4–2. С. 220–225.

Bawden Ch. Mongolian-English Dictionary. New-York: Routledge. Taylor & Francis Group, 2010. 604 p. [Электронный ресурс] // URL: <https://books.google.ru/books?id=6UfYAQAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> (дата обращения: 01.06.2017)