

УДК 39+94(470.47)

ТРАДИЦИОННЫЙ КАЛМЫЦКИЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ В СИСТЕМЕ НАРОДНОГО ИСКУССТВА

Кермен Петровна Батырева

кандидат филологических наук, доцент

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Российская Федерация

E-mail: kermen77@yandex.ru

Евгений Владимирович Бембеев

кандидат филологических наук, доцент

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Российская Федерация

E-mail: galdma@yandex.ru

А н н о т а ц и я

Статья посвящена осмыслению роли и места народного костюма в системе традиционного искусства калмыцкого народа. Актуальность данного исследования обусловлена, прежде всего, необходимостью анализа функциональной природы женского национального костюма, декоративной ценности народной одежды. Калмыцкий костюм, будучи крайне многоаспектным явлением, отличается своей формой, покроем, количеством деталей, колористикой, вышивкой, орнаментом и др. Костюм рассматривается как маркер сословного и гендерного статуса человека, выявляются его социальные и эстетические функции. Особый интерес представляет неразделимый вариант полного обыденно-праздничного женского облачения, а именно двудеиная основа одежды, обозначенная авторами парой «*терлг-цегдг*». Аналогами калмыцкой безрукавки *цегдг*, верхнего женского платья, являются такие виды платья у бурят, как *хубайси* и *ууж* (последний имеется также и у монголов), *чегедек* — у алтайцев, *сигедек* — у хакасов. Авторы предполагают, что в основе некоторой разницы в наименовании единого вида одежды лежит известный обычай табуирования имени у перечисленных народов, связанный с запретом произнесения имени тотема-первопредка. Сделан вывод о том, что неразделимость одежды объясняема образом птицы-прародительницы в калмыцком фольклоре.

К л ю ч е в ы е с л о в а

Калмыки, миф, этнография, традиционный, костюм, терлг, цегдг.

UDC 39+94(470.47)

TRADITIONAL KALMYK WOMEN'S COSTUME IN THE SYSTEM OF FOLK ART

Kermen Petrovna Batyreva

PhD, Associate Professor

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Russian Federation

E-mail: kermen77@yandex.ru

Evgeny Vladimirovich Bembeev

PhD, Associate Professor

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Russian Federation

E-mail: galdma@yandex.ru

Annotation

The article is devoted to understanding the role and place of folk costume in the system of traditional art of the Kalmyk people. The relevance of this study is due, first of all, to the need to analyze the functional nature of women's national costume, the decorative value of folk clothing. The Kalmyk costume, being an extremely multifaceted phenomenon, is distinguished by its shape, cut, quantity of details, color, embroidery, ornamentation, etc. The costume is considered as a marker of the class and gender status of a person, its social and aesthetic functions are revealed. Of particular interest is the inseparable version of the complete everyday-festive women's vestments, namely, the two-piece basis of clothing, designated by the authors as a pair of "*terlg-tsegdg*". Analogs of the Kalmyk sleeveless jacket *tsegdg*, the upper dress for women, are such types of dress among the Buryats as the *khubaysi* and *uuzh* (the latter is also available among the Mongols), *chededeks* — among the Altai, and *segedeks* — among the Khakass. The authors suggest that some difference in the name of a single type of clothing is based on the well-known custom of tabooing the name among the listed peoples, associated with the prohibition of pronouncing the name of the ancestor totem. It is concluded that the inseparability of clothing is explained by the image of the progenitor bird in Kalmyk folklore.

Keywords

Kalmyks, myth, ethnography, traditional costume, *terlg*, *tsegdg*.

ВВЕДЕНИЕ

Традиционный народный костюм в системе народного искусства любого народа занимает одно из самых главных мест. Как визуальный образ традиционной культуры, он в равной степени формируем творческим симбиозом коллективного бессознательного и индивидуального сознания. Вкупе это обеспечивает жизнь культурной традиции. Символическая значимость костюма объясняется характером и спецификой мифопоэтического начала народного искусства.

В последовательности значений художественного языка традиционного искусства выстраивается иерархия культурных смыслов, сложно структурирующих символику костюма, имеющую самобытный *художественный образ*. В терминологии костюма и его форме связь с реальными образами природы, проецируемыми мифопоэтическим сознанием, как правило, не лежит на поверхности. Анализ формы призван выявить социоприродную и художественную ценность народного костюма, как устойчивой коммуникационной системы знаков, одновременно обладающей пластичной внутренней структурой, исторически обусловленной.

МЕТОДЫ И МАТЕРИАЛЫ

Исследование построено на широком использовании сравнительно-типологического метода, выявляющих общие и специфические характеристики народного костюма калмыков, включающего его центральноазиатское происхождение и инокультурные влияния в процессе его исторического сложения в новой среде. Методологические возможности герменевтики были использованы в извлечении художественного образа посредством Мифа, характерного способа постижения мира традиционным обществом.

Системно-типологический подход подразумевает комплексное применение диахронических (структурного, функционального, семиотического) и синхронических (историко-типологического, сравнительно-исторического) методов. Этимология терминов костюма рассматривается с применением лингвистических методов исследования, компаративистики и историко-сравнительного. В работе использованы исследования культуры народов Центральной Азии, калмыцкие этнографические и фольклорные материалы, а также материалы родственных народов центральноазиатского региона.

ОБСУЖДЕНИЕ

Калмыцкий этнографический материал по традиционному костюму систематизирован в монографии У. Э. Эрдниева «Калмыки» (1983; 1985). Стержнем в составлении этнического облика культуры явились работы отечественных исследователей XIX в.: И. А. Житецкого (1893), И. В. Бентковского (1869; 1870), П. И. Небольсина (1852), Н. А. Нефедьева (1834), К. И. Костенкова (1869), А. Крылова (1873) и др. Сюда же можно отнести сведения путешественников XVIII в. (Паллас, 1773), полевые материалы Г. Н. Потанина (1881), труды XIX–XX вв. (Дуброва, 1898; Душан, 1976). Капитальный труд Х. Хансена «Mongol costumes»,

классифицирующий одежду монголов с представлением конструктивных ее особенностей (Hansen, 1950) и альбом-монография исследователя М. Амгалана «Культурные памятники Западной Монголии» (2000) предоставили возможность реконструкции процесса формирования калмыцкого комплекса традиционного костюма в сравнительном анализе с ойрато-монгольским. Исследованию семантики калмыцкой одежды посвящена монография Э. П. Бакаевой «Одежда в культуре калмыков: традиции и символика» (2008).

РЕЗУЛЬТАТЫ

Согласно сведениям Житецкого, полный комплект костюма замужней калмычки конца XIX в. составляют нательные рубашка *киилиг* и брюки *шалвр*, платье *терлг*, безрукавка *цегдык* и верхний халат *лабишик* в написании автора (1890: 10). Нательная одежда была единой для всех половозрастных групп калмыков.

Обширный этнографический материал позволяет нам соотнести верхнее платье ойратов-калмыков *цегдг* с его аналогом, сложившимся в костюме родственных в происхождении народов, проецируя аспекты ранее проведенных исследований в этой области на калмыцкий материал. Такой сравнение правомочно в исследовании, поскольку имеет под собой историко-культурную основу этногенеза калмыков, потомков ойратов, освоивших новое пространство бытия в степях Приволжья. Платье *цегдг* и по сей день является традиционным видом женской одежды западно-монгольских племен.

Идентичность данного вида одежды ойратов Западной Монголии, бурят и саяно-алтайских тюрков выявлена исследователями в русле общих этнокультурных корней этих народов (Вяткина, 1964: 58; Дугаров, 1983: 37-38). Так, аналогами калмыцкой безрукавки *цегдг*, верхнего женского платья, надо рассматривать виды платья у бурят *хубайси* и *ууж*, последнее — также и у монголов, *чегедек* — у алтайцев, *сигедек* — у хакасов. К. В. Вяткина указывает, что алтайский *чегедек* в покрое и названии повторяет ойратский *чегедек*. Женщина без *чегедек* не могла показаться на глаза свекру или старшему брату мужа (Потапов, 1951: 27). Верхняя часть ойрато-калмыцкого платья выкраивалась формой, близкой к жилету, с острыми высокими плечами и узкой фигурной спинкой. Бурятский длинный аналог *ууж/хубайси* отличала естественная линия плеча, что говорит о состоянии формы с характерной сниженной информативностью.

В обрядах вышеуказанных народов можно проявляется традиционная роль безрукавки *цегдг*. У саяно-алтайских тюрков (тувинцев и хакасов) зафиксирован интересный обычай. В свадебном ритуале со стороны жениха дарили убитого лебедя родственникам желанной невесты, надевая на птицу женскую безрукавку *чегедек* и набор женских украшений, требуя взамен невесту (Потапов, 1959). Культ белой птицы *лебедя-первопредка* бытовал у многих субэтносов тюрко-монгольского ареала. В отношении этой птицы существует масса запретов и ограничений: охота на лебедей у хоринских бурят была запрещена и считалась грехом у калмыков. В тех племенах, прародителем которых считался лебедь, не смели отказать ни в чем тому, кто приносил в качестве подношения лебедя. Взамен такого дара у хакасов и тувинцев спешили одарить тем, в чем более всего нуждался их сородич. Получив отдарок за

птицу, охотник уходил, а хозяин юрты варил птицу, звал гостей и съедал мясо со всеми (Итс, 1990: 112–118). Размер подстреленного лебедя определял и размер положенного отдарка за добытую птицу: бараном, коровой, лошадьё. За лебедя необычайного размера «с человека» и окраски полагалось отдарить девушкой. В таком варианте сватовства девушки согласие ее семьи было гарантировано. Жених, принося бесценную жертву (в полном смысле слова), накрывал ее ритуальным платьем или даже одевал птицу в безрукавку *чегедек/чегдг*, одежду замужней женщины.

Таким образом, ритуальная функция пары платьев верхнего *чегдг* и нижнего *терлг* становится явственной через призму генеалогического мифа. Неразделимость одежды объясняема образом птицы-прародительницы в калмыцком фольклоре. В замужестве девичье платье *бииз* сменяет указанная пара платьев. Как показывает свадебная практика, обряд включает в себе множество знаков и символов. Сакральная семантика ритуала традиционно воспроизводит конкретный мифический антураж этнической культуры. Во многом идентичные фольклорные сюжеты по-разному обыгрываемы в контексте традиционного бытия этноса.

Семантический срез данного обычая представляет картину инверсии генеалогического мифа бурят, ойратов в виде жертвоприношения тотемной птицы, рисующей явственный образ небесной девы, ставшей женой охотника. Подношение убитого лебедя, облаченного в атрибутивный наряд замужней женщины, рассматривается нами как сакральное действие (инициации невесты в новом качестве статуса *продолжательницы рода мужчины*). Как повествуется в преданиях, небесная дева становится жертвой охотника, взявшего ее в жены. Отсюда жертвоприношение лебедя можно расценивать как прекращение девичьего статуса в имитации акта-действия, некогда происходившего. Ритуальный контекст действия очевиден в возврате к мифическому *правремени* и *прапредкам*, выражающим переход к фратриальным отношениям в обществе.

Реликты древнего тотемизма сохранились в подражании природным формам в различных сферах народного творчества: танцевального, музыкального, изобразительного. Зооморфизм у калмыков свидетельствует об огромной роли природы в жизни кочевника. Одушевление природы в звуке находит выражение в возникновении звуковых образов: в калмыцких загадках звуки домбры сравниваются с голосами лебедя и белого аиста, однолетнего и двухлетнего жеребенка (Котвич, 1972: 47). Природным формам вторят круглый корпус и гриф калмыцкой домбры. Первоначальное название этого двухструнного щипкового инструмента *көлдүр* восходит к пластике птицы — журавля в повороте шеи. «*Тоһрун, тоһрун көлдүрэрн, көлдүрэрн!*», что означает в переводе «Журавль, журавль, поведи шеей». Так, калмыцкие дети напевали журавлям, а те танцевали: помахивали крыльями, подскакивали то на одной ноге, то на другой, покачивали туловищем (Бадмаева, 2005: 160). В традиции тюркских номадов через игру на кобызе¹ рассказывается об *акку* (лебедь) посредством звука, имитирующего полет, приземление, взлет и хлопанье крыльев лебедя по воде (Аманова, 1985).

¹Кобыз — традиционный струнный смычковый инструмент казахов в форме выдолбленной чаши, применявшийся в качестве музыкального сопровождения исполнения героического эпоса и в ритуально-магической сфере.

О наличии архаичного пласта культуры ойратов-калмыков явственно свидетельствует покрой женской безрукавки *цегдг*, символизирующий очертаниями внешних контуров формы крылья птицы (лебедя, журавля, цапли) и во многом утерянный ритуально-обрядовый контекст существования данной формы.

Устанавливая «мифологический» генезис и общность данного типа одежды тюрко-монгольских народов (Дугаров, 1983: 36–52), исследователи обнаруживают очевидную «птичью» символику формы женской безрукавки *цегдг*. Художественный образ женского костюма глубоко символичен в прочтении обрядового комплекса тюрко-монгольских кочевников и сконструирован, что становится очевидным, его знаковой формой. Проблематика генезиса *знака* художественной формы внутри обозначенного в анализе культурного пространства, как видим, органично сопряжена с функциональной природой Вещи.

Рожденная функцией форма традиционной вещи являет собой ее знак, способный скрывать и открывать смыслы явлений. Исследуя судьбу художественного образа и формы народного костюма калмыков, необходимо расшифровать их значение в традиционной культуре.

Визуальная аналогия видов женской одежды западных монголов, алтайцев, бурят, хакасов существенно облегчает возможность проследить в сравнении движение общей формы и сформулировать ее путь развития в калмыцкой этнической традиции. В русле проблематики генезиса этих видов одежды существуют два мнения. Так, К. В. Вяткина предположила, что данные виды одежды ведут свое происхождение от западномонгольской среды XVI–XVIII вв., выявив ряд общих элементов в покрое и названиях одежды саяно-алтайских тюрков и их монгольских соседей-завоевателей (Вяткина, 1964: 5). Другая точка зрения развивает идею идентичности видов одежды перечисленных этнических групп в русле тюркского генезиса верхнего платья-безрукавки (Дугаров, 1983). Согласно выводам археологов, бытовавший на территории современной Хакасии в железном веке вид одежды, обозначенный единым термином *сегедек/чегедек/цегедек*, следует считать исконно тюркским.

По мнению ученых, в наскальных рисунках Минусинской котловины, датированных ранним железным веком, изображены бытующие и по сей день среди населения региона виды одежды *чегедек* и шубы *тон*. Авторы полагают, что изображения принадлежали прямым предкам современных хакасов (Кызласов, Леонтьев, 1980: 48). При установленной семиотике явлений культуры обращает на себя внимание факт различного и сходного графического обозначения и степень выразительности формы единого вида одежды тюрков и монголов.

У бурят этот вид одежды имеет отличное от тюркских аналогов обозначение *хубайси/ууж/дэгэлэй*. Этимология трех терминов восходит к тюркским корням, означающим соответственно: «лебяжий», «летать», «цапля» (Дугаров, 1983: 111–112). Известно бытование двух видов безрукавки: длинной *ута уужси* или *хормойтой уужси* (с подолом) и *оодон уужси*, короткого жилета (Линховоин, 1972: 29–30). Сходство наименований ойратского (калмыцкого), алтайского, хакасского видов объяснимо, по меньшей мере, результатом непосредственного позднего контакта западномонгольских племен и тюрков Саяно-Алтая в этнокультурной сфере влияния Джунгарского ханства (1635–1758). *Ууж* или *чегедек* носили женщины западного,

северо-западного и юго-восточного районов Монголии, в среде которых также был распространен культ лебедя (Ядамсурен, Сономцерен, 1967). У мянгатов¹ существует род *цагаан шубу* (белая птица), думаем, табуированное название лебедя, свидетельствующее о тюркском компоненте западно-монгольского рода. Единая культовая практика насельников данной зоны подтверждает единство семантики знаковой природы костюма этого вида.

Предполагаем, что в основе разницы обозначения единого вида одежды лежит известный обычай *табуирования имени* у перечисленных народов, связанный с запретом произнесения имени *тотема-первопредка*. В калмыцкой традиции мы можем проследить развитие родовой иерархии, восходящей от архаической горизонтальной модели отношений внутри социума, связанной с тотемной генеалогией родов, к вертикальной.

Тотемные первопредки каганов *серый волк Борте-Чино* и прекрасная олениха *Гоа-Марал* фигурируют во многих народных преданиях монгольских народов. Известно, что все правители племен, входивших в ойратский союз, были потомками могущественных правителей времен Монгольской империи, но патрилинейно не восходящими к роду Чингис-хана. В общем представлении монголоязычных народов волк отождествляется с мифологической небесной собакой *тенгрин ноха*. Темуджин принадлежал к роду, берущему свое начало от *пегого волка* (Сокровенное сказание, 1941). Названия до сих пор существующих калмыцких родов указывают на тотемные связи с почитаемым животным: *большие волки «Ик Чонс»*, *малые волки «Баһ Чонс»*, *большие быки «Ик бухс»*. К этому порядку относится и образ *Цаган Шобун*, исконный в контексте генеалогического мифа ойратов и хоринских бурят о табуированном названии лебедя, праматери тюрко-монгольских племен. Выходя замуж, женщина получала новое имя в семье, и ей строго возбранялось называть по имени старших родственников мужа. Последнее мы рассматриваем фактом древней табуации имени тотема-первопредка — отца *Волка* — в позднем варианте сохранения социальных отношений, сопряженных с культом *рода по отцовской линии* у калмыков.

Духовно-практический опыт, концентрируемый в ритуале, обычае и обряде, отражает процесс наслоения культуuroобразующих элементов путем их фиксации и в других знаковых коммуникационных системах. Естественным образом лексика костюма фиксировала сознание того, что имеет отношение к сакральному смыслу тотемной генеалогии этноса. Установленный семиотический аспект безрукавки *цегдг* указывает на выражение тотемного культа прародительницы в последовательной табуации имени и того, что состоит в непосредственной связи с ним. Если костюм понимать тождественным человеку *знаком* человека, то имя первопредка-тотема и будет «именем» костюма. Бурятский вариант обозначения вида *хубайси* со значением *лебяжий* в переводе непосредственно указывает на прямую принадлежность к тотемной птице. Тогда обозначения видов одежды *ууж* (*бур., монг.*) и *цегдг* (*монг., тюрк., калм.*) следует прочитывать как табуированное имя тотема, т.е. того, что косвенно указывает на сакральный предмет табу, без называния его имени. Признаки самой вещи (одежды) выделены в ойрат-калмыцком названии *цегдг* и качества подразумеваемого под ним объекта (тотема) — в бурят-монгольском варианте обозначения *ууж*.

¹Западномонгольский субэтнос.

Калмыцкий *цегдг* в различных словарях определяется в целом как женский вид одежды без рукавов, «сзади и снизу с разрезами» (Позднеев, 1911: 245; Ramstedt, 1935). Исконность монгольского происхождения слова *цегдг* не вызывает сомнений у лингвистов, что не соответствует вышеприведенным выводам археологов. Эту номинацию они устойчиво связывают со значением *čege** в монгольских языках: «граница, предел, конец» (монг.), *цег* (калм.), *сэг* (бур.), что означает «предел, граница чего-либо; боковое положение, состояние» (Харькова, 2004: 48–64). В таком контексте вид одежды *цегдг* имеет значение предмета, указывающего либо на отсутствие рукавов, либо на ее короткость, что присутствует в семантике данного вида одежды у родственных народов. Г. Рамстедт отталкивается от иного семантического ряда: калм. *чегжгч* «1) нагрудник; 2) безрукавка»; монг. *цээжмэл* «специальная одежда борцов, состоящая из рукавов и узкой спинки»; бур. *цээжэ дэгэл* «женский халат (утепленный до половины)», *сээжэбишэ* «куртка-безрукавка; жилет», возводит их генезис от *čegeji* «верхняя часть груди, грудь» > калм. *чегжс* «1) грудь; 2) душа», монг. *цээж* «1) грудь; 2) память», бур. *сээжэ* 1) грудь; 2) перен. сердце; 3) перен. лоно; просторы (морские); передний» (Рамстедт, 1957: 426).

Исходя из этих двух точек зрения, мы, в свою очередь, в установлении семантики слова, обозначающего женскую безрукавку, склонны опереться на генезис формы, ее функциональную природу и взаимосвязь слова-знака и формы-знака. Таким образом, на наш взгляд, исходя из функционального предназначения одежды, защиты от природно-климатических условий, этимология слова *цегдг* скорее восходит к обозначению границы одежды и тела одновременно, что не противоречит конкретизации места ношения платья, а значит и его границ. По смыслу и по «местопринадлежности» представленных родственных видов одежды функциональность их формы неотделима от их значения маркера определенной части туловища, а значит и границ покрываемой ими площади тела и границ собственно самой одежды.

Существует точка зрения исследователей об ограниченной функциональности верхнего вида одежды без рукавов *ужа/хубайси*. «Зимняя овчинная шуба (*тон*) или летний халат (*терлиг*) в таком дополнении (безрукавки) в чисто утилитарном отношении вовсе не нуждались» (Дугаров, 1983: 111). Материалы обрядности, в том числе и калмыцкой, показывают, что данный вид одежды играет большую роль в жизненном цикле каждого из названных этнических социумов, выполняя важнейшую функцию маркера статуса замужней женщины. В любом случае правомерно говорить лишь о превалирующем ритуальном предназначении, что совсем не отменяет других функций одежды и их взаимосвязи. В определении *цегдг*, вида одежды исключительно ритуального, вещь признается бесполезной в свете ее применения в качестве защиты от объективных климатических факторов природы.

Все стадии становления индивида в этносе и вне этого освоенного пространства порождены духовно-этическими воззрениями коллектива, выраженными предметно — Вещью, полисемичность которой обусловлена ее полифункциональностью. Диахронический аспект функциональности вещи подразумевает классическое четкое разделение практического и символического: рациональное-иррациональное, функциональное-эстетическое, утилитарное-экстраутилитарное. Это, в свою очередь, обуславливает существование двух противоположных по своим целям и результатам видов деятельности: один направлен на удовлетворение материальных потреб-

ностей человека и дает практический эффект, другой ориентирован на экстра-утилитарные (иррациональные) ценности символического характера (Байбурин, 1989: 74). При этом весьма условной видится исследователям позиция принятой полярности понятий, не отвечающей данности традиционной культуры, скорее, их совмещающей. Единство и соотношение символического и практического в традиционной культуре есть вопрос ее синкретичности и семиотического статуса традиционной Вещи в ее системе.

Время и пространство — основные категории культуры, структурирующие целостность традиционного сознанияномада и его продуктов, составляющие культурный «хронотоп». В категоричном разграничении традиционного бытия этноса — быта и ритуально-обрядовой деятельности — не существует объективной предпосылки решить онтологические проблемы взаимосвязей его компонентов в монолите самого явления. В обрядовой культуре ряда тюрко-монгольских народов символика костюма представлена информационно-знаковым аспектом его художественной формы, его эвристической функцией. Семантика вида *цегдг* обоснована мифоритуальным контекстом функциональной природы костюма калмыков, ойратов в их обозримом историческом прошлом.

В новой среде обитания ойратов ритуальная функция безрукавки *цегдг* теряет основу былой актуальности, имея дискретное прочтение в художественной реальности. Суть утилитарности одежды раскрывается в свете ее пригодности в обыденной практике народа. В быту калмыков удобство этого вида оправдано его демисезонным предназначением и закреплено его сочетанием с нижним платьем *терлг*. Нами не зарегистрированы свидетельства о ношении верхнего вида безрукавки поверх зимних видов одежды, а именно шуб, по крайней мере, в калмыцкой среде. Глубоко произвольный характер народного искусства, создаваемого в художественно-прикладной деятельности, подразумевает широту спектра пригодности предмета материальной культуры в объективно-субъективной реальности — традиционном бытии общества. Его полифункциональность обуславливает семиотический индекс вещи. Утилитарное, понимаемое нами как первоочередное полезное, выступает в качестве многоаспектной защитной функции традиционного костюма.

Предмет материальной культуры правомерно рассматривать результатом оптимального взаимодействия объективных и субъективных факторов — явлением, одновременно вмещающим мир фактов и мир знаков. Как отмечает А. Байбурин, актуализация свойств «вещности» или «знаковости» зависит от ситуации: «При вхождении в семиотическую систему (например, в ритуал) они функционируют как знаки, при выпадении из системы (ситуации) — как вещи» (1989: 71). В объективных геоклиматических условиях обитания этноса семиотический статус традиционного костюма (вещи) стремится к нулю, в субъективных (обрядовый комплекс) возрастает. В их отделении друг от друга вырастает проблема выявления основного признака культуры — единства пространства и времени.

Внешние формы общей культурной традиции тюрко-монгольских народов проявляются в костюме — наглядной коммуникационной системе сообществ. Субэтническое моделирование общей традиции адекватно конкретной исторической действительности калмыцкого народа, вследствие чего внутри общего родственного ареала распространения одежды вырабатывается собственная модель. Жизнеспособ-

ность культуры состоит в усвоении поступающей информации извне через призму устоявшегося мировосприятия. В такой плоскости вопроса исследователи склонны понимать информационный аспект функционирования вещей. Вещь в народном быту обладает целым спектром функций, которые в зависимости от конкретной ситуации выстраиваются в определенном порядке. В своей пионерской работе о функциях народного костюма П. Г. Богатырев вывел формулу «инакости вещей», в основе которой лежит правило иерархии функций народного костюма (1971).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование формы калмыцкого женского костюма подтверждает состоятельность теории «функции структуры функций» (Богатырев, 1971: 356–362). На наш взгляд, функция структуры функций традиционного костюма есть способность его формы содержать (скрывать и раскрывать) культурные смыслы в различных ситуациях бытия народа. Ввиду «неоднородной почвы» локальной традиции приоритет функции костюма колеблется на шкале семиотичности и сообщает ей различный семиотический статус. Включенный в поле художественного мышления народа, отображаемого в декоративно-прикладном искусстве, традиционный костюм обладает характеристиками больших сложных знаковых структур коммуникации. Обозначая функциональную природу костюма этноса, приходим к необходимости учитывать характер прикладного искусства в рамках традиционного мировоззрения. Так, в исследовании традиционного калмыцкого костюма обозначен путь развития общей для вышеуказанных регионов традиции в отрыве от первородной почвы происхождения в собственную специфическую. Способность народного костюма представлять глубокий культурный смысл *в художественном образе* выявляет механизм действия семиотической системы, актуально востребованной в новой среде обитания ойратов-калмыков. Одежда женщины-матери как метазнак культуры становится прибежищем сохранения традиции и ориентиром ее дальнейшего развития, а значит, и залогом сохранения носителя этой традиции — этноса.

БЛАГОДАРНОСТИ

Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-512- 44002 / 19 «Народное декоративно-прикладное искусство ойратов Монголии и калмыков России: общее и особенное в сравнительно-сопоставительном анализе».

Литература

- Аманова, С. (1985). Древние кюи «Акку» (структура, семантика). *Инструментальная музыка казахского народа*. Алма-Ата.
- Амгалан, М. (2000). *Баруун Монголчуудын эдийн соелын дурсгалт зүйлс*. Улаанбаатар: Монсудар.
- Бадмаева, Г.Ю. (2005) Межкультурное взаимодействие в традиционном музыкальном инструментарии калмыков. *Юг России: взаимодействие народов и культур*. Элиста. 157–173.

- Бакаева, Э.П. (2008). *Одежда в культуре калмыков: традиции и символика*. Элиста.
- Бентковский, И.В. (1869). *Одежда калмыков Большедербетовского улуса и ее влияние на социальный и экономический быт народа*. Вып. 2. Ставрополь.
- Богатырев, П.Г. (1971). *Вопросы теории народного искусства*. Москва.
- Вяткина, К.В. (1964). Общие черты материальной и духовной культуры западных монголов, бурят и южных алтайцев. *Доклады VII МКАЭН*. Москва.
- Дуброва, Я.П. (1998). *Быт калмыков Ставропольской губернии*. Изд. 2-ое. Элиста: Калм. кн. изд-во.
- Дугаров, Д.С. (1983). Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов. *Материальная и духовная культура калмыков*. Элиста. 36–52.
- Душан, У.Д. (1976). Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии. *Этнографический сборник*, 1. Элиста.
- Житецкий, И.А. (1893). *Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884-1886 гг.* Москва.
- Нефедьев, Н.А. (1834). *Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте*. Санкт-Петербург.
- Каталог костюмов астраханских калмыков на состоящей под Августейшим покровительством Ее Императорского Высочества Великой княгини Ксении Александровны, первой международной выставке исторических и современных костюмов и их принадлежностей в С.-Петербурге, с приложением статьи «Одежда и ремесла астраханских калмыков» (1902)*. Издание Управления калмыцким народом. Астрахань.
- Костенков, К.И. (1869). Статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. *Труды Астраханского губ. стат. ком-та*, 5 (1), 1–56.
- Котвич, В.Л. (1972). *Калмыцкие загадки и пословицы*. 2-ое изд. Элиста.
- Крылов, А. (1873). *Умственное и нравственное развитие донских калмыков и особенности их быта*. Новочеркасск.
- Линховоин, Л.Л. (1972). *Заметки о дореволюционном быте агинских бурят*. Улан-Удэ.
- Небольсин, П.И. (1852). *Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса*. Санкт-Петербург.
- Паллас, П.С. (1773). *Путешествие по разным провинциям Российской империи*. Санкт-Петербург, 1.
- Потанин, Г.Н. (1881). *Очерки Северо-Западной Монголии*. Санкт-Петербург, II.
- Потапов, Л.П. (1959). Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений. *Советская этнография*, 2.
- Эрдниев, У.Э. (1985). *Калмыки. Историко-этнографические очерки*. Элиста. 160-170.
- Ядамсурэн, У. (1967). *БНМАУлс-ын ардын хувцас* (=Народный костюм МНР). Введение и краткие объяснения Л. Сономцэрэн. Улаанбаатар.
- Hansen, H. H. (1950). *Mongol costumes*. Copenhagen.

References

- Amanova, S. (1985). Ancient kuyi “Akku” (structure, semantics). *Instrumental music of the Kazakh people*. Alma-Ata (in Russian).
- Amgalan, M. (2000). *Baruun Mongolchuudyn ediyn soelin dursgalt zuyls*. Ulaanbaatar: Monsudar.
- Badmaeva, G.Yu. (2005) Intercultural interaction in the traditional musical instruments of the Kalmyks. *South of Russia: interaction of peoples and cultures*. Elista. 157–173 (in Russian).

- Bakaeva, E.P. (2008). *Clothes in Kalmyk culture: traditions and symbols*. Elista (in Russian).
- Bentkovsky, I.V. (1869). *Clothes of Kalmyks of the Bolshederbetovsky ulus and its influence on the social and economic life of the people*. Issue 2. Stavropol (in Russian).
- Bogatyrev, P.G. (1971). *Questions of the theory of folk art*. Moscow (in Russian).
- Vyatkina, K.V. (1964). Common features of the material and spiritual culture of the Western Mongols, Buryats and Southern Altai. *Reports of the VII ICAEN*. Moscow (in Russian).
- Dubrova, Ya. P. (1998). *Life of the Kalmyks of the Stavropol province*. Ed. 2nd. Elista: Kalm. kn. izd-vo (in Russian).
- Dugarov, D.S. (1983). Ornithozoomorphic symbolism of the female costume of some Turkic-Mongol peoples. *Material and spiritual culture of the Kalmyks*. Elista. 36–52 (in Russian).
- Dushan, W. D. (1976). Customs and rituals of pre-revolutionary Kalmykia. *Ethnographic collection*, 1. Elista (in Russian).
- Zhitetsky, I.A. (1893). *Essays on the life of the Astrakhan Kalmyks. Ethnographic observations 1884–1886*. Moscow (in Russian).
- Nefediev, N.A. (1834). *Detailed information about the Volga Kalmyks collected at the site*. Saint Petersburg (in Russian).
- The catalog of the costumes of the Astrakhan Kalmyks for the first international exhibition of historical and modern costumes and their accessories in St. Petersburg, which was under the August patronage of Her Imperial Highness, Grand Duchess Xenia Alexandrovna, with the article "Clothes and crafts of the Astrakhan Kalmyks" (1902) attached*. Publication of the Office of the Kalmyk People. Astrakhan (in Russian).
- Kostenkov, K.I. (1869). Statistical information about Kalmyks wandering in the Astrakhan province. *Proceedings of the Astrakhan province. stat. room*, .5 (1), 1–56 (in Russian).
- Kotvich, V.L. (1972). *Kalmyk riddles and proverbs*. 2nd ed. Elista (in Russian).
- Krylov, A. (1873). *Mental and moral development of the Don Kalmyks and the peculiarities of their life*. Novocherkassk (in Russian).
- Linhovoin, L.L. (1972). *Notes on the pre-revolutionary life of the Agin Buryats*. Ulan-Ude (in Russian).
- Nebolsin, P.I. (1852). *Essays on the life of Kalmyks in the Khoshout ulus*. Saint Petersburg (in Russian).
- Pallas, P.S. (1773). *Travel to different provinces of the Russian Empire*. St. Petersburg, 1 (in Russian).
- Potantin, G.N. (1881). *Essays on Northwest Mongolia*. St. Petersburg, II (in Russian).
- Potapov, L.P. (1959). From the history of early family forms and religious beliefs. *Soviet ethnography*, 2 (in Russian).
- Erdniev, U.E. (1985). *Kalmyks. Historical and ethnographic essays*. Elista. 160–170 (in Russian).
- Yadamsuren, W. (1967) *Folk costume of the Mongolian People's Republic*. Introduction and brief explanations L. Sonomtseren. Ulan-Bator.
- Hansen, H. H. (1950). *Mongol costumes*. Copenhagen.