

КАТЕГОРИИ И СИМВОЛИКА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Э.П. Бакаева

К вопросу о знаковой функции украшений в культуре калмыков¹

В XX веке исчезли многие элементы материальной культуры калмыцкого этноса, в том числе традиционная одежда и украшения. Атрибуты традиционного костюма, в первую очередь ювелирные украшения, были утрачены в годы голодного бедствия (начало 1920-х гг.), в период репрессий² против калмыцкого народа. После депортации калмыцкого народа (1943-1957 гг.) в восточные районы страны (где народ был расселен дисперсно) старинные украшения были утрачены практически всеми калмыками. Этими факторами обусловлено ограниченное количество экспонатов соответствующего раздела коллекции Калмыцкого краеведческого музея им. Н.Н. Пальмова. Изучение украшений калмыков, малоисследованных до настоящего времени, остается одним из важнейших разделов калмыцкого искусствознания и этнографии. Анализ имеющихся образцов с использованием методик смежных дисциплин представляет интерес не только в научных целях, но и для решения прикладных задач, в том числе для опыта восстановления традиционных калмыцких украшений. Немалое значение для актуализации данной задачи имеет исследование знаковых функций украшений в культуре калмыков, что и является задачей настоящей статьи.

Вопросы традиционного костюма калмыков и их украшений освещены в соответствующем разделе монографии У.Э. Эрдниева, посвященной традиционной культуре калмыков³. Общая характеристика художественной обработки металла у калмыков дана в работе Н.В. Кочешкова, посвященной декоративному искусству монголоязычных народов, в которой автор отмечает удивительное сходство форм женских серег у калмыков и монголов и различие в офор-

млении подвесок к косам⁴. В связи с исчезновением традиций изготовления и использования ювелирных украшений Э.-Б. Гучиновой предпринята попытка их анализа, в которой автор останавливается на терминологии и указывает на основные функции: социального и возрастного разграничения, магической охраны⁵.

Нашей задачей является выявление знаковой функции женских украшений: серег (калм. сиик), колец (бильцг), а также подвесок к косам (токуг).

У калмыков существовали жесткие принципы ношения украшений представителями различных половозрастных категорий. Серьги носили и женщины, и мужчины, причем девочкам уши прокалывали в раннем возрасте. Однако девушки вдевали одну серьгу в правое ухо, а женатые мужчины - также одну - в левое, и только замужние женщины носили серьги в обоих ушах⁶. Кольца являлись непременным украшением представителей обоих полов. Но женщины носили их на многих пальцах обеих рук, а девушки - на мизинцах, и лишь в редких случаях - на четырех пальцах. Мужчины носили кольца на среднем или безымянном пальцах левой руки. Как отмечал У.Э. Эрдниев, традиция ношения браслетов не имела распространения у калмыков: их использовали только представители зажиточных слоев, а также изредка простые калмыки в качестве амулета (в лечебных целях, например, для излечения ревматизма)⁷. Токуги являлись принадлежностью исключительно замужних женщин, так как прическа девушек состояла из одной косы, а девочкам в XVIII-XIX вв. заплетали большое количество косичек и заворачивали их вокруг головы⁸. При этом девочкам до достижения половой зрелости волосы стригли, но после 12-14 лет к ним не прикасались⁹, а девушка на выданье заплетала уже одну косу. Обычай ношения косы у мужчин зафиксирован и в XVIII, и в XIX веке: обычно после 40 лет мужчина мог передать сыну атрибуты, подвешиваемые к мужскому поясу¹⁰ (пояс - один из знаковых атрибутов, без пояса мужчина не показывался на людях) и отрастить косу. Согласно П.С. Палласу, все мужчины-калмыки брили голову, оставляя на макушке волосы, заплетаемые в одну, а у богатых - в две или три косы¹¹.

Таким образом, прослеживается закономерность: для мужчин необходимо ношение серьги и колец с левой стороны, для девушек

– сережек с правой стороны, колец на пограничных частях кистей рук, а для женщин важны обе стороны. Данная закономерность связана с представлениями о местонахождении души – жизненной силы “амин”: у мужчин – с левой стороны, у женщин – с правой стороны, но при этом замужние являются хранительницами (посредством волос) силы мужа. Так, по словам известного знатока калмыцкой культуры, зурхачи Б.Г. Гедеева¹², представление о местонахождении жизненной силы “амин” у мужчин с левой стороны определяло ношение серьги в левом ухе, кольца на левой руке и ножа в левом брючном кармане.

Серьги, как и кольца, являлись обязательным украшением, особенно для замужней женщины. До настоящего времени отсутствие у женщины серег в ушах, а тем более – отверстий в ушной раковине – порицается. Сохраняется следующее поверье. После смерти женщина, попавшая на суд к властителю иного мира, должна ответить на вопрос, носила ли она серьги и кольца (в поздних вариантах – именно золотые). В случае отрицательного ответа в ушах повисали змеи, в руках оказывались полные пригоршни этих пресмыкающихся (в других версиях – змеи висели на пальцах, словно кольца). Широкое бытование данных представлений обусловлено обязательностью ношения двух видов украшений с целью магической охраны человека. Видимо, подобным отношением к ношению серег объясняется традиция оставления этих украшений у покойного во время похоронного ритуала, в крайнем случае – замены ювелирных украшений на менее ценные или на части веточек чайного куста, прокипяченные и высушенные (“чайные палочки”).

Мотив взаимозаменяемости серег и змей – чрезвычайно интересный, и связан он с охранительной магией.

Змея – “представленный почти во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом – с другой”¹³, – считает В.В.Иванов. В калмыцкой традиционной культуре прослеживается семантика образа змеи, охарактеризованная этим исследователем как типологическая для ряда культур. Змея в традиционной культуре калмыков предстает в качестве покровительницы. Так, в одной из версий мать самого популярного эпического богатыря – Хонгора – называется Шилтэ Моһа хатан, т.е. в

имени употребляется название “моха” (змея). Супруга главного героя – Джангара – Ага Шавдал также называется в одной из песен дочерью хана лусов и сабдаков, то есть представителей нижнего мира. Как показал Г.И. Михайлов, все богатыри эпоса связаны с нижним миром по женской линии¹⁴. Змеи – представительницы подземного мира. Оживление богатыря производят в эпических сказаниях лишь женщины, трижды переступая через тело и трижды встряхнув (или ударив) токугами. Кроме того, змея осмысливается и как подательница магической силы, покровительница лекарей. Так, для избранников духов необычайной удачей является встреча в степи с рогатой змеей, перед которой следует совершить молитву и расстелить белый платок, на который змея сбросит рожки, незаменимые при лечении большого количества заболеваний. Особенно почитали калмыки ужей, называвшихся “змеями с желтой головой”. Существовало поверье, что убитого человека ждет меньшее наказание, чем убитого ужа. О положительном отношении к змеям в калмыцкой культуре свидетельствует и тема оборотничества: так, богатыри могут превратиться в змею, так же, как дракон может превратиться в ужа.

Взаимопревращение дракона и змеи – также типологично. В.В. Иванов считает, что “противопоставление змей и птиц, получившее продолжение в раннеевразийском искусстве (птицы и змеи как животные верхнего и нижнего миров...) и отразившиеся в позднейших мифологических сюжетах ..., сменяется образом летучего, крылатого или “пернатого” змея-дракона, соединяющего в себе образы змеи и птицы”¹⁵.

Таким образом, в традиционной культуре калмыков прослеживается положительное отношение к образу змеи, как и к образу дракона, с которым связываются представления о дожде. Исследователями отмечалась двойственность отношения к образу змея в архаических культурах, сменяемая в развитых мифологических системах отрицательным отношением как к представителям нижнего мира¹⁶. Примером может служить образ птицы Гаруди, борющейся со змеями, привнесенный в культуру калмыков вместе с буддийской мифологией, и связанный происхождением и индуистской религией.

В целом в культуре калмыков отношение к нижнему миру отражает различные этапы становления мифологии: так, происхож-

дение героического эпоса “Джангар” связано с нижним миром, женские образы в эпических сказаниях также имеют отношение к этой части Вселенной. Образ же властителя посмертного мира – Эрлик Номин хана, связанный с буддийской культурой, обладает отрицательными характеристиками в качестве представителя нижнего мира, что является стадийно более поздним явлением.

Из этого можно сделать вывод, что, несмотря на назидательный смысл поверья о посмертном наказании в виде змей в ушах и на руках, это пресмыкающееся в традиционной культуре является символом защиты, плодородия и женского начала (возможно, как и в культурах других народов мира, в позднейшее время – и с мужским началом). Как змеи, так и серьги (особенно из серебра или золота) являлись в традиционных представлениях средством защиты. В калмыцкой культуре отмечено отношение к раковинам каури, называвшимся “змеиные головки” (“моһан толһа”), как к средству защиты. Так, во время обряда посвящения в “манджи”¹⁷ Йондон гелюнг (называвшийся также Каака гелюнг, в миру Цебеков С.Д.) одевал больному ребенку ритуальный халат “лавшиг”, ленту оркимджи, а также вручал амулет – раковину “моһан толһа”, которую мальчику следовало носить с левой стороны у груди, пришив к внутренней стороне рубашки¹⁸.

В связи с этим можно провести следующую параллель: согласно сведениям, приводимым В. Вербицким, алтайские женщины вплетали в косы колокольчики, звеневшие при ходьбе, а между кос помещали “нанизи из корольков, раковинок (змеиные головки), и, таким образом, спина выглядела “как панцирь”, что необходимо было для защиты от нечистой силы¹⁹. О том, что в срединном мире серьги являются заменой змей-охранительниц, свидетельствует и традиция замены их на сухие палочки чая, т.е. травинки, также являющиеся предметом пограничного происхождения (между нижним и средним миром). Типологический ряд травинка – змея – защита женщины повторяется в алтайском мифе о сотворении женщины, где повествуется, что фигурку женщины из глины и камыша лепит мужчина. Но она разваливается, и тогда, достав травинку, мужчина дует на нее, и растение превращается в змею, которой он обвивает (для защиты) фигурку женщины.

Немаловажное значение имеет вопрос о том, почему именно

мочки ушей необходимо снабдить магическим амулетом, т.е. почему серьги являются обязательным защитным предметом. Во-первых, серьги у замужней женщины практически располагаются на одном уровне с началом обеих кос, являющихся вместилищем жизненной силы. Во-вторых, “душа – жизненная сила” “амин”, согласно традиционным представлениям калмыков, располагалась у представительниц разных полов с различной стороны, и считалось, что особенно тяжелыми являются у мужчин болезни органов, расположенных слева, у женщин – справа²⁰. После смерти душа “амин” выходит в виде капли жидкости из носа, глаз, ушей или из макушки, что считается хорошим предзнаменованием, или из ступни (или пятки), что считается знаком дурного перерождения – в аду. В традиционном обществе каждый его член должен иметь головной убор (закрывающий макушку), без которого появление на людях считается неприличным. Хождение босиком также не приветствовалось. В связи с этим защита открытых частей тела, являющихся возможным выходом души “амин”, оказывается особенно важной. Глаза, нос человек в состоянии контролировать, выделения же из ушей контролю не поддаются. Видимо, в формировании представлений о защите ушей немаловажное значение имел тот факт, что на ушных раковинах умерших, как на открытых каналах, наиболее заметно видны следы разложения. Кроме того, человек способен закрыть глаза, нос, рот, но для того, чтобы закрыть уши, необходимо использование рук. Так же необходимы магические предметы, которые несут функцию защиты этой части тела. О взаимосвязи представлений о каналах выхода души – жизненной силы и традиции прокалывания отверстий и ношения серег свидетельствует следующий факт: по некоторым сведениям, в случаях повторяющейся смерти детей ребенку могли проколоть и нос. Приводящая эти сведения Э.-Б. Гучинова считает их проявлением инверсии, призванной привести в заблуждение злых духов²¹, но, на наш взгляд, данный факт является свидетельством установления дополнительной магической на знаковом канале, связанном с возможным выходом жизненной силы.

Несмотря на то, что серьги в калмыцкой культуре являлись принадлежностью различных половозрастных категорий, эти украшения в первую очередь связаны с силой женщины: очевидно, с этим фактором связано вдевание серьги в правое ухо только жена-

тым мужчиной. Именно поэтому серьги являлись частью наследства, передаваемого по женской линии.

Существует калмыцкая поговорка “Жүүкинъ авхла, сиикинъ чигн авдг”: “Если берешь замуж девушку, берешь и ее серьги”, значение которой обычно рассматривается как оценка богатства приданого, включающего даже серьги. Однако, на наш взгляд, поговорка свидетельствует скорее о важном магическом значении данного вида украшений замужней женщины. Известно, что серьги обычно не продавали и не отдавали на сторону, как бы ни был беден человек, а после утери одной из серег из второй не изготавливали украшений. После ухода девушки из рода родителей, у калмыков приравнивавшегося к сакральной смерти, и последующего ритуального возрождения, среди других обрядовых моментов отмечается и традиция ношения сережек в обоих ушах. Видимо, с последней связаны представления о том, что волосы замужней женщины являются вместилищем жизненной силы супругов. Кроме того, считалось, что комплект, состоявший из крупных (обычно с подвесками) серег и токугов должен был в качестве свадебного подарка преподнести невесте ее жених. Серьги и токуги – украшения, обрамляющие косы замужней женщины с обеих сторон. На наш взгляд, они несут защитную функцию и включают также магию плодородия.

В связи с темой нижнего мира и традицией ношения сережек весьма интересно упомянуть о факте, который описан в отчете о посещении царской семьей Астраханского края в 1913 году²². После посещения поселка Калмыцкий базар, где гостям были представлены танцы калмыков, их золотые украшения и вышивки, представители царской семьи осмотрели рыбные промыслы близ п. Оранжевой. На морском промысле И.В. Беззубикова они осмотрели выставку орудий лова, после чего “А.И. Беззубиков всепреданнейше просил Великую Княгиню Марию Павловну и Ее Августейших Спутников вдеть по серебряной сережке приготовленным для сего осетрам, на что последовало согласие и Великая Княгиня Мария Павловна, а вслед за нею и августейшие особы, изволили вдеть серьги четырем осетрам, кои поочередно были спущены в воду”²³. Источник не дает однозначного ответа – калмыцкая или русская традиция описана в данном случае. Известно, что в русской культуре

имеется представление о “царской” рыбе – стерляди, а также рыбах осетровой породы, также считающихся близкими “царской” рыбе. В калмыцкой культуре в целом рыбы характеризуются прежде всего как хтонические существа. Так, самопроизвольное попадание (“впрыгивание”) рыбы в лодку считалось плохим предзнаменованием, рыбу следовало разрезать на 4 части и бросить в четыре стороны. Однако мифологические представления уживались в культуре калмыков с характеристиками, данными различным породам рыб в процессе освоения рыболовства. Так, к рыбам осетровой породы относились особо. Мы не располагаем сведениями об обряде, подобном описанному, у калмыков, хотя в среде калмыков-рыбаков сложилось немало ритуалов, связанных с почитанием рыб как жителей нижнего мира. Ритуал вдевания сережек (серебряных) осетрам в контексте проанализированных нами представлений о значении сережек, особенно серебряных, в калмыцкой культуре, следует расшифровать как направленный на обеспечение охраны данному виду рыб, а также повышению его плодовитости. Вдевание двух сережек означает в контексте проведенного анализа знаковой функции сережек в калмыцкой культуре маркирование осетров, предназначенных для обряда, в качестве женской особи, для обеспечения им защиты и приплода. Тем не менее, подобный обряд в калмыцкой культуре не зафиксирован источниками. Скорее всего, вдевание сережек осетрам как представителям “царской” породы рыб в русской культуре связано с почитанием представителей царского дома.

Кольца у калмыков также являются обязательным украшением. Их знаковая символика связана как с формой колец, так и со значением части тела, которая ими украшается. Так, в фольклорных памятниках выражением силы человека считались пять пальцев. Как указывал Г.Н. Потанин, мощь пяти пальцев пораженного противника переходит в мощь пяти пальцев руки победителя²⁴. Форма круга в культуре кочевников прежде всего связана с представлениями о границе, прочности, самодостаточности. Кольца, имеющие форму круга, очевидно, выполняли магическую функцию защиты человека, и, в частности, его рук.

Токуги – украшения, изготавливавшиеся обычно из серебра с чернением, по форме напоминают стрелу, направленную острием

вниз. Существует предположение, что слово “токуг” означает “стрелу для битья” и относится к предметам, обозначающимся в калмыцкой культуре как “вещи, спустившиеся с неба” (калм. “буудал”), то есть стрелы драконов-громовержцев²⁵.

Как уже упоминалось, в мифологиях многих народов мира, в том числе калмыцкой, дракон предстает как существо, связанное со змеей. В традиционных калмыцких представлениях дракон также является представителем нижнего мира, когда зимует на дне океана, но с весны – поднимается на небо. Образ дракона является поздним заимствованием в монгольской культуре, сменившим мифологический образ верблюда-громовержца, который также связан с представлением о времени и образом Хозяина года, от которого зависит жизнь человека²⁶.

Токуги, имея форму стрелы (и символизируя ее), обычно в нижней части являются трехчленными или имеют сердцевидную форму. В этом смысле они в своей символике, возможно, связаны с семантикой предмета, упоминавшегося Ц.К. Корсункиевым: деревянной палки-посоха, с пятью стреловидными нарезками, которую хозяйка помещала на постель мужа в случае его отсутствия ночью²⁷. Данный предмет являлся заменителем острого металлического предмета (ножа или топора), по-видимому, являясь их символическим прототипом. Представление о необходимости помещения на постель отсутствующего мужчины ножа или ножниц сохраняется у калмыков до настоящего времени. Посох в иконографии божества, в традиционной культуре калмыков, предстающего как главное, – Белого старца – является символом маскулинности и длительной жизни. Посох Белого старца, в данной иконографии предстающего как Хозяин времени, имеет наверху в виде дракона. Таким образом, символика “драконьих стрел” (“буудалов” - токугов), или стрел, спустившихся с неба, и посоха со стреловидными нарезками оказывается взаимосвязанной. Как и токуги, палка-посох является магическим предметом, знаковая функция которого связана с представлением о стреле как одном из символов жизни и возрождения. Как известно, стрела или стрелоподобные предметы использовались в монгольской культуре как обозначающие жизнь или смерть. В этом отношении расположение токугов острием вниз может вызвать вопрос. Однако направление движения в символике токуга продолжает направ-

ление роста волос, а потому в конкретной ситуации расположение токугов не равнозначно, а противоположно положению стрелы острием вниз. Известен эпический мотив возрождения богатыря, в котором использовались серебряные наконечники.

Если знаковые функции токугов и палки–посоха со стреловидными нарезками схожи, то охранительная символика токугов взаимосвязана также и с охранительной символикой ножа, являющегося символом маскулинности и мужского рода в культуре калмыков. Так, нож нельзя дарить никому, кроме сына, во избежание нанесения вреда. Нельзя брать найденный нож.

Важное значение имеет символика чисел в упомянутых предметах. Три в монгольской культуре – одно из наиболее значимых, как и во многих культурах народов мира, и многозначных чисел. Бытовавший в недавнем прошлом у всех монголоязычных народов жанр триад охарактеризован исследователями как “средство осмысления и познания окружающего мира, осуществляемого с помощью трехчленных схематических комбинаций”²⁸. Так, в обрядах “выкупа жизни”, как и в обрядах жертвоприношения огню, особое значение имело сожжение трех костей, являвшихся знаковой композицией, имитирующей сожжения всего животного – заменителя человека. В монгольской культуре отмечена также чрезвычайная популярность пятичленных композиций: пять цветов, пять частей тела животных (пять твердых, обладающих особой магической силой), пять видов пищи, пять чувств. Распространенность пятичленных композиций в монгольской культуре объясняют древними традициями счета по пятеркам²⁹. Символика числа пять прежде всего связана с количеством пальцев на руке. Сакральность этих чисел в культуре калмыков отражена в эпической традиции. Так, в версии джангарчи М. Басангова во вводной части речь идет о трех главных богатырях³⁰, а во вступлении к песням Э. Овла – о пяти главных богатырях³¹. Как упоминалось, пять пальцев богатыря осмысляются в эпических сказаниях как средоточие его силы. Главным из пяти пальцев называется большой, от которого зависела сила натяжения лука³². Таким образом, тройное окончание в токуге и пятичленное окончание в палке–посохе (заменяющей нож) символизируют основательность, силу.

Прослеживается следующая взаимосвязь магических предметов и определенных частей тела человека. Верхняя часть (уши) украша-

ются серьгами, имеющими охранительное значение, пальцы рук также облачаются в круг кольца, где круг – символ защиты. Нижняя часть тела (ниже пояса) магически защищена токугами у замужней женщины и ножом, подвешенным к поясу, у мужчины. Необходимо учесть, что защита нижней части тела особенно важна. Так, у калмыков считалось, что использование красного полудрагоценного камня (коралла) при изготовлении украшений, надевающихся ниже пояса, непозволительно³³. Позвоночник, а особенно шейные позвонки и основание позвонков – крестец, считались наиболее уязвимыми частями тела богатырей. При этом крестец считался своего рода “ахиллесовой пятой”, позволяющей поразить душу – жизненную силу (или “двойника”) “пониже грудобрюшной преграды”³⁴. Хранилищем жизненной силы являются в традиционных представлениях калмыков волосы замужней женщины, а потому украшение токугами, имеющими магическое охраняющее значение, обеих кос, облаченных в специальные чехлы (калм. шиверлик), является защитой как для самой женщины, так и для ее мужа. Существовал запрет на прикасание к волосам женщины, нарушение которого могло явиться зачином в сказках³⁵. У бурят сходные представления отмечала Г.Р. Галданова, упоминающая следующие обычаи: вдове полагалось срезать одну косу, которую погребали вместе с мужем; если женщина желала смерти своего мужа, она отрезала свои косы напополам³⁶.

В небольшой коллекции КРКМ, образцы которой проанализированы в монографиях У.Э. Эрдниева³⁷ (упоминающего и о бытовании других примеров), а затем Н.В. Кочешкова³⁸, имеются серьги круглой и треугольной формы. Считалось, что серьги тем ценнее, чем крупнее, в них обычно использовались вставки из драгоценных или полудрагоценных камней (3 или от 5 до 9 “глазков”). По мнению Н.В. Кочешкова, и треугольные, и круглые серьги монголов и калмыков имеют удивительное сходство, в отличие от токугов³⁹. Еще Г.Н. Потанин отмечал, что только олеты имеют подобные украшения кос – токуги⁴⁰.

Таким образом, в калмыцкой традиционной культуре символика серег, колец и токугов оказывается взаимосвязанной. Помимо функции украшения, эти изделия, чаще всего выполнявшиеся из серебра, выполняли функцию магической охраны, маркируя основные части тела: верх, низ, конечности, и защищая открытые ча-

сти тела и волосы, которым в представлениях о человеке отводилась особая роль. Знаковая функция украшений связана с символической женского начала, плодородия, а также с мужского начала, и отражена во взаимосвязи семантики украшений с мифологическими образами змеи и дракона. Древние легенды о взаимозаменяемости змеями функций серег и колец, а также о том, что токуги относятся к “спустившимся стрелам дракона”, подтверждают данный вывод. Форма круга, встречающаяся в калмыцких образцах колец и серег, в традиционной культуре является символом границы и ее защиты. Форма треугольника в украшениях, скорее всего, связана с магической символикой стрелы. Детали украшений несут также в себе символику чисел три и пять, знаковых в калмыцкой культуре.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке программы “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”(проект “Религия в истории и культуре монголоязычных народов России: буряты и калмыки в сопоставительном аспекте”).

² Согласно некоторым сведениям, зажиточные калмыки использовали ювелирные изделия, в том числе и в качестве финансовых вложений. Так, во время выселения представителей нойонства и зайсангства, по воспоминаниям одной из репрессированных, были изъяты статуэтки, изображавшие верблюдов, изготовленные из золота.

³ Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1970.

⁴ Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголоязычных народов XIX-середины XX века. М.: Наука, 1979. С. 163-164.

⁵ Гучинова Э.-Б.М. О калмыцких ювелирных украшениях // Степь и Кавказ (культурные традиции). Труды Государственного исторического музея. Вып. 97. С.100-105.

⁶ Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1970. С.154.

⁷ Там же. С. 155.

⁸ Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб., 1773. С. 461.

⁹ Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб., 1773. С. 461; Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852, с.56

¹⁰ По сведениям, приводимым П. Небольсиным, к поясу мужчина обычно подвешивал две кожаные сумочки для хранения готовых пуль; небольшой деревянный или костяной ящичек для хранения птичьего или заячьего сала, необходимого для смазки кожи, которой обрачивали пули; нож в ножнах;

колотушку для маленькой литавры, употреблявшейся во время ястребиной охоты; кожаный “карманчик”, отделанный серебром, для хранения ткани, которой протирают винтовку; пороховницу; мерку для пороха; кусок кожи для пуля; отвертку для винтовки; кожаный футляр для хранения огнива, кремня и трута; трубку, кисет, нагайку и носовой платок.

¹¹ Паллас П.С. Указ. соч. С. 460.

¹² По сообщению коллеги Д.Б. Гедеевой, любезно сообщившей нам об информации, записанной со слов ее отца, Гедеева Бадмы Гедеевича, 1893 г.р., баһ цоохра, уужан ээмг.

¹³ Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 468.

¹⁴ Михайлов Г.И. Калмыцкий “Джангар” и мифы. // Вестник калмыцкого НИИ языка, литературы, истории. Вып. 14. Серия джангароведения. Элиста, 1976. С. 16

¹⁵ Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 468-469.

¹⁶ Иванов В.В. Указ. соч.

¹⁷ Манджи – низшая степень посвящения буддийских монахов. Среди калмыцких врачей-монахов практиковалось посвящение часто болеющих мальчиков в монахи для якобы предотвращения воздействия вредоносных сил.

¹⁸ Информатор Сангаджиева Кишта Джуносовна, 1892-1992 гг.

¹⁹ Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893. С. 11

²⁰ О возможных местах выхода души “амин” нам также сообщила Д.Б. Гедеева, которой информацию о традиционных представлениях передал отец, Гедеев Бадма Гедеевич, 1893 г.р., баһ цоохра, уужан ээмг.

²¹ Гучинова Э.Б.М. О калмыцких ювелирных украшениях //Степь и Кавказ (культурные традиции). Труды Государственного исторического музея. Вып. 97. С.102.

²² Посещение Высочайшими особами Астраханского края 3-6 июня 1913 года. Астрахань: Типография Губернского Правления, 1913.

²³ Посещение Высочайшими особами Астраханского края 3-6 июня 1913 года. Астрахань: Типография Губернского Правления, 1913. С.34.

²⁴ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881, с.90.

²⁵ Кичиков А.Ш. Героический эпос “Джангар” Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Восточная литература, 1992.

²⁶ Бакаева Э.П. Об образе верблюда в мифопоэтической традиции калмыков // Бюллетень Общества Востоковедов. Вып.2. Материалы Всероссийского организационно-научного съезда “Отечественное востоковедение на пороге XXI века” М.: ИВ РАН, 1999. Вып.2.

²⁷ Корсункиев Ц.К. Сюжет о метком стрелке // “Джангар” и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М.: Наука, 1980. С.282.

²⁸ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. С. 134

- ²⁹ Жуковская Н.Л. Указ. соч.
- ³⁰ Алтан Чееж, Хонгор, Гюзян Гюмбе.
- ³¹ Алтан Чееж, Саваре, место которых с правой стороны, Хонгоре, Гюзян Гюмбе и Санале, место которых с левой стороны.
- ³² Кичиков А.Ш., Цуцкин Е.В. Археологические параллели некоторых мотивов эпоса "Джангар" // Проблемы современного джангароведения (Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной 75-летию профессора А.Ш. Кичикова). Кн.1. Элиста, 1997. С.69.
- ³³ Гучинова Э.-Б.М. Указ. соч.
- ³⁴ Кичиков А.Ш. Героический эпос "Джангар". Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Восточная литература, 1992.
- ³⁵ Хальмг туульс. Элст, 1974. С. 118.
- ³⁶ Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Восточная литература, 2002. С. 131.
- ³⁷ Эрдниев У.Э. Указ. соч.
- ³⁸ Кочешков Н.В. Указ. соч.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881.

Э.У. Омакаева

Игровая культура калмыков: типология и специфика

«Человек играет только тогда,
когда он в полном значении слова
человек, и он бывает вполне человеком
только тогда, когда играет»

Ф. Шиллер

Традиционный досуг калмыков отличался насыщенностью. У калмыков существовало много интересных игр. Если национальные виды спорта сейчас активно возрождаются (в Калмыкии ежегодно проводится конно-спортивный праздник "Джангариада"), то народные игры еще не возвращены из забвения. К сожалению, традиционный игровой репертуар во многом забыт. А ведь игра является неотъемлемой частью культурного наследия прошлого, традиционным средством этнопедагогики.

Ойраты-калмыки не мыслили свою жизнь без игры, находя