



КАЛМЫЦКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО • 2007

Т. Г. БОРДЖАНОВА

ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ КАЛМЫКОВ

Т. Г. БОРДЖАНОВА

ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ КАЛМЫКОВ



СИСТЕМА ЖАНРОВ, ПОЭТИКА

Т. Г. БОРДЖАНОВА

**ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ
КАЛМЫКОВ
(система жанров, поэтика)**

**Элиста
Калмыцкое книжное издательство
2007**

УДК 82 (470.47)
ББК 82 (Калм)
Б 82

*Хальмг улсин
кишиг-буйн делгэртхэ!*
(Хальмг йөрэл)
*Пусть приумножается
счастье калмыцкого народа!*
(Калмыцкое благопожелание)

Федеральная целевая программа «Культура России»

ВВЕДЕНИЕ

Изучение культурного феномена этноса, которым является обрядовый фольклор, важно в переходный период развития общества. Исследования и публикации первоисточников по отдельным аспектам духовной культуры позволяют заполнить имеющийся пробел в знании древних пластов, без чего невозможно дать подлинную картину жизни этноса, нельзя строить исследования о современной народной культуре, приобретающие сегодня особую значимость.

В калмыцкой фольклористике появилась необходимость разработки жанровой классификации обрядового фольклора, которая прежде всего дошла до нас в виде народных терминов, вбирающих в себя обрядовые действия (цацлган – кропление, тэклган – освящение, бэрлган – жертвоприношение, дайлган – призывание, хайлган – бросание, огхе – отдавание в обряде лечения), связанные с магическим словом («уг»), сопровождавшим обряд или обрядовое действие. Обозначение жанров обрядовой поэзии свидетельствует о том, что в народе изначально устно-поэтическое творчество не разделялось на жанры, а органично было связано с религиозными, этическими, эстетическими представлениями. Народные названия в дальнейшем обозначении реалий современного обрядового фольклора закрепились как самостоятельные. Распространены народные термины, обозначающие об-

ISBN 978-5-7539-0569-7

© Борджанова Т. Г., 2007
© Оформление. ГУ «Калмыцкое
книжное издательство», 2007

ряд вообще. В калмыцком языке есть обозначения всех обрядов: *кeргeн кyцax* – совершить желаемое деяние, желаемый обряд, *авъяс* – обряд, обычай. Различают в народе обычаи и обряды предков (*хуучн цaгин авъясмуд* – старинные обычаи) и обычаи и обряды нового времени (*шин цaгин авъясмуд*). Обряд, совершаемый по старинным обычаям, сопровождается словом, песней, в народе считался более действенным по своему результату – достижению счастья (*кшиг*). Главное предназначение обрядов и ритуалов, распространенных среди калмыков, – это «призывание счастья» для своего рода, семьи, создание гармонии и порядка в обществе, природе и в окружающем мире. Общественные и семейные обряды возглавляли духовные лица – ламы, гелюрги или старцы (*көгшe*) – как мужчины, так и женщины, обладающие сакральным знанием воспроизведения всего ритуала и сакральным словом – знанием благопожеланий, песен, заклинаний. Таким образом, действие и слово являются основными компонентами обрядового комплекса. Обрядовое действие не может быть понято без «...ия функций песен, благопожеланий, заклинаний, которые способствуют «формированию, реализации ритуала, закреплению в сознании участников и окружающих факта его свершения».¹

Ю. В. Бромлей пишет: «Обряд – это своеобразная информация общества о том или ином важном событии в жизни человека или группы людей и в то же время – особая форма санкционирования обществом такого события. К тому же коллективные действия, практикуемые в обрядах, способствуют возникновению общности переживания их участников и зрителей. Сопереживание, возникающее в ходе обрядового действия, по законам социальной психологии, в свою очередь

усиливает индивидуальные переживания отдельных участников и зрителей этого действия и направляет их в общее русло, порождая чувство солидарности, побуждая к совместно-му активному участию в борьбе за общие интересы данного коллектива. Именно поэтому на всех ступенях истории человечества люди прибегали к обрядности».¹

Обряды у калмыков, как у многих народов мира, проходили в соответствующее время и по соответствующему поводу – в важные моменты семейной и личной жизни, во время болезней, природных бедствий. В обрядах калмыков неразрывна связь слова и действия. Некоторые словесные формы обрядов генетически восходят к древнейшим формам словесного творчества. Обрядовый фольклор был непосредственно связан с хозяйственной деятельностью человека, с общественной жизнью и бытом, выражал отношение народа к окружающей его действительности. С течением времени обряды изменялись и переосмысливались, словесные тексты свободно варьировались, сохранив древние элементы. Тексты фольклорных жанров, представляющих обрядовый фольклор калмыков, восстановлены в 1960 – 2000-е годы в результате работы калмыцких фольклористов, любителей, знатоков калмыцкого фольклора. Была выработана методика сбора калмыцкого фольклора, написаны вопросники. При записи обрядового фольклора фиксировали наряду с обрядом сам фольклорный текст. Описание обряда представляет собой другой жанр фольклора – устный рассказ.

Изучение обрядового фольклора на современном этапе предполагает раскрытие образа человека, его духовного мира.

¹ Круглов Ю. Русские обрядовые песни. М., 1984. С. 13.

¹ Бромлей Ю. В. Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 5–27.

Комплексный подход к изучению обрядового фольклора выдвинут на первый план в фольклористической науке. Словесный текст, сопровождающий обряд, следует признать интерпретантом обряда, как поэтическую часть, неотделимую от обряда и имеющую поэтико-художественную ценность. Жанры обрядового фольклора калмыков (заговоры, проклятия, благопожелания, песни – свадебные, плачи, прозвищный фольклор) раскрываются в соотнесенности с их действием. Запреты, приметы мы относим также к жанрам обрядового фольклора, считая их первичными формами. В данной работе анализу подвергаются как издавна обозначенные жанры, так и реконструированные, описанные в полном объеме впервые с научной точки зрения (проклятия, заклинания, ураны, дразнилки и др.). Жанровая система обрядового фольклора калмыков является в большей степени реконструированной в результате записей образцов жанров, полевых исследований, исследования широкого массива информантов с применением специально написанных вопросников и использованием народной терминологии в обозначении жанров. Получение информации о жанрах обрядового фольклора для фольклориста – трудоемкий и сложный процесс, ибо в основе этих жанров лежит вера человека в магию слова. Сам процесс записи фольклора предполагает доверительный характер отношений между ученым и информантом. Тот, кто записывает обряд, должен знать его основные этапы с целью полной записи обряда и его словесного сопровождения.

Предмет исследования – обрядовая поэзия калмыков – реконструирован исследователями по крупицам. При реконструкции фольклорных жанров одна из определяющих ролей принадлежит лексике, сохранившейся в словарях, обозначающей обряд, ритуал и его предметный мир.

Н. И. Толстой относит обряды и обрядовый фольклор к культурному тексту: «Традиционный обряд представляет со-

бой культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам: акциональному (обряд – последовательность определенных ритуальных действий), реальному, или предметному (в обряде производятся действия с некоторыми обыденными предметами или со специально изготовленными ритуальными предметами), вербальному (обряд содержит словесные формулы, приговоры, благопожелания и т. п., сюда же относятся терминология и имена), а также персональному (ритуальные действия совершаются определенными исполнителями и могут быть адресованы определенным лицам или персонажам), локативному (действия приурочены к ритуально-значимым элементам внешнего или внутреннего пространства или вообще пространственно ориентированы – вверх, вниз, вглубь и т. д.), темпоральному (действия, как правило, производятся в определенное время года суток, до или после какого-либо события – семейного или социального – и т. п.), музыкальному (в сочетании со словом или независимо), изобразительному (изобразительные символы ритуальных предметов, пищи, одежды, утвари и т. п. и т. д.)».¹

Одним из источников выявления фольклорной системы народа, ее жанров является обращение к народной терминологии. В калмыцкой фольклористике значительный слой терминологической лексики составляют слова, бытовавшие в калмыцком языке до того, как сформировалась фольклористическая наука. Многие народные термины, обозначающие жанры калмыцкого фольклора, до сих пор несут на себе печать своего происхождения: тарни – заклинание, дун – песня, тарни дун – заклинательная песня, улюлдг дун – песня-при-

¹ Толстой Н. И. Вторичная функция обрядового символа // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 167–184.

читание, саатул дун – колыбельная песня, магтал – ода, восхваление, харал – проклятие, йорел – благопожелание, шинж – размышления, йор – примета, поверье, дайлган – призывание, цацал – йорел, произносимый при жертвоприношениях, яс кемялген – рассказывание по кости; уран – боевой клич, андгар – клятва, шаваш – танцевальный магтал-восхваление, наадлад келдг уг – дразнилки.

Народная терминология в обозначении жанров обрядовой поэзии демонстрирует ее разнообразие и оригинальность.

Обрядовая поэзия калмыков – явление, генетически сходное с общемонгольским. В последующем историческом развитии обрядовая поэзия приобрела черты и индивидуальности, и национального отличия, сохраняя в своей основе признаки генетического родства. Обрядовая поэзия наиболее древняя форма традиционного фольклора. Калмыки обладают поистине уникальным фольклором; собранные в экспедициях материалы хранятся в архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований¹. Автором данной работы совершен ряд поездок в районы Калмыкии с целью сбора материала и личного знакомства с информантами – знатоками фольклора для записи их репертуара. Проблема соотношения поэтического слова и обряда – важная задача в изучении калмыцкого фольклора. В каждом отдельном обряде – свои действующие лица. Они имеют особые функции, а речь их индивидуализирована.

¹ *Лиджиева Б. Б.* О фольклорно-диалектологической экспедиции 1962 года // Записки КНИИЯЛИ. Элиста, 1964. Вып. 3. С. 124–128; *Дораяева Р. П.* Фольклорно-диалектологическая экспедиция 1970 года // Ученые записки КНИИЯЛИ. Серия филол. Элиста, 1973. Вып. 11. С. 214–216; *Оконов Б. Б.* Фольклорная экспедиция 1967 года // Ученые записки КНИИЯЛИ. Элиста, 1969. Вып. 7. С. 225–230.

Жанры обрядового фольклора калмыков тесно связаны с прагматикой, структурой и семантикой обрядов.

Б. Н. Путилов отмечает, что исследователи только начинают преодолевать сложившуюся инерцию разделения фольклора и обряда на две самостоятельные, независимые культуры¹.

Е. С. Новик рассматривает обряд и фольклор как две различные области действительности, подчиняющиеся своим собственным законам².

Обрядовый фольклор тесно связан с этнографической действительностью, традиционными верованиями, обычаями. Жанры обрядовой поэзии калмыков, как система, не являлись объектом изучения. Данная работа призвана восполнить в определенной степени этот пробел: ее содержание составляет комплексное освещение системы жанров обрядовой поэзии наряду с этнографическим материалом, ибо «без анализа обряда в целом и выяснения места и роли в нем словесных текстов часто нельзя полностью и правильно понять не только их смысл, но и структуру, символику, образность и другие поэтические особенности»³.

Обряды и обрядовый фольклор были объектом исследования ученых, путешественников, любителей народной поэзии⁴.

Одним из первых исследований жанров обрядовой поэзии калмыков является статья И. М. Мацакова «К вопросу о кал-

¹ *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 2003. С. 95.

² *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 19–20.

³ Там же. С. 20.

⁴ *Дуброва Я. П.* Быт калмыков Ставропольской губернии. Казань, 1898; *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893; *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852; *Нефедьев Н. А.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1839.

мыцких йорелах». Исследователем приведены тексты йорелов-благопожеланий, произносившихся при рождении ребенка, на свадьбе, при отправке в путь¹.

Жанр «рассказывание по кости» («яс кемялген») впервые исследован С. К. Каляевым². Местом произнесения этого фольклорного произведения была калмыцкая свадьба. Жанры обрядовой поэзии обнаруживаются в произведениях калмыцких писателей. Образцы обрядов и обрядовой поэзии органично вошли в художественную ткань литературных произведений³.

Неиссякаемым источником реконструкции и восстановления жанровой системы обрядового фольклора калмыков является героический эпос «Джангар». В эпических произведениях жанры обрядовой поэзии становятся элементами сюжетного повествования⁴.

¹ Мацаков И. М. К вопросу о калмыцких йорелах // Записки КНИИЯЛИ. Элиста, 1962. Вып. 2. С. 104–108.

² Каляев С. К. Кемялген // Записки Калмыцкого НИИЯЛИ. Вып. 1. Элиста, 1960. С. 191–206.

³ Бадмаев А. Б. Зултурган – трава степная. Элиста, 1982. (На калм. яз.); Басангов Б. Страна Бумба. Элиста, 1980; Балакаев А. Седая степь. Элиста, 1980; Дорджиев Б. Верный путь. Элиста, 1964; Инджиев Л. Большевики. Элиста, 1960; Нармаев М. Черноголовый журавль. Элиста, 1982; Эрендженов К. Сын охотника. Элиста, 1974; Он же. Береги огонь. Элиста, 1979.

⁴ Жаңһр. Хальмг баатарлаг дуулвр. (25 бөлгін текст). Т. 1–2 / Сост. А. Ш. Кичиков, ред. Г. И. Михайлов. М., 1978; Козин С. А. Джангариада: Героическая поэма калмыков. М.–Л., 1940; Хабунова Е. Э. Йорелы в эпосе «Джангар» // Калмыцкая народная поэзия. Элиста, 1984. С. 47–52; Басангова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков // Вестник Бурятского университета. Сер. 6. Филол. Вып. 9. С. 128–147; Сангаджиева Н. Б. Поэтика героического эпоса «Джангар». Элиста, 2003. С. 143–162.

Обрядовая поэзия нашла отражение в прозаических жанрах калмыцкого фольклора – сказках (туули)¹.

Обрядовая поэзия была объектом исследования Г. И. Михайлова при написании главы «Обрядовая, песенная, афористическая поэзия» в 1-м томе «Истории калмыцкой литературы»². К сожалению, раздел «Обрядовая поэзия» был написан целиком на материале монгольского фольклора. Это свидетельствует о том, что отсутствие образцов калмыцкой фольклорной традиции было связано с общим состоянием калмыцкой фольклористики.

В значительной степени изучение малых жанров калмыцкого фольклора, к которым относится обрядовая поэзия, активизировала подготовка издания «Свод калмыцкого фольклора», в частности – тома «Обрядовая поэзия калмыков»³. Калмыцкими фольклористами подготовлены монографии, касающиеся жанров обрядовой поэзии,⁴ восстановленных и реконструированных учеными в результате полевых исследований.

Монография Т. Г. Борджановой «Магическая поэзия калмыков» посвящена фольклорным жанрам, бытование которых основывается на представлениях о сверхъестественной

¹ Хальмг туульс. 1 боть. Элст, 1960; 2 боть. Элст, 1968; 3 боть. Элст, 1974.

² История калмыцкой литературы. Т. 1. Дооктябрьский период. Элиста, 1981. С. 94–100.

³ Калмыцкая народная поэзия / Отв. ред. Н. Ц. Биткеев. Элиста, 1983; Калмыцкий фольклор. Проблемы издания. Элиста, 1984; Калмыцкий фольклор (проблемы издания). Элиста, 1985.

⁴ Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999; Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста, 1998.

силе слова. В ней предметом рассмотрения являются приметы, заговоры, песни-заклинания, проклятия-харалы, благопожелания-йорелы. Из всех жанров, ставших объектом внимания автора, только жанр благопожеланий, в наибольшей мере адаптированный к новым условиям бытования калмыцкого фольклора, был в достаточной степени представлен в трудах по калмыцкому устному народному творчеству. В научный оборот вводится новый фактический материал, включающий собственные записи автора и образцы калмыцкого фольклора из архивных фондов. Изучение таких жанров калмыцкого фольклора, как приметы и заговоры, непосредственно связано с этнографией – с теми представлениями об окружающем мире и теми реалиями, которые характерны для духовной и материальной культуры калмыцкого и других монголоязычных народов – монголов и бурят. Монография Т. Г. Борджановой впервые дает этнографическое описание мировоззренческих оснований, предопределяющих бытование примет и заговоров как разновидностей устной словесности. Опора на многолетние традиции описания и изучения фольклора и духовной культуры калмыков в отечественной науке в целом, и в Калмыкии в частности, придает монографии особую весомость.

Хотя книга названа «Магическая поэзия калмыков», в исследовании автора важное место занимают те жанры, которые связаны с представлениями о магии вообще, – поэтому столь много внимания в работе уделено прагматической стороне калмыцких примет. Подробно характеризуются также народные понятия, определяющие бытование жанров заговоров и проклятий, которые наиболее ярко отражают представления о словесной магии и дают нам картину магической поэзии калмыков.

Монография Е. А. Хабуновой «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия» посвящена жанрам калмыцкого фольклора,

связанным с традиционным свадебным обрядом калмыков, и поэтике образцов фольклора, исполнявшихся во время свадебного обряда.

Предметом исследования автора являются протяжные песни, свадебные благопожелания-йорелы и малые устно-поэтические жанры, исполнение которых связано с компонентами свадебного обряда, а именно: со сватовством и свадебными пиршествами. Значительное место в работе занимает сравнение калмыцкого фольклорного и этнографического материала с материалами по обрядности и различным жанрам фольклора других монголоязычных народов – халха-монголов и бурят. Автор проявляет внимание не только к собственно обрядовым текстам, но также пристально изучает образцы обрядовой поэзии, сохранившиеся в других жанрах калмыцкого фольклора, – в эпосе «Джангар», в частности, который справедливо считается своеобразной энциклопедией истории культуры калмыков, а также в сказках и памятниках исторического фольклора.

В первой главе книги дается характеристика разных жанров калмыцких протяжных песен, исполнение которых приурочено к свадебным обрядам: это песни-гимны, пировые песни, или песни-здравницы, песни-назидания, песни, вызывающие плач невесты. Вторая глава посвящена целиком обрядовой характеристике и особенностям поэтики свадебных благопожеланий-йорелов, в ней содержится детальная классификация благопожеланий по их связи с отдельными компонентами свадебного обряда в установленной последовательности. Привлекает внимание третья глава книги, в которой рассматриваются афористические жанры фольклора: восхваление, загадка, иносказание, пословицы и поговорки, импровизация – «рассказывание по кости», представляющая собой оригинальную особенность калмыцкого фольклора.

Большую ценность для изучения фольклора калмыков и

монгольских народов в целом имеет приложение к монографии, содержащее собрание образцов различных жанров фольклора калмыков, связанных со свадебным обрядом, большая часть которых ранее не публиковалась.

Цель данного исследования – стремление изучить феномен обрядового фольклора калмыков, определение многообразия жанров, анализ содержания и структуры жанров, до сих пор не получивших должной характеристики и оценки (благопожелания, песни семейных, календарных, производственных обрядов), и определение их места в общенациональном репертуаре, а также стремление понять многообразие народной терминологии, обозначающей все нюансы жанровой системы и помогшей выявить в целом их этническую специфику. Структурно-композиционной особенностью данной работы являются текстовые включения фольклорных образцов в текст исследования.

Основными жанрами обрядовой поэзии являются песни и благопожелания.

Жанр песни обозначается словом *дун*, которое произошло от *ду* – голос, звук, напев; исполнение песни – *дуулхн*. По форме исполнения песни подразделяются на *ут дун* – протяжные песни, *ахр дун* – краткие песни. Песни были поэтической основой в свадебном обряде, в обряде проводов в армию в силу того, что у калмыков сложился ряд представлений о звуках, которые выполняли обережную функцию для человека в чужом мире, в дороге¹. Расстояние у калмыков измеряли также

¹ Бадмаева Г. Ю. Звуковые представления монгольских народов как отражение кочевой культуры // Монголоведение. Элиста, 2002. Вып. № 1. С. 112–117; Новик Е. С. Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999. С. 217–235.

в *ду* – *долан дууна хазр* (дорога в семь дун (голосов)). На калмыцкой свадьбе исполняли протяжные и краткие песни. Обрядовое пение у калмыков – это, прежде всего, пение-плач, имевшее место в переходных обрядах: на свадьбе, похоронах. Сохранилось представление о плаче-песне в выражении *уульх* – *дуулх*, характеризующем эмоциональное состояние человека. В настоящем исследовании выделены свадебные, похоронные песни-плачи, заклинательные, застольные песни, песни, сопровождавшие производственные обряды.

Классификационные признаки разделения благопожеланий-йорелов, используемых в данной работе, определяются их ситуативным исполнением во время проведения обрядов.

Выделены следующие функциональные группы:

1. Родильные благопожелания (при отрезании пуповины ребенку, при стрижке волос, при дарении одежды, при дарении различных подарков);
2. Свадебные (невесте, новобрачным, огню очага, подаркам, сватам, пиру, приданому и т. д.);
3. Похоронные (при проводах души покойного, благопожелание поминальной пище);
4. Календарные (благопожелания в честь Цаган Сар, Зул, Урюс Сар);
5. Промысловые (благопожелания на хорошую охоту и лов);
6. Скотоводческие (на хороший приплод);
7. Земледельческие (на хороший урожай);
8. Дорожные (на хорошую дорогу);
9. На постройку жилища (благопожелание при выборе места при перекочевке).

В процессе изучения обрядов калмыков выявлены и впервые научно описаны жанры прозвищного фольклора (дразнилки), ураны (боевые кличи).

Переводы текстов сделаны автором при соблюдении высокого стиля фольклорных образцов, при сохранении древ-

них оборотов, архаизмов, следуя сакральной природе обрядового слова.

Источниками исследования являются фольклорные материалы, собранные автором в результате полевых экспедиций в районы республики, материалы архива КИГИ РАН, Архива востоковедов СПб. ФИВ РАН, Национального архива Республики Калмыкия. При сборе материалов была создана своя методика сбора фольклорного и этнографического материала.

Отдельные главы получили апробацию в виде печатных изданий и выступлений с сообщениями на международных, всероссийских и региональных конференциях в Москве, Махачкале, Нальчике, Волгограде, Элисте.

Теоретическая и практическая значимость работы. Практическая ценность монографии обусловлена возможностью использования данной работы в фольклористических и этнографических, культурологических исследованиях по фольклору монгольских народов, а также в вузовском и школьном преподавании при подготовке курсов лекций и спецкурсов, посвященных фольклору и этнографии монгольских народов.

Методологическая база исследования – это труды по этнографии, фольклористике, монголоведению отечественных ученых: А. Н. Веселовского, О. М. Фрейденберг, Н. И. Кравцова, Б. Н. Путилова, В. М. Гацака, В. П. Аникина, К. В. Чистова, Г. И. Михайлова, Т. М. Михайлова, Г. Д. Санжеева, С. Ю. Неклюдова, В. И. Ереминой, Г. Г. Гамзатова, А. М. Аджиева, Г. Ц. Пюрбеева, Х. Сампилдэндэва, Н. Л. Жуковской, Н. О. Шаракшиновой, Е. С. Новик, Г. Р. Галдановой, К. Н. Яцковской, В. Л. Кляуса и других исследователей.

В монографии автор ставит ряд конкретных проблем:

– анализ народной терминологии в области обрядов и обрядовой поэзии для определения границ тех или иных жанров;

- определение и выявление системы жанров, относящихся к жанрам обрядовой поэзии;
- реконструкция жанров обрядовой поэзии;
- взаимосвязи жанров обрядовой поэзии с другими жанрами калмыцкого фольклора;
- классификация жанров обрядовой поэзии;
- выявление поэтико-стилистических особенностей жанров обрядовой поэзии.

Монография – первый опыт описания жанров обрядовой поэзии калмыков. Впервые в данной работе предпринята попытка систематизации имеющихся полевых материалов по данной проблеме, сделан их перевод. Тексты обрядовой поэзии в данной работе впервые введены в научный оборот.

Работа состоит из введения, семи глав, заключения.

В первой главе исследуется заговорная традиция калмыков, которая относится к разряду восстановленных и реконструированных, при совершении обрядов заговора, заклинаниям придавалось магическое значение. К заговорам обращались в особых случаях: при неожиданных бедствиях, болезнях, несчастных происшествий. Они являются одним из древних жанров устного народного творчества, связанных с производственной деятельностью человека, с семейно-бытовой жизнью. Формы заговорной поэзии калмыков разнообразны, это краткие словесные формулы из 1–5 строк, они имеют свою композицию: зачин, основная часть и концовка, которая должна закрепить действие заговора. Заговоры отражают веру человека в силу слова, желание кочевника влиять на стихийные силы природы. Судя по тому, что некоторые заговоры записаны среди современных калмыков, надо полагать, что вера в магию слова и сопровождающего его действия сохранилась до сих пор. Элементы заговоров встречаются в календарных, свадебных и похоронных обрядах. Исполнители обряда стремились к тому, чтобы заговор был

высокохудожественным произведением, произносящимся для воздействия на природу, на психоэмоциональное состояние человека.

К заговорной традиции, по своим функциям, тесно примыкают проклятия – малоисследованный жанр калмыцкого фольклора, построенный на вере калмыков в магическую силу слова.

Приметы генетически связаны со всеми жанрами обрядовой поэзии, отличаются краткостью, пронизывают весь обрядовый комплекс калмыков.

Семейно-обрядовая поэзия калмыков – многожанровое явление, охватывающее жизнь человека от рождения до смерти. Вся жизнь человека регулируется обрядами, ритуальными действиями, совершаемыми самим человеком, родом, к которому он принадлежит. Обрядовая поэзия, сопровождавшая рождение, свадебный, похоронный обряды, претерпела с течением времени ряд изменений, но благодаря своей традиционности и устности исполнения, сохранилась в памяти калмыков старшего поколения, является полностью реконструированной с помощью знатоков народной обрядности. В течение жизни калмыки заботились о счастье семьи и рода, поэтому они всегда стремились к полному исполнению семейных обрядов, ибо отказ от каких-либо ритуальных действий сулил несчастье. У калмыков сложилось представление о таких понятиях, как радость жизни – *жсирһлин байр*, счастье дома, семьи – *герин кишиг*, счастье человека – *куунэ кишиг*, которые посредством обрядов «призывания счастья» должны быть сохранены. Обряды от рождения человека до свадьбы обозначаются как *хүрм* – свадьба: *меллягудын хүрм* – свадьба по случаю рождения ребенка, *гер авһна хүрм* – женитьба. Семейная жизнь, семейный быт были источником народной поэзии – благопожеланий, песен: свадебных, застольных, похоронных, песен-плачей. По случаю радостных событий уст-

раивались «найры» – гулянки, которые отличались особой церемониальностью. Похоронный обряд – один из наиболее сложных по идейному содержанию религиозных комплексов, в нем сохраняются следы древнейших форм сознания, в работе изучены песни-плачи, сопровождавшие этот обряд. В данном исследовании изучены благопожелания, песни, сопровождавшие обряд проводов в армию, рассматриваемый как семейный.

Календарно-обрядовая поэзия объединяет произведения, связанные с народным календарем, который в основном носит сельскохозяйственный характер. Вербальная сторона календарного обряда состояла из разнообразных стихотворных заклинаний, восхвалений, стремящихся воздействовать на природу.

Календарная обрядовая поэзия, представленная йорелами, песнями в дни празднования Цаган Сара, Зул, Урюс Сара, своими корнями связана с реальной жизнью людей, с трудовой практикой. Назначение ее – магией слова воздействовать на те силы, от которых зависит жизненное благополучие, богатый приплод скота, плодородие земли. Согласно Т. М. Михайлову, обряды древних и средневековых монголов можно делить на виды: 1) общественные (или коллективные), 2) семейные (или групповые) и 3) индивидуальные¹. На основе сибирских текстов Е. С. Новик выработана рабочая модель описания обрядовой деятельности, выделены такие классификационные единицы, как коллективные, групповые, индивидуальные церемонии². Обряды калмыков также делились на коллективные и индивидуальные, коллектив-

¹ Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма: (с древнейших времен до 18 в.). Новосибирск, 1980. С. 249.

² Новик Е. С. Указ соч.

ные – это, прежде всего, обряды жертвоприношений огню, земле и воде, духам местности, проводившиеся в определенное время года. Обряды жертвоприношений сопровождались благопожеланиями, которые произносил руководитель обряда, пожилой человек.

Обрядовая поэзия калмыков, как и сами обряды, многогранна. В ней отражен хозяйственный уклад калмыков, в частности, скотоводческий быт. Трудовая поэзия представлена следующими разделами: промысловая, скотоводческая, земледельческая поэзия, а также связанная с домашней обрядностью (обряды кройки и шитья, кузнечного культа, производства войлока).

В заключительных главах исследованы изобразительные средства обрядовой поэзии калмыков, одновременные записи ее образцов.

Глава первая

ЗАГОВОРНАЯ ПОЭЗИЯ

Заговоры

Заговоры (заклинания) – один из малоизученных жанров в калмыцком фольклоре. Они своими корнями уходят в глубь веков, в основе их лежат древние анимистические и тотемистические, космогонические представления далеких предков калмыков. Заговоры прошли развитие от простых словесных формул до сложных поэтических жанровых образований и имеют тесную связь с общественной жизнью и окружающей средой. Заговоры (тарни) – малый жанр словесного творчества калмыков – отличаются по своей форме простотой и лаконичностью. Аналогичный жанр у бурят носит название «шэпшлэг» – «думать, размышлять, говорить про себя, шептать, заклинять».¹ Монголы жанр заклинаний именуют «дом шэвшлэг», указывая в этом названии на магический характер излечения (эм-дом)² и форму произношения: «шэвшлэг» – шептать. В образцах калмыцкого фольклора, в том числе и в эпосе «Джангар», заклинания именуются «тарни»; в эпосе «Джангар» нойон Барьдатын Очир Герел обладает десятью книгами заклинаний-тарни³. Жена Кюрюл Эрдени,

¹ Шаракишнова Н. О. Бурятское народное поэтическое творчество. Иркутск, 1975. С. 82–86.

² Гаадамба Ш., Самтилдэндэв Х. Монгол ардын аман зохиол. Улаанбаатар, 1978. С. 68–80.

³ Жаңһр. Элст, 1978. 45 х.

героя ойратского эпоса, усыпляет шулмусов – мифических врагов богатыря – сильными заклинаниями. Само значение слова-термина «тарни» указывает, что эти заговоры применяли в лечебных обрядах.

В современной терминологии калмыцкого фольклора преобладает название «тарни» как обозначение магического заклинания; человек, читающий заклинания, именуется тарничи – заклинатель. Кроме словесного компонента, его исполнитель должен знать в точности обрядовое действие, сопровождающее текст. Обрядовое действие желательно совершать в полном объеме, так как считается, что при неполном его воспроизведении утрачивается магическая функция заговора.

Традиционно тексты заговоров передаются от учителя к ученику в сочетании с обрядовыми деталями, приемами, они передавались исполнителем обряда детям или близким родственникам. Когда не было прямых наследников, носитель заговора выбирал ученика сам.

Исполнение заговора предполагает наличие двух участников совершающегося микрообряда, существует таинство произнесения заговора: он обычно произносится шепотом. Понятие «произносить заговор» в монгольском языке обозначается терминами «шэвшлэг хийх» – исполнять заговор, «тарнидах, тарни унших» – читать заговор. Тот, кто произносит заговор, именуется «тарничи»¹.

С. А. Козин также определяет жанр заговора как «тарни», отмечая, что «пока эта часть фольклора весьма слабо представлена в записях наших монголоведов, между тем как она представляет неисчерпаемые богатства как в шаманской, так и в буддийской среде отживающего поколения стариков»².

С. А. Козин в тексте «Гэсэра» выделяет следующие образцы заговоров: на располжение скота, на добрую пастьбу, при обрезаии пуповины, на стрельбу без промаха. Знали персонажи эпоса «Гэсэр» и заговор против чумы¹.

В калмыцком языке *тарн* – мистическое заклинание, *тарн тэвх* – читать заклинание, *тарндх* – читать заклинание, заклинать, *тарнч* – заклинатель. Другое, переносное, значение глагола *тарндх* – это излечивать, синоним слова *домнх* (лечить, читая заговор; лечить домашними средствами)².

В заговоре дана установка на универсальность, в его воспроизведении участвует субъект и исполнитель заговора, адресатом являются сверхъестественные силы, которые могут помочь в той или иной ситуации. Сам текст является сообщением, в котором изложено намерение исполнителя. Заговоры по своей композиции могут быть краткими односоставными предложениями и краткими стихами, состоящими из трех и более строк. В заговорных текстах отражены древние воззрения людей, в частности вера в магическую силу слова, древняя лексика. Семантическая классификация калмыцких заговоров такова: от болезней, обращение к хозяину земли и воды, на достижение успеха, обращение к предметам (стреле, к другим видам оружия), заклинание волка и других хищных животных. Тема заговора остается, как правило, неизменной. В основе заговора лежит практическая ориентация на человека, стремление помочь ему в той или иной ситуации. Заговор имеет индивидуальный, а не коллективный характер.

При изучении заговоров, при их восстановлении взят этнолингвистический подход к проблеме, предполагающий ис-

¹ Там же. С. 15.

² Калмыцко-русский словарь/Под ред. Б. Муниева и И. Илишина. М., 1977. С. 487.

пользование максимального количества источников для решения вопросов реконструкции древних духовных ценностей того или иного этноса. Любой из этих источников – художественные произведения, обряды, традиционные формы фольклора (эпос, сказки, малые жанры фольклора) – представляет собой текст, содержащий определенное количество семиотических элементов, имеющих прямое отношение к ценностям культурного характера. Вычленение этих знаков и построение их иерархии с учетом исторических реалий даст возможность создать содержательную концепцию духовной культуры калмыцкого народа. В этой связи обращение к структуре и семантике, текстологии калмыцких заговоров вполне оправдано. Калмыцкие заговоры ранее в таком плане не исследовались.

Заговоры в современной фольклорной традиции записаны в экспедициях 1960–80-х годов на территории современной Калмыкии. Количество заговоров и заговорных формул позволяет сказать, что в целом у народа сохранилось это искусство. Это – живое явление. Записи заговоров делались непосредственно в беседе с их носителями, записывались заговоры также на магнитофон. Произнесение вслух некоторых заговоров не поощрялось, поскольку информанты боялись их бездарного, без определенной мотивации воспроизведения. Корпус текстов, представляющих заговорную традицию, содержит несколько тематических групп. Медицинские заговоры – от сглаза, от зубной боли, от испуга и других болезней – должны облегчать страдания. Вторая группа – это охранительные заговоры, которые призваны защищать от темных сил, от хищных животных. Хозяйственные заговоры в калмыцкой фольклорной традиции сохранились не в полной мере.

Заговор, по определению Н. И. Толстого, – это «не просто фольклорный текст, но и определенное действие определенного деятеля с определенными предметами, что семиотичес-

ки уравнивает обе части «окказионального обряда»¹. Эта особенность заговора подмечена и фольклористами: «Словесная формула заговора обычно сосуществует с действием, причем действие и слово оказываются взаимообратимыми и тождественными по их функции. Предполагается, что одной и той же цели можно достичь и с помощью слова, и с помощью действия. Отсюда и равнозначность, и равноценность заговора и действия, несамостоятельность словесных формул, заменимость заговора действием. Весьма часто словесная формула представляет собой только словесное выражение, словесное описание, изображение совершаемого действия»².

Констатация функционального единства двух ипостасей заговора – вещно-акциональной, или, как ее называет Т. М. Судник, «парадигмы магических ритуалов»³, и вербальной – обуславливает их слияние в текст нового качества.

Парадигма магических ритуалов выглядит следующим образом: представлены ритуальные предметы – это нити белого, красного, черного цветов, вода с целебными качествами (*аришан*), соль, свинец, а также действия – сдувание, смывание, завязывание, надавливание. Сочетание магического слова и ритуальных действий является наиболее результативным в лечебной магии и обрядности. Среди собранного материала (см. Каталог) сорок описаний ритуалов сопровождается словесным компонентом (действие + слово).

Текст заговоров по ритмической организации мог иногда приближаться к стихам. Заговоры, по современному опреде-

¹ Толстой Н. И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 135.

² Петров В. П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 79.

³ Судник Т. М. К описанию структуры одного белорусского (восточнополесского заговора) // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 192.

лению – это особые тексты формульного характера, которым приписывается магическая сила, способная вызвать желаемое состояние. Сам текст заговора был магическим орудием перехода от исходного состояния мира к желаемому: от неудачи к удаче, от болезни к здоровью. Этот весьма древний и по сей день живой, но малоизученный фольклорный жанр заслуживает подробного изучения. В калмыцкой заговорной традиции обращает на себя внимание персонаж заговаривающего. В. Л. Кляус определил следующие характеристики заговаривающего в славянской фольклорной традиции¹:

действия заговаривающего;

качества, характерные для заговаривающего;

качество объектов, принадлежащих заговаривающему.

Эта схема применима также по отношению к калмыцкой фольклорной традиции. Заговаривающий совершает определенные действия: он, например, выдувает болезнь, прижигает ее огнем. При произнесении заговоров применяются предметы из бытового окружения человека – это острые и режущие предметы (нож, стрела, ножницы), с помощью которых отсекаются, прижигаются действия вредоносных сил. В культурной традиции калмыков народные лекари, лечившие силой заговора, знавшие сильные (*догшин тәрни*) заклинания, пользовались уважением. Текст заговора был традиционным, но возможен был элемент импровизации. Еще более ценился дар костоправа, полученный по наследству. Заговоры и их разновидность – проклятия являются одним из реконструированных и восстановленных жанров в фольклоре калмыков². Сюжеты заговоров могут быть распределены на несколько разрядов:

¹ Кляус В. Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000. С. 27.

² Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. С. 23–45.

заговоры, связанные с лечебной магией;

заговоры, связанные с природными явлениями, стихиями;

заговоры, связанные с человеком и его деятельностью;

заговоры, связанные с образами животных.

Согласно народной терминологии калмыков заговоры подразделялись по времени исполнения на *ут* – длинные и *ахр* – краткие, что обеспечивало их многовариантность.

Заговорная традиция калмыков охватывает весь жизненный цикл человека: часть заговоров тематически связана с детством человека, начиная с утробного периода, – это заговоры от бессонницы у детей, заговоры от сглаза, при выпадении детских зубов.

Авторами заговоров выступали повитухи, пожилые женщины, матери близнецов. Заговоры оберегали маленького ребенка и его мать.

По многим народным поверьям, части человеческого тела – ногти, зубы, волосы, пуповина, плацента, – будучи отделенными от тела, тем не менее, тесно связаны в течение всей жизни со своим бывшим обладателем и наделены обережной функцией. У калмыков сохранился ряд предохранительных обрядов, основанных на магических действиях, сопровождаемых заговором.

Заговор на крепкие зубы. Заговоры были тесно связаны с детской обрядностью. В раннем детстве важно появление первых зубов, проявление первых признаков говорения. Зубы, как часть человеческого тела, по представлениям калмыков, должны отличаться особой крепостью. С этой целью соблюдали ряд табу, чтобы уберечь их от сглаза, к примеру, зубы называли *буул* (десны)¹.

Выпадение молочных зубов сопровождалось заговорами

¹ Полевые записи автора.

и ритуалами: зуб бросали на решетчатую стенку юрты и проносили: «Пусть мой зуб будет крепче креплений юрты!» Выпавший зуб заворачивали в хлебный мякиш и бросали собаке, приговаривая: «Собака, собака, дай мне хороший зуб, возьми плохой». Этот же заговор сохранился у чувашей¹, азербайджанцы бросают зуб птицам². Карачаевцы и балкарцы обращались с просьбой о крепких и острых зубах к мыши, просьба звучала как заклинательная песня³. Обряд построен на магии подобия: новый зуб должен был быстрее вырасти и по остроте не уступать мышинному.

Заговор от детской бессонницы. Калмыков заботило здоровье новорожденного. В фольклорной традиции сохранились заговоры от детского плача и плохого сна, от детской бессонницы. Ритуал лечения в этом случае сводится к произнесению заговорного текста.

Чтобы прекратить плач не желающих уснуть малышей, взрослые прибегали к игре-страшилке: шутя, они пугали детей, выворачивая нижние веки глаз и приговаривая «Буджи, Буджи». Этот заговор носил устрашающий характер: ребенок замолкал, чтобы не привлекать к себе внимания страшного Буджи, и незаметно для себя засыпал. Под словом «Буджи», по всей видимости, подразумевается имя мифического существа, так как выпученные глаза – атрибут демонических обитателей нижнего мира. Можно предположить, что имя

¹ Салмин А. К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994. С. 119.

² Абдуллаев Б. А. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. Баку, 1990. С. 126.

³ Малкондугев Х. Х. Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1985. С. 109.

мифического существа Буджи сохранилось в имени сказочного богатыря – Буджинда, т. к. суффикс -нда, -да является словообразующим при создании сказочных имен с неизвестной этимологией, например: *Эннда, Сээхэда*. Имя персонажа страшилки становится именем сказочного богатыря.

В собрании сказок И. И. Попова привлекает сюжет о богатыре Буджинде¹. Впервые на этот сюжет обратил внимание А. Ш. Кичиков и его жанровую принадлежность определил как «миф», вычленив в этой сказке элементы мифа о громовержце Лу, получившего распространение не как отдельный рассказ, а известного только как часть сказки, предания, легенды².

Структура исследуемого сюжета такова:

Зачин сказки. Давным-давно это было. Жили-были старик со старухой. У них был единственный сын, пас он табун целыми днями. У сына происходит встреча со стариком с большими глазами, который на самом деле был заячи – мифологическое божество, вершитель судьбы и рока. Обычно действия богатыря в калмыцкой сказке предопределены заячи свыше, богатырь не входит в конфликт с заячи. Но в данном сюжете богатырь не слушает заячи, так как не распознал его в образе неприметного старца. В калмыцкой сказке заячи – активный персонаж. Обычно он дарит детей бездетным родителям, которые приносят ему жертвоприношения³. Божества заячи представлены как мудрецы, обладающие знанием о состоянии всех трех миров со времени их первотворения,

¹ Хальмг туульс. Элст, 1961. 56 х.

² Кичиков А. Ш. Миф о Буджинде. Хальмг унн. 1969. № 231.

³ Мутляева Б. Э. Мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом и сказочном эпосе // Гипотетические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978. С. 8.

они глубоко разбираются в природе всех явлений и вещей, анализируя опыт прошлого.

Старик заячи спрашивает богатыря: «Как ты собрал табун, разбросанный по степи, – с помощью заячи или благодаря своим способностям?» Заячи поражен ответом и дерзким поведением богатыря и насылает на него сначала семь синих волков, потом двух алмасок (ведьмы), которых герой побеждает.

Третье препятствие, которое должен преодолеть богатырь по воле рассерженного заячи, – это битва с разгневанным драконом-лу. Доброй помощницей героя в этом сюжете выступает его мать: она предупреждает сына об опасности. Богатырь, предупрежденный матерью о том, что он будет поражен стрелой дракона, находит столб и подпирает небосвод, спасаясь от черного облачка. Затем он разрубает мечом дракона, принявшего образ верблюжонка, а Болзатинскую серую гору разрубает на две части. В подтверждение этому он приносит заячи кожу, срезанную с головы дракона. Заячи знает о подвигах богатыря, так как все поступки богатырей в калмыцкой сказке предначертаны свыше. В данном сюжете богатырь пошел против судьбы, predeterminedенной ему, и был наказан многими испытаниями.

В конце сказки заячи прощает его и произносит благопожелание-йорел, в котором желает богатырю долгих лет жизни.

Таким образом, в тексте данной сказки встречаются мифологические персонажи, принадлежащие как верхнему миру (заячи, лу), так и нижнему (алмаски). Символом мирового древа, по которому богатырь попадает в верхний мир, является *бахн* – столб. Все персонажи данной сказки обладают даром предугадывать, определяемом как «*аалдж медх*». В небольшой по объему сказке сочетаются элементы мифа, страшилки, в целом формируя сюжет волшебной сказки. Возможно, рассказывание сказок типа «Буджинда» также в некоторой степени наводило страх на детей. В сказке упоминается ряд явлений, которых боялись, – это гром и молния, черное

облачко, а также комплекс магических превращений, способностью к которым обладают герои. Бытование сказок-страшилок в калмыцкой среде не случайно: рассказывая их, учили детей преодолевать страх. Так, маленьким детям читали сказку «Волк, бегущий ночью», бытовавшую в стихотворной форме. В сказке рефреном проходило подражание волчьему вою: «У, у!» Ребенок замолкал, чтобы не быть обнаруженным волком, зажимал глаза и засыпал¹.

Другим средством от бессонницы было произнесение матерью заговоров. Заговор от бессонницы существует в двух вариантах. Его произносила мать ребенку, который не засыпал и которого мучила бессонница: «Спи, спи, засни, тебе мышка в ведерке воды принесет»². В другом варианте заговор от бессонницы звучит следующим образом:

*Унт, унт, хэамнь,
Чамд хулһн
Жиңгр-жиңгр гисн
Алти суулһд
Ус авч ирх.*

Спи, усни, мой дорогой,
Тебе мышка
В золотом ведре,
Издающем звуки «жингр-жингр»,
Воду принесет³.

Мышь – представительница иного мира, мира подземелья, мира темноты, в которую погружается ребенок во сне. Заговорной формулой являются слова, произносимые матерью: «Унт, унт! – Спи, спи!». Мать отправляет своего ребенка на встречу с животным, исполняющим желания и просьбы, берущим под свою защиту и дарующим желаемое – воду для утоления жажды. Для ребенка засыпание и пробуждение – это

¹ Инф. Иванчуков А., проживает в США, бузав.

² Инф. Борджанова Б. Х., 1925 г. р., дербетка, род хапчин.

³ Инф. Оконов Б. Б., 1940 г. р., дербет, род дунд-хурла, жижэтно арвн.

путешествие в иной мир. В сказке, записанной Номто Очировым, черная и белая мыши, встреченные неким человеком в подземелье и способствующие его излечению от перелома с помощью волшебных листочков, олицетворяют собой день и ночь, которые сменяют друг друга.

В тексте заговора сделан акцент на виде посуды – это золотое ведро, издающее необыкновенные звуки, в противовес деревянной посуде, которую использовали в быту калмыки, это – предмет золотого цвета, который является признаком волшебства¹, рассеивающий темноту сна, в который погружается ребенок. Согласно калмыцкой загадке, мышь живет в углу дома и издает звуки «ивр-шивр». Воспринимается обитателями дома как домашнее животное, к ней прибегает за помощью мать, чтобы усыпить ребенка. В произведениях калмыцкого поэта М. Хонинова также приводится заговор, в котором упоминается мышь. Герою повествования Мутулу мышь должна принести *чиган* (чигян) – один из видов белой сакральной пищи, который должен утолить голод². Вода, принесенная ребенку, может утолить жажду, а чигян – голод. Кроме того, чигян для героя – это божественный нектар, символизирующий «белую дорогу», то есть удачу³.

Кроме заговора, при сильном плаче для усыпления ребенка проводили обряд как при лечении сглаза: обмывали лицо ребенка водой, утирали подолом. Аналогичный заговор от бессонницы бытует у алтайцев⁴.

¹ Неклюдов С. Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символика у монгольских народов: символика золота // *Etnografia Polska*. 1980. Т. XXIV. Zesz. 1. С. 65–94.

² Хонинов М. Помнишь, земля Смоленская: Роман / Авториз. пер. с калм. Ю. Карасева. М.: Воениздат, 1977.

³ Хонинов М. Чигян – пища мира: Поэма / Пер. с калм. Р. Ханиновой // *Хальмг унн*. 2005. 21 июля.

⁴ Инф. Бедюров Бронтой, алтайский поэт.

-о Сон и сновидения особенно поражали древнего человека, так как происхождение сновидений было ему непонятно. В представлении древних людей спящий человек находился словно бы на грани жизни и смерти. Во сне он погружался в мир фантастики, прошлых и будущих событий. Увиденные сны древние люди старались как-то объяснить, сравнивая с реальными событиями, которые вокруг происходили. Постепенно у людей складывалась особая практика толкования сновидений, и у каждого народа была своя трактовка увиденного, отличная от других.

В эпосе и сказках калмыков нашел отражение мотив вещего сна героя. Во сне богатырю предсказывают грядущие события, говорят о препятствиях, которые он должен преодолеть. Среди джангарчи существует мнение, что сон – обязательный элемент при заучивании эпоса или сказки. Сказители при усвоении ими дара сказывания эпоса видят во сне сюжет героического эпоса «Джангар». Во сне же они получают этот дар и общаются с божествами, которые покровительствуют им.

Многие народные приметы калмыков связаны со сном и сновидением. С мотивом сна связаны образы гадалщика или гадалщицы, умеющих истолковывать сновидения, которым калмыки придавали магический смысл, ибо они расценивали их как хорошее или плохое предзнаменование. Сны поэтому делились на хорошие и плохие. Против плохого сна совершались ритуалы и произносились заговоры. Увидев дурной сон, нужно было, проспавшись, три раза плюнуть. Дурным предзнаменованием было выпадение зубов во сне – это предвещало смерть близких. Чтобы плохой сон не сбылся, нужно взять деревянную доску и настрогать из него лучинки, а потом плюнуть на них и выбросить через окно (полевая запись автора). В. П. Дарбаковой записан заговор от дурного сна, сопровождаемый соответствующим ритуалом. На закате сол-

нца надо поджечь с одного конца соломинку, незаженный конец взять в зубы, прочесть заклинание-тарни и выбросить горящую соломинку в сторону заката со словами: «Пусть сон и его предзнаменование уйдут с дымом». А также говорили заговор:

Харңһу сөөһин му зүүдн хоосн болтха,

Хар тамин йөрэл хоосн болтха.

(хув дэч давтхмн.)

Пусть будет пустым дурной ночной сон,

Пусть будет пустым там-подземелье.

(Три раза повторить.)¹

Сны как предзнаменования известны и по сюжетам монголо-ойратского героического эпоса. Богатырь Дайни Кюрюль, который спал, «растянувшись, как ремень, и покраснев, как тамариск», неожиданно проснулся и рассказал отцу, что во сне над вершинами гор появилась черная туча, величиной с плетку, а также он увидел во сне, что оборвалась тетива его лука и острие меча обломилось. Отец ответил, что это хорошее предзнаменование, говорящее, что враги богатыря должны быть уничтожены. Разгадка сна отцом богатыря подкреплена кратким заклинанием главного героя: «Пусть будет по слову хана-батюшки, пусть враги-недруги мои изничтожатся!»²

Таким образом, все дурные предзнаменования должны были быть погублены очистительной силой огня. Заклинатель или человек, которому приснился дурной сон, проводит ритуал «отсылки» болезни в потусторонний мир. В данном

¹ Тэрнс / Предисл., сост., собрание В. П. Дарбаковой. Элиста, 1994. С. 33.

² Монголо-ойратский героический эпос. Пг.–М., 1923. С. 45.

тексте – это *там*-подземелье. Последствия сна должен унести дым и лучинки, калмыки определяли данные отсылки как *дамжлх* – передать через кого-нибудь или через предмет. Заговоры от плохого сна носят импровизационный характер, они невелики по объему, состоят из одной-трех строк.

Заговор от сглаза. У калмыков было распространено понятие о «дурном глазе», называемом в их среде *му нүдн* – плохой глаз. Как и у других народов, считалось, что «сглаз – опасность, которая актуальна всегда, возникает в самых разных формах»¹. Дурной глаз входит в архетипическую модель мира как одна из необходимых составляющих, как самостоятельная семантическая единица². Сглазу были подвержены люди, находящиеся в пограничном состоянии, между миром своим и чужим, – это новорожденные, новобрачные. Новорожденные дети, по представлениям калмыков, были особенно подвержены сглазу. С самого младенчества их охраняли от воздействия дурного глаза путем запретов, а именно: не показывать новорожденного чужим людям, скрывать факт рождения ребенка в доме до с бряда наречения имени, называть ребенка «плохими» или двойными именами. Считалось, что маленькие дети подобны богу, что они связаны со своими покровителями «сякюсенами» до трех лет и в силу этого безгрешны. Именно до этого возраста они подвержены сглазу, от него спасали амулеты-бу, в которых заложены тарни-заклинания, отпугивающие злых духов. Сглаз определялся такими выражениями, как *му болх* – «будет плохо», *му нүдн күрх* – «достанет плохой глаз»³.

¹ Цивьян Т. В. Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 165–168.

² Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 306–307.

³ Алексеева П. О роли женщины-матери в семье // Тегин герл. 2000. № 4. С. 116–117.

Болезнь, вызванная сглазом, заключалась, прежде всего, в продолжительном плаче ребенка, его плохом сне. Обряд лечения от сглаза состоит из нескольких частей. Первая часть – определение болезни целителем или матерью ребенка, вторая часть – это совершение обряда лечения, сопровождаемого заговором. Заговор иногда может быть подменен только магическими действиями. Обряд от сглаза совершали «бо» – шаманы или «медлегчи» – знающие. Обряд лечения проводили следующим образом. Прежде всего бросали в воду перед купанием девять зажженных лучин, символически очищая воду огнем. Чтобы узнать того, кто сглазил ребенка, плавил свинец и по фигуркам узнавали отправителя сглаза. Затем эти фигуры разбивали тяжелым предметом, уничтожая вредителей, навлекших сглаз, а следовательно, и болезнь. Обряд сопровождался краткой формулой, усиливающей эффект лечения: «Пусть глаза этого человека ослепнут, пусть глаза этого человека выпучатся!»¹.

Как отмечено выше, у калмыков оберегом от сглаза был подол матери: сглаз можно было снять прикосновением подола или вымыть лицо ребенка и утереть подолом. Воду, в которой купали ребенка, выливали на перекрестке дорог и произносили краткую словесную формулу: «Пусть все плохое – дурной глаз – уйдет вместе с водой!»².

Если ребенка сглазили, то совершали также следующие обрядовые действия: брали черную и белую нитки, переплетали их, вешали эту веревочку на шею малышу, один конец ее он держал в зубах. Затем говорили следующие слова: «*Күүнэ хар келн керчкэд од!*» (Пусть отрезается черный язык злого человека). И отрезали веревку несколько раз с другого кон-

ца. После совершения этого обряда больному становилось легче¹. Веревка в данном обряде символизировала язык человека, произнесшего проклятие.

Имя ребенка при обряде наречения произносилось шепотом. Если дети в семье умирали, то родившимся позже давали двойное имя – Санджи-Гаря, Эрдни-Гаря. Давали новорожденным изначально неблагозвучные имена, чтобы они не были подвержены сглазу: *Му Көвүн* (плохой мальчик), *Ноха* (собака), *Хаха* (свинья). В культурной традиции калмыков бытует ряд обрядовых действий от сглаза с использованием определенных предметов. В стакан или чашку воды необходимо насыпать три щепотки сухих благовоний, три щепотки соли. Стакан с этой смесью нужно пронести над головой ребенка три раза по часовой стрелке, три раза – против, затем зажечь девять спичек, поочередно бросить их в воду и заставить ребенка плюнуть в стакан со словами: «*Күүнэ нүднд, үлү үзүлһнд, му ухан, му санан цуг эн уснд одтха!*» – «Чужой взгляд, зависть, дурной замысел, дурные злые мысли – все пусть исчезнет в этой воде!»².

Элементы обряда – угольки, вода, предметы черного и белого цветов, окуривание, произнесение кратких заклинаний, разбивание символических фигурок – относятся к элементам магической практики.

К потенциальным жертвам сглаза относили не только людей, находящихся в пограничном состоянии, их организм, но и их одежду, дом, скот. Сглаз – это опасность, заключенная во взгляде человека, о котором известно окружающим, что он «с плохими глазами».

Таких людей обычно остерегались. У калмыков актуаль-

¹ Полевые записи автора, 2002 г.

² Полевые записи автора, 2002 г.

¹ Полевые записи автора, 2002 г.

² Полевые записи автора, 2002 г.

на мифологема особого взгляда – «хара». О человеке, обладающем функцией сглаза, люди говорили «*му харата*» – с плохим взглядом (наряду со словами «*му нудта*»)¹. Монгольский писатель и ученый Л. Тудэв считает, что существует «проклятие глазами», а слово *харал* (проклятие) происходит от слов «взгляд», «видение»².

У калмыков, кроме краткого заговора от сглаза, в воспроизведении которого значительную роль играла импровизация, существовал ряд оберегов от этого явления: дети носили старую одежду, к их одежде прикрепляли оберег – трубчатую кость зайца пришивали к воротнику³, совершали символическую смену пола – мальчика одевали в одежду девочки и наоборот и т. д. Детей, которые, по мнению знахарок, были подвержены сглазу, после процедуры лечения и произнесения заговора окуривали дымом разных благовоний, имеющих дополнительное воздействие при лечении.

Поверье о «дурном глазе» как о причине болезни распространено у многих народов мира⁴. Сглазу поддаются и животные, и люди, но сглазить может только человек.

Неуравновешенное состояние человека лечили плавленным свинцом. Для этого над головой человека держали миску с заговоренной водой. Исполнительница обряда заливала в нее расплавленный свинец, от взаимодействия с водой из свинца получалась фигурка некоего человека или животного, которые, по мнению участников обряда, были причиной сглаза или испуга. Получившуюся фигурку рассматривали, затем

исполнитель обряда разбивал эту фигурку тяжелым предметом, как бы воздействуя на настоящую причину болезни. В народе обряд называется по предмету, который применяется, и по действию, которое производится: *хорһлэж цутхк* – расплавлять свинец¹.

Образ глаз входит в эпическую характеристику ханши Шавдал – супруги Джангара. Глаза героини обладают магическими свойствами, они излучают волшебный свет.

Глянет налево – станут видны
В сиянии левой щеки
Мелкие рыбки левой реки.
Глянет направо – станут видны
В сиянии правой щеки
Мелкие рыбки правой реки².

Глаз в калмыцких загадках соотносим с образом водоема – колодца, озера, моря.

*Далад дааһи унэж,
Дааһи эс зовэж,
Дала зовэж.
(Нүднэ бог орэж.)
Худэгт хулһи унэж,
Хулһи зовсн уга,
Худэгнь зовэж.
(Нүднэ бог орэж.)
Гилгр нуурин көвэд,
Гилцһр өвсн урһэж.
(Сурмсэ)*

В море упал жеребенок –
Жеребенок не пострадал,
Море пострадало.
(Соринка в глаз попала.)
В колодец упала мышь –
Мышь не пострадала,
Колодец пострадал.
(Соринка в глаз попала.)
На берегу блестящего озера
Выросла блестящая трава.
(Ресницы)³

¹ Полевые записи автора, 2002 г.

² Тудэв Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1968. С. 43.

³ Эрдниева У. Э. Калмыки. М., 1970. С. 115.

⁴ Иванов В. В. Глаз // Мифы народов мира. Т. 1. М., 2000. С. 306.

¹ Полевые записи автора, 1984 г.

² Джангар / Пер. С. И. Липкина. Элиста, 1980. С. 95.

³ Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Элст, 1960. 30, 38 х.

Таким образом, в калмыцких загадках отражена древняя модель мира, в которой водоемы (море, озеро, колодец) представлены как глаза, ведущие в иной мир.

В калмыцких загадках глазами наделена луна: она изображается беловласым старцем, у которого глаза видят днем и ночью. Характерно, что луна, как и глаза, сравнивается в загадках также с чашкой. «В чашке – красное мясо» (глаза). «Надо льдом – серебряная чашка» (луна). И потому у калмыков бытовала примета, что ребенка нельзя выносить из дома в сумерках, когда солнечный свет сменялся лунным, а если выносили, то его нос, в целях оберега, смазывали маслом. Нельзя также, чтобы лунный свет падал на спящего ребенка, запрещалось сушить детские вещи на улице ночью – тоже в целях оберега от сглаза.

Сглазу были также подвержены животные. Чабан никогда не называл точную цифру количества животных в его стаде. У калмыков существовала табуация чисел – передача числительных описательным путем: *дөрвн* (четыре) – *хурвнас үлү* (более, чем три), *тавн* (пять) – *дөрвнас үлү* (более, чем четыре), *арвн* (десять) – *хойр тавн* (два по пять). Согласно калмыцким преданиям, количество лошадей одного хозяина не должно превышать десять тысяч голов. Если эта цифра превысится, то появляется жеребенок с золотыми копытами. Золотые копыта сильно ударяются о землю, и жеребенок их стуком угоняет табун в безлюдную и необитаемую пустыню. Там весь табун погибает от жажды, а хозяин беднеет, остается без лошадей¹.

Обряды лечения от сглаза животных сохранились до сих пор. Один из них состоит в том, что нужно взять чистую воду

и выливать ее по дверным навесам сверху донизу, до порога, причем собирая воду в посуду. Собранной водой следует несколько раз вымыть макушку головы животного¹.

В несложном по исполнению обряде лечения от сглаза животных отразились древние представления калмыков о пороге. Вокруг порога сконцентрированы понятия, тесно связывающие его с потенциальным благополучием семьи или рода. Порог должен быть всегда чистым, на него нельзя садиться, вставать ногами, запрещается разговаривать через порог, что-либо передавать. Порог – это граница меж двух миров, он делил мир на «свой и чужой». В описанном обряде основным средством лечения скота от сглаза является вода, собранная с двери и порога, несущего в данном контексте охранительную функцию. Здесь представлен образ текучей воды, имеющей очищающие свойства: она уничтожает болезнь, смывает все нечистое. Текучая вода, пройдя через такой комплекс, как порог, как бы приобретает дополнительные свойства, ее действие усиливается, и сглаз уничтожается.

Итак, огонь и вода, как первоэлементы мира, являются средствами очищения, уничтожения зла и вреда вместе с применяемыми дополнительными средствами и действиями, такими как сплевывание, сдувание, прищепывание. С их помощью болезнь отсылается дальше. Таким образом, у калмыков, как и у многих народов мира, сохранились процедуры, избавляющие от сглаза, порчи. Основные элементы обряда от сглаза – это участие в нем стихий огня и воды, а также процедуры умывания, окуливания, применение кратких заговоров. В заговорах, имеющих отношение к детству человека, отражена забота матери о своем ребенке, ибо она чаще

¹ Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнограф. сб. Вып. 7. Элиста, 1976. С. 15.

¹ Полевые записи автора, 1984 г.

всего обладает знанием заговорного слова и ритуалов. Заговоры на данную тему являются образцами народной поэзии.

Лечебная заговорная поэзия составляет значительный слой в обрядовом фольклоре. Тексты лечебных заговоров у калмыков носят формульный характер, что предполагает их быстрое воздействие. Композиция лечебных заговоров выглядит следующим образом:

1. Молитвенное вступление: «*Хээрхн! Ом-мани-падме-хум*».
2. Чтение текста заговора.
3. Отсылка болезни на природные стихии – на очищение водой, уничтожение огнем, уход в черную землю, за семь гор и т. д.
4. Закрепка, сопровождаемая плевком, хлопком и произнесением магической формулы «*Эм-дом*» (от сочетания глаголов *эмнх-домнх* – излечивать).

Вера в магическую силу слова способствовала созданию в народе оригинальных заговорных текстов. У калмыков, как у многих народов мира, было представление о «насылке болезни» через произнесенные проклятия, через воздействие демонических существ.

Мир традиционного фольклора замкнут, количество происходящих ситуаций ограничено и исчислимо. Человек лишен индивидуальности и является неотъемлемой частью фольклорного социума. С. Е. Никитина пишет: «Его голова и ноги, грудь и плечи, сердце и душа включены в набор стандартных ситуаций, где они участвуют как субъекты, объекты или инструменты»¹. Эти слова можно отнести к тематике заговоров с благожелательной и проклинающей символикой, связанных с частями человеческого тела.

¹ Никитина С. Е. Сердце и душа фольклорного человека // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 27.

Толхам мини мэнд болтха!

Пусть моя голова будет в благополучии!

Нүднь хурц болтха!

Пусть глаза его будут острыми!

Көлнь хурдн болтха!

Пусть ноги его будут быстрыми!

Нарнь өөтэ болтха!

Пусть руки будут мастеровыми!

Өгэмч болтн!

Пусть руки у вас не оскудеют!

Цаһан седклтэ бол!

Будь чистосердечным!

В калмыцком фольклоре краткие йорелы, связанные с частями человеческого тела, легко трансформируются в краткие проклятия.

Керэд нүдэн цокул!

Пусть глаза твои выключет ворона!

Көлдэн бүдр!

Спотыкайся все время!

Келндчнь моом һарг!

Пусть на твоём языке будет опухоль!

Таким образом, краткие заговоры легко поддаются перекодировке. Образ человека в заговорах очень уязвим со стороны окружающего мира. Задача человека – обезопаситься от него с помощью искусства слова-заговора от болезней, от

сглаза, от сказанных проклятий и обрядовых действий, усиливающих их силу. В. Н. Топоров отмечает, что «заговор как бы стремится эту накопленную «благую» инерцию передать страждущему, чтобы помочь ему, она распространяется с «мира» на «человека», на личную судьбу и может вовлечь человека в общее большое и благое поле. Благость дана в заговоре, в его нравственном пространстве, изначально как необходимое условие, как смысл мира, человека и его жизни»¹.

Лечебной практикой у калмыков занимались и мужчины, и женщины. Общее название людей, которые лечили от болезней, – эмчи. И. Житецкий разделяет людей, занимавшихся врачеванием, на следующие виды: а) европейская медицина в лице официальных докторов, фельдшеров, б) азиатская медицина в лице калмыцких эмчи, в) религия в виде специально приспособленных для этой цели молитв и обрядов, г) знахари калмыцкие – *удһн* и *бө*, д) знахари соседних народностей, особенно татары². Болезнь калмыки узнавали посредством сновидений, были эмчи которые «лечили нашептыванием, сопровождая слова разными манипуляциями рук вроде сжимания больных членов»³.

Калмыки именовали людей, занимающихся врачеванием, по их способу лечения: общее название – эмчи, они подразделялись на отчи (костоправ), бярячи (массажист), домчи (лечащий молитвой), тарнчи (лечащий заклинаниями), шархчи (лечащий раны, полученные на войне), уялчи (лечащий при

помощи дуновений), цакаячи (лечащий огнем), медлегчи (знахарь, определявший причину недуга).

В лечении народными методами применялись словесные формулы типа «эм-дом». В лечении скота, например, когда вспухает коровье вымя, следовало сказать заклиательные слова:

*Малын толһа деегшэн,
Өвчнэ толһа дорагшан.
Эм-дом! Эм-дом!*

Голова коровы – вверх,
Голова болезни – вниз.
Эм-дом! Эм-дом!¹

В заговоре происходит отсылка болезни «вниз». Заклинания, произносившиеся при лечении, по своей форме представляли советы-благопожелания. Когда корова кашляла, ей говорили:

*Сүк балтын аюлас зул,
Сүмбер уулын өвснэс ид,
Сун далан уснас у,
Миңһн үкрин манул бол,
Түмн үкрин түрүнд йов!
Эм-дом! Эм-дом!*

Бойся топора и ножа,
Ешь траву, растущую на горе Сумеру,
Пей воду из моря Сун-далай,
Будь защитницей тысячи коров,
Иди впереди десяти тысяч коров!
Эм-дом! Эм-дом!²

В данном тексте заклинания коровьего кашля упоминается мифическое море Сун и мифическая гора Сумеру.

¹ Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). О природе заговора и его статусе // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3.

² Житецкий И. Очерки быта астраханских калмыков. СПб., 1912. С. 25.

³ Там же. С. 27.

¹ Монгол ардын аман зохиолын дееж. Улаанбаатар, 1972. С. 102.

² Там же. С. 103.

Носителями заговоров были женщины, получившие наследственный дар, женщины, родившие близнецов. Лечение с помощью заговоров имело свою обрядность: заговоры произносили тихим голосом, сопровождали их плевками, делали массаж, применяли лекарственные средства. По окончании лечения проходили обряд очищения – окуривание можжевельником, который назывался *саңгин идэн*.

Отдельные заговоры сопровождаются своеобразной закрепкой, усиливающей их действие, – троекратным плевком, это заговоры падающей звезде, ветру, при захоронении ногтей. Плевком употребителен также в заговоре при лечении от испуга, фурункулов. Главная функция плевка – усиление энергетического действия фольклорного заговорного текста, наряду с хлопаньем в ладоши. В записи фольклорных текстов акт плевка обозначен формулой «тьфу, тьфу, тьфу». Символическая энергетика плевка реализуется и в том, что в ряде фольклорных сюжетов он выполняет функцию зачатия. В якутских сказках встречается мотив «рождения детей от плевка»¹. Мотив зачатия от плевка встречается в тексте индийской сказки: «От плевка раджи олениха понесла, и в положенный срок родилось у нее человеческое дитя»². В осетинской легенде жена посредством плевка переносит зародыш в тело мужа³.

Плевком (нульмси) у калмыков был частью человеческого тела. Считалось, что в плевке как в части человеческого тела

¹ Дьяконова Ю. Н. О влиянии русской сказки на якутскую сказку // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1978. С. 40.

² Сказки Центральной Индии. М., 1971. С. 169.

³ Дюмезиль Ш. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 134–135.

была воплощена душа и счастье, это представление отразилось в следующем ритуале: если слюна одного человека попадала на другого, он должен был сказать следующие слова: «*Ас мини кишиг*». – «Отдай мое счастье».

Запрет плеванья на землю – один из важных запретов у калмыков, он был связан с их представлениями, что у каждого кусочка земли есть свой «эзен» – хозяин – хранитель. Плевание на землю – это осквернение «хозяина земли». Считалось, что плевком на землю проникал вниз в землю на девять локтей и убивал все живое.

Заговоры от болезней. Цель заговоров от болезней – посредством обращения в «запредельный мир» достичь нормального взаимоотношения двух миров (человеческого и потустороннего), которое было нарушено. В заговорах от болезней подразумевается, что такое нарушение происходит из-за вторжения потусторонних сил на «территорию человека», то есть из-за проникновения болезни в человеческий организм (нарушение границы двух миров). Болезнь вступает в контакт с человеком, проникает на человеческий уровень. Это персонаж, который, относясь к потустороннему миру, имеет непосредственную функцию проникать в мир человека и вредить ему. Здесь нужно сказать о связи болезни не только с человеком больным, болеющим или определенным как должный заболеть, но и с тем, кто насылает болезнь – это может быть как человек, так и персонаж нечеловеческого уровня, и с тем, кто призван избавить от нее – это чаще всего обитатель иного мира.

Наряду со знанием заговора или краткой заговорной формулы для полного излечения болезни необходимо было умиротворить духа – хозяина болезни (эзен). В современной речи калмыков сохранилось словосочетание *гемин эзн* – хозяин болезни, в современном бытовании так называют человека, который часто болеет. Данное словосочетание свидетельству-

ет о том, что у калмыков бытовало понятие о духах – хозяевах болезней; обычно говорили: «*хар дарна*» – «что-то черное давит», – когда человек впадал в бессознательное состояние во время сна. По представлениям калмыков, хозяином болезни был черный старик с золотым посохом, который он оставляет у двери¹.

Большой страх вызывало у калмыков появление оспы (*цецг*). Я. П. Дуброва предполагал, что у этой болезни был свой дух под названием «чичик». Он пишет, что «при одном произношении его имени перепуганный чичиком калмык умирает от испуга»². Чтобы не заразиться оспой, калмыки откочевывали, оставив больного на произвол судьбы. Калмыцкое название «моом» – сибирской язвы – сходно с названием духов болезней «момо» у таджиков³. В лечебной магии карачаевцев, балкарцев, народов Дагестана духи болезней имеют названия⁴.

В лечебной обрядности калмыков в роли вспомогательного средства применяли топленое масло, относящееся к белой сакральной пище. Им натирали тело больного при массаже, при чихании. Исследователи рассматривают данный ритуал как один из видов жертвоприношения духу болезни⁵.

¹ Душан У. Указ раб. С. 23.

² Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста, 1988. С. 57.

³ Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 120.

⁴ Малкондуев Х. Х. Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 96–113; Халидова М. Р. Демонологический персонаж «мать болезней» и его магические функции // Там же. С. 114–120.

⁵ Халилов Х. М. Отражение языческих представлений в обряде и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 80.

В названиях болезней у калмыков сохранились цветовые обозначения: болезнь желчного пузыря определяли как *шар буслна* – «что-то желтое кипит», название кори – *улан киилг* – «красная рубашка». Бессознательное состояние именовали *хар дарна* – «что-то черное давит». Методы народного лечения часто можно было определить по цветовому обозначению болезни. При лечении кори на заболевшего ребенка надевали одежду красного цвета и произносили краткий заговор: «Красное, возьми красное»¹. Обряд лечения кори построен на магии подобия. Мотив красного цвета известен также румынским заговорам болезней – краснухи, рожи, воспалений, нарывов².

При лечении между лекарем-костоправом и заболевшим складывались доверительные отношения, что определялось словом *өгх* – отдать, доверить: *толһаһан өгх* – доверить голову³. Народные знания о небесных светилах были также использованы в названиях болезней. Старинное название карбункулов – *долан бурхн* (семь звезд), такое же название носит созвездие Большая Медведица. В основе этого названия болезни лежало представление калмыков о том, что число выступивших на теле карбункулов, появившихся один за другим, должно достичь семи. Карбункул или фурункул обвязывали белой нитью, очерчивая символический круг, выступающий в данном случае как оберег, чтобы болезнь не распространилась дальше⁴.

¹ Борджанова Т. Магическая поэзия калмыков. С. 39.

² Гряур А. Сюжетно-мотивный состав в заговоре и его функциональное назначение // Этнопозитика и традиция: Сб. в честь 70-летия член-корр. РАН В. М. Гацака. М., 2004. С. 131.

³ Инф. Кичеева Н., 1962 г. р. Полевые записи автора, 2005 г.

⁴ Инф. Чурюмова В. Д., 1964 г. р., дербетка, род талтахна.

Лечением головной боли занимаются отчи-костоправы путем сдавливания черепной коробки. Этот процесс лечения называется *толхан уйдл орулх* – «соединить швы на голове». Слово *уйдл* (шов) возникло от слова *уйх* (шить, кроить). Как и Млечный Путь, который называется у калмыков «Тенгрин уйдл», соединяющий и в то же время разделяющий небосвод, так и шов-уйдл на голове делит ее на несколько частей. При головных болях отчи-костоправ делал правку головы, измеряя ее белой нитью. В данном случае происходит опоясывание головы нитью белого цвета, которая является аналогом «белой дороги» – символа благополучного исхода дела.

Известно, что фигуры поэтического языка играют определяющую роль в магических обрядах и народных верованиях. П. Г. Богатырев приводит текст заговора, в основе которого лежит омонимия. Ячмень на глазу трут ячменным зерном, которое затем бросают в чужой колодец. В немецких и латышских заговорах против рожи особенно широко распространен мотив розы¹.

Тексты калмыцких заговоров, обладающие лечебным эффектом, также построены на омонимии. Ячмень на глазу и колено человека обозначены одним словом – *өвдг*. Чтобы избавиться от этой болезни, троекратно притрагиваются к колену и приговаривают: «Колено, возьми колено!» Монгольские фольклористы приводят заговор излечения от ячменя в стихотворной форме.

*Өвдг кезэ харв,
Би кезэ домнхв,
Эм-дом, эм-дом.*

Когда выскочил ячмень,
Когда я его излечу,
Эм-дом, эм-дом².

¹ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1975. С. 158.

² Монгол ардын аман зохиолын дееж. 112 х.

В основе следующего заговора излечения ячменя, записанного у монголов, звучит вопрос лекаря, обращенный к заболевшему:

*Өвдг өвдгд хардг болхас,
Кезэ нүднд харч бээлэ?*

Ячмень может выйти только на колене,
И когда это он выскакивал на глазу?¹

У бурят также бытует заклинание, говорившееся при лечении ячменя. На сеновале находят высохший суставчатый (коленчатый) стебелек и им тычут в ячмень на глазу, приговаривая: «Почему ячмень выскочил на глазу, пусть он появится на сене, пусть появится, пусть появится!»². В калмыцкой фольклорной традиции также сохранился заговор вылечения ячменя, сходный по своей структуре с бурятским. Излечивающим свойством обладает, по представлениям калмыков, трава, которая зацепилась за кибитку. Берут эту траву, кончиком касаются ячменя на глазу и приговаривают с вопросительной интонацией, как бы обманывая духов болезни:

Когда же на глазу появился ячмень у меня?

Когда же и с какого времени стали излечивать травой,
Зацепившейся за край кибитки?

Таким образом, заговоры лечения ячменя у монгольских народов, записанные в разное время, сходны; в качестве вспомогательного средства выступает трава; в заговоре применяется словесная формула «эм-дом». По завершении лечебного

¹ Монгол ардын... 112 х.

² Шаракишинова Н. О. Бурятское народное поэтическое творчество. С. 85.

обряда проводили ритуал «*барц барх*» – делали подношение целителю в виде золотой или серебряной монеты, скота.

В калмыцком фольклоре сохранились заговоры, имеющие несколько вариантов, которые были реконструированы. Методика их сбора заключалась в опросе и анкетировании информантов.

Заговор на хорошую дорогу. Дорога, путь в мифопоэтических религиозных моделях мира у разных народов является прообразом связи между точками пространства, «где сходятся высшие сакральные ценности мира..., путь соединяет... и нейтрализует противопоставления: свой – чужой, внутренний – внешний, близкий – далекий, видимый – невидимый, сакральный – профанический. Отмеченность начала и конца пути как двух крайних точек – состояний, пределов – выражается предметно (дом – храм или дом – иное царство), изменением статуса персонажа, достигшего конца пути, нередко и его внешнего облика»¹.

В калмыцком языке понятие пути передается словом *хаалһ* – 1) дорога, путь; трасса; *чик хаалһ* – правильный путь; *хаалһ заах* – указать дорогу, б) *перен.* дать совет, указание; *хаалһд орулх* а) выводить на дорогу; б) *перен.* образумить, наставить на правильный путь; 2) *перен.* путь, способ.² Таким образом, слова «путь» и «дорога» в словарных статьях даются как синонимичные. Однако значение слова «*хаалһ*» (дорога) в целом в калмыцкой культуре гораздо шире. В целом это понятие связано с понятием «счастье» – «*кишиг*». У счастливого человека, по представлениям калмыков, отраженным в фольклоре, дорога должна быть всегда открыта. Заговорные тексты, ритуалы, совершаемые людьми, должны обеспечить им хорошую, благополучную дорогу.

¹ Топоров В. Н. Путь // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 352.

² Калмыцко-русский словарь. С. 560.

Заговорные тексты «на хорошую дорогу», именуемые в фольклорной традиции калмыков *хаалһин йөрэл*, являются популярным текстом в репертуаре йорелчи – сказителя благопожеланий.¹ Эта группа заговоров не так многочисленна, но в материалах фольклорных экспедиций прошлого века они составляют значительный пласт текстов с устоявшейся поэтикой.

Полевые наблюдения последних лет показали: тексты благопожеланий на хорошую дорогу остаются в репертуаре сказителей, обычно – это пожилые люди, как мужчины, так и женщины. Согласно народным верованиям, произнесенный йорел-благопожелание устранял препятствия, которые могут встретиться человеку. Тексты благопожеланий на хорошую дорогу наряду с предметами, которые брал человек в путь, относятся к группе оберегов. Благопожелания, имевшие военную тематику, произносили при отправке в армию и на фронт, говорили йорелы и в связи с отъездом на учебу в далекий город. Дорожные заговоры особенно многочисленны на всех этапах калмыцкой свадьбы. Йорелы-благопожелания отправляющемуся в путь отличались своей традиционностью. Структура йорела-благопожелания:

1. Обращение к человеку-путнику.
2. Пожелание исполнения всех намеченных дел.
3. Пожелание удачного возвращения домой.

Эти заговоры при современной тематике имеют в своей поэтике древнюю основу, неизменяемые этнопоэтические константы типа «*алтн жёла эргүлд ирцхэтн*» – «золотые поводья повернув, приезжайте». Это является одним из главных условий творчества сказителя благопожеланий. Современные йорелы на хорошую дорогу имеют развитый сюжет. Йорелы отправляющемуся в путь отличались своей традиционностью – это всегда пожелание удачного возвращения домой.

¹ Архив отдела фольклора и джангароведения КИГИ РАН.

Путь также является пространственно-временным классификатором.¹ В этом смысле путь осознается как движение человека по жизни, смена им социальных статусов в обрядах перехода, которые сопровождались благопожеланиями, песнями. Заговор белой дороге является неотъемлемой смысловой частью благопожеланий различной тематики.²

Хувцна йөрэл
Өмссн хувцнчн
Чамд өлзэтэ цаһан
Хаалһта болж.

Хаалһин йөрэл
Йовсн улс
Цаһан хаалһта болж
Йовтха.

Герин йөрэл
Орсн гер өлзэтэ болж,
Цаһан хаалһнь хальдж
Йовтха.

Зулын йөрэл
Эн ирсн Зул
Өлзэтэ цаһан хаалһта
Болтха.

Насна йөрэл
Авсн наснтн
Өлзэтэ цаһан
Хаалһта болтха.

Йорел одежде
Пусть у новой одежды
Будет благословенная
Белая дорога.

Йорел дороге
Пусть у путников
Будет благословенная
Белая дорога.

Йорел дому
Пусть новому дому
Сопутствует
Белая дорога.

Йорел Зулу
Пусть у праздника Зул
Будет счастливая
Белая дорога.

Пожелание долголетия
Пусть у прожитых лет
Будет благословенная
Белая дорога.

Константа «белая дорога» получила распространение и в современных йорелах, посвященных получению диплома или уходу на службу в армию.

Цергт морджах көвүнэ йөрэл
Цергт морджах көвүнтн,
Цаһан хаалһ хальдтха.

Йорел уходящему в армию
Пусть сыну, уходящему в армию,
Сопутствует белая дорога.

Дипломин йөрэл
Эн авсн күндтэ дипломан,
Эвтэ – тустаһар эдлж,
Олн эмтнэ жирһлд багтж,
Авсн эн чинртэ цааснь,
Өлзэтэ цаһан хаалһта болтха.

Йорел диплому
Пусть полученный
Вами диплом
Будет вам полезным,
Будьте счастливы,
Пусть вам сопутствует
Благословенная белая дорога.

Константа «белая дорога» применима не только в формуле пути, но и других текстах благопожеланий, характерных для обрядов перехода.

Полевые наблюдения последних лет показывают, что благопожелания на хорошую дорогу остаются в репертуаре йорелчи-сказителей. Заговор на хорошую дорогу служил оберегом при встрече с хозяевами-эзенами дороги. По представлениям калмыков, дорогу могут населять мифические существа – шулмусы, демонические существа – донам, которые поджидают путников. Так, согласно тексту устных рассказов,

¹ Топоров В. Н. Путь. С. 352.

² Архив КИГИ РАН. Материалы полевых экспедиций сектора фольклора и джангароведения.

чтобы дорога была благополучной, жители той или иной местности выполняли следующий ритуал. Зная опасные участки дороги, подъезжавший к ним путник должен как бы побороться с демоническим существом. Существовал ритуал имитации такой борьбы: нужно было слезть с коня, засучить рукава и изобразить борьбу с противником-невидимкой. (Полевые записи автора.) В таких случаях должна быть также произнесена буддийская молитва. Для усиления оберегающего свойства в йорел-благопожелание вставляют обращение к буддийским божествам: «Олн бурхд евэж, хээрн болтн!» – «Пусть нам покровительствуют бурханы!» Или: «Ноһан-Дэркин гегэн (сэххн бурхн) тэвж хээрн болтн!» – «Пусть нам покровительствует бурхан Зеленая Тара!»; «Цаһан-Дэркин гегэн евэж хээрн болтн!» – «Пусть нам покровительствует бурхан Белая Тара!» Заговор-благопожелание на хорошую дорогу произносится как в начале, так и в середине пути в форме молитвы.

Отправка в путь в обрядах жизненного цикла калмыков отражена в фольклоре: в героическом эпосе, богатырских сказках. Обряд отправки в дорогу с соответствующими ритуалами исполняется также современными калмыками.

Заговор от чихания. Чихание у калмыков обозначалось словом *нээтхх*. В разговорной речи калмыков существует также выражение «Намаг нээтхүлэд бээнэ» – «Мне что-то чихается» (или: «Меня кто-то <невидимый> заставляет чихать»). Кто-то невидимый, по представлениям калмыков, – это сам бог-бурхан, а чихание – голос самого бога, как было отмечено нами ранее. Поэтому в первой строке заговора значилось: «Бурхн өршэтхэ!» – «Пусть покровительствуют бурханы!» Подобное представление об этом явлении сохранилось и у якутов.

В фольклорной традиции калмыков имелось несколько вариантов заговоров, произносившихся при чихании и записанных в разное время в полевых условиях.

Күн нээтхклэ келдг үг

Первый вариант:
Бурхн өршэтхэ!

Второй вариант:
Бурхн өршэтхэ!
Буурл сахлта өвгн бол
Зу нас насл
Зуухд бүдр,
Хамр уга темэ көтл,
Ханцн уга девл умс.

Третий вариант:
Бурхн өршэтхэ!
Буйн делгртхэ
Буурл сахлта өвгн бол,
Зу нас насл
Зуухдан бүдрэд,
Төркндэн одад темэ көтл.

Четвертый вариант:
Бурхн өршэтхэ!
Будаһар цад
Буурл сахлта өвгн бол
Зу нас насл
Зуухд бүдр,
Хамр уга темэ көтл,
Ханцн уга девл умс.

Заговор, произносившийся при чихании человека

Пусть благословят тебя бурханы!

Пусть благословят тебя бурханы!
Стань старцем с седой бородой,
Проживи сто лет,
Споткнись об очаг,
Веди безносого верблюда,
Надень шубу без рукавов.

Пусть благословят тебя бурханы!
Пусть распространится добро,
Стань седобородым старцем,
Проживи сто лет,
Споткнись об очаг,
От родни вернись с верблюдом.

Пусть благословят тебя бурханы!
Насыться буданом¹,
Стань старцем с седой бородой,
Проживи сто лет,
Споткнись об очаг,
Веди безносого верблюда,
Надень шубу без рукавов.²

Если человек неожиданно чихнул, чаще всего в его адрес произносили краткие йорелы – пожелания благополучия и счастья: «Проживи много лет!» (*Зу насл!*), «Пусть года твои

¹ Будан – молочная похлебка у калмыков.

² Инф. Менкенова В. Г., 1940 г. р., дербетка, род асма.

будут длинными!» (*Насн чини ут болтха!*), «Пусть тебе сопутствует добродетель!» (*Амулң эдл!*). Если чихнул маленький ребенок, то после произнесения в его честь йорела, ему смазывали нос маслом. Чихание, по мнению калмыков, предвещает успех в делах. Если при разговоре двух человек один из них чихнул, это считалось добрым признаком и подтверждало правду слов говоривших. Чтобы разгадать смысл чихания, некоторые суеверные калмыки обращались к духовным лицам. Подтверждение тому – эпизод из романа писателя-эмигранта Санджи Балыкова (1894–1943) «Девичья честь». В этом эпизоде пожилая женщина обращается к ламе: «Прошлой ночью моя дочь чихнула во сне. Говорят, что это плохое предзнаменование...» Лама в ответ говорит женщине, что «в чиханье во сне ничего дурного нет». ¹ Если же чихнула корова, то ее отдавали в хурул. ²

Несмотря на краткость, заговор, произносившийся при чихании имеет глубинную семантику, содержит отголоски многих древних обычаев и представлений калмыков. Вторым вариантом этого заговора, приведенный нами, записан у информанта А. С. Бадминовой, ею же прокомментирована по нашей просьбе формула «проживи сто лет, спотыкайся об очаг», содержащаяся в тексте заговора. Она появилась для того, чтобы сохранилась рифма в тексте заговора.

Словосочетание «спотыкайся об очаг» содержит нарушение запрета. У монгольских народов очаг и огонь в нем тщательно оберегались: нельзя было плевать в очаг, трогать его острым предметом, бросать мусор, тушить преждевременно в нем огонь. *Зуух* – это глинобитный очаг, обычно он сооружается во дворе недалеко от дома, как правило в летнее вре-

¹ Балыков С. Девичья честь. Историко-бытовая повесть. Элиста, 1990. С. 56.

² Душан У. Указ. соч. С. 14.

мя. Человек, доживая до ста лет, может нечаянно спотыкаться об очаг, тем самым нарушая существующие запреты. В тексте заговора таким образом сохранились представления калмыков о длительности жизненного цикла.

Словосочетание «веди верблюда с непроколотым носом» говорит о древнем обряде, сохранившемся у калмыков, – это отражение обычая дарения скота, именуемого «*мал заах*» – «указать на скот». После рождения ребенка молодая мать навещала своих родителей-*төркн* и других родственников, в доме родителей ее и дитя окружали любовью и заботой. Домой она возвращалась с многочисленными подарками. (Полевые записи автора.)

Особого рассмотрения требует та часть заговора при чихании, где речь идет о «верблюде с непроткнутым носом». Верблюд или верблюдица с непроткнутым носом встречаются в текстах монголо-ойратского героического эпоса. Данный мотив подробно исследован Э. Б. Оваловым. ¹ В песне «О женитьбе богатыря Хонгора» встречается такой эпизод: Джангар в поисках невесты Хонгору приходит к Замбал-хану и три месяца участвует в пирушке, затем говорит о цели своего приезда – о том, что он ищет верблюдицу, ноздри которой в три года не проколоты. Подобный же мотив находим в ойратском эпосе. В поэме о богатыре Шара Бодоне герой в поисках суженой в пути заходит в юрту старика со старухой; на расспросы старика, куда он едет, чей он сын, какая нужда у него, – отвечает, что он верблюдопас возвышенного неба, что ушел куда-то кладеный верблюд с большими горбами да трехлетний самец-верблюд, ушла также с ними молодая желтая верблюдица, которой не протыкали носа. ²

¹ Овалов Э. Б. Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов. Элиста, 1994. С. 67.

² Монголо-ойратский героический эпос. Пг.–М., 1923. С. 240.

Старик догадался, в чем дело. И пояснил старухе, что черный кладеный верблюд – это Ерким Хара, славный богатырь. Черный самец-верблюд – Гунун Хара Бэкэ, сын царя черных драконов, а молодая желтая верблюдица, которой не протыкали носа, – красавица дочь их хана, суженая, судьбой предопределенная этому человеку. Это не опасный, а хороший, прекрасный человек.

Подобный мотив имеется в поэме «Дайни Кюрюль». Герой поэмы в пути встречается мангаса; на вопрос, куда он едет, Дайни Кюрюль отвечает: «Я верблюдопас Небесного хана; поехал я догонять трех черных верблюдов, которым не протыкали еще носа, да триста верблюдиц-трехлеток, у которых шерсть на боках еще не знала выюка. Собирался я убить трех верблюдов-жеребцов, а триста верблюдиц пригнать назад».¹

Следует сказать, что в целом данный эпический мотив связан с темой героического сватовства. Обычно такое иносказание использовалось в обращении к родителям невесты при сватовстве. В заговоре называется также шуба без рукавов. *Ханцн* (рукав) – деталь одежды – упоминается в обряде сватовства в диалоге сватов, характерной чертой которого было так называемое «тайноречение». Обряд сватовства состоял обычно из трех этапов. Первый – назывался *нег бортх*,² то есть один борто (сосуд) водки, это первый приезд сватов. Второй приезд сватов назывался *хойр бортх* – два сосуда с водкой, которые они, соответственно, привозили как гостинец. Третий приезд определялся как *гурвн бортх* – три сосуда с водкой. Водка была молочной и относилась к белой почетной пище. Сваты во время первого приезда долго не называли цели своего визита. Однако по истечении некоторого времени они произносили

фразу, которая направляла разговор, как и обряд сватовства, в другое русло. Происходило это примерно так. Присутствующие со стороны невесты спрашивали: «По какому поводу мы распиваем водку?» Сваты отвечали:

Танад хатхад уга ботхн бээж,

Манад ханцн уга девл бээнэ.

У вас есть верблюжонок с непроколотым носом,

У нас есть шуба без рукавов.

Хатхад уга ботхн (верблюжонок с непроколотым носом) – это незамужняя девушка, невеста. *Ханцн уга девл* (шуба без рукавов) – это парень, который решил на женитьбу, жених. Деталь шубы – рукав, точнее его отсутствие, выступает элементом переходного обряда – женитьбы, когда молодые люди, представители разных родов, создают семью и переходят в новый социальный статус. В тексте заговора слова «носи шубу без рукавов» воспринимаются как пожелание старику, прожившему много лет, участвовать в обряде сватовства и произносить эти слова. Ввод этих слов в заговор, произносившийся при чихании, говорит о том, что оно подтверждает благополучный исход любого дела, в том числе и сватовства. Главный мотив этого заговора – пожелание долгих лет: проживи сто лет, проживи долгие года.¹

Таким образом, данные слова стали композиционной частью заговора, произносившегося при чихании, вошли также в структуру свадебного обряда и представлены как константа калмыцкого фольклора. В. М. Гацак пишет по этому поводу: «Фольклор и этничен, и поэтичен по своей сути. Он этнопоэтичен, и данное сочетание нерасторжимо, тотально для

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 241.

² Бортх – кожаный сосуд для жидкости.

¹ Инф. Башанкаева Е. У., 1920 г. р., дербетка, род хапчин.

фольклора любого вида: вербального, музыкального, хореографического и проч. Таков его главный родовой признак. Особую роль в этой системе играют этнопоэтические константы, на них во многом зиждется фольклор, они представляют собой сгустки поэтической мысли, как бы сказал А. Н. Веселовский, словосочетания образов, традиционные стилевые и сюжетно-повествовательные координаты изображаемого фольклорного мира в непосредственно текстовом, притом наследуемом воплощении».¹ Структурные части данного заговора самостоятельно бытуют в речи калмыков, то есть могут распадаться на краткие йорелы.

Первый вариант:

Бурхн өршэтхэ. Пусть благословят тебя бурханы.

Второй вариант:

Бурхн өршэтхэ Пусть благословят тебя бурханы,
Буурл сахлта өвгн бол Стань старцем с седой бородой,
Зу нас насл. Проживи сто лет.

Третий вариант:

Бурхн өршэтхэ Пусть благословят тебя бурханы,
Буурл сахлта өвгн бол. Стань старцем с седой бородой.

Остальная часть заговора мало употребляется в речи и знакома только некоторым информантам.

Заговор, говорившийся при чихании, зафиксирован также у монголов. Текст содержит следующее пожелание чихающему:

Бурхн өршөө,
Бутын чинен
Сахл урһг.

Будь здоров,
 Пусть вырастут у тебя усы,
 Густые, как кустарник.¹

Главная тема – это пожелание здоровья. Первой строкой заговора во всех традициях является обращение к богу: «*Бурхн өршэтхэ* – Пусть благословят бурханы», – как просьба о здоровье. В «Калмыцко-русском словаре» эти слова имеют значение пожелания «Будь здоров!»², в «Монгольско-русском словаре» словосочетание «*бурхн өршөө*» также переводится как «будь здоров».³ Таким образом, заговор, произносившийся при чихании, сохранился до нашего времени, многовариантен при устойчивых вербальных формулах, связан с другими жанрами фольклора, обрядовыми и ритуальными действиями.

Заговор от тяжелого вздоха. Шумное втягивание воздуха и выдох его – таким образом выражалось сожаление по поводу какого-либо горького воспоминания. Это действие обозначалось словом *санамрдх* (производное от слова *санан* – дума, мысль) и было предзнаменованием несчастья. Это действие, относящееся к плохим приметам, прерывалось следующей словесной формулой-заклятием: «*Бичэ санамрд! Чее-жичнь темэ ишкэ!*» – «Не вздыхай так тяжело! Пусть на твою грудь наступит верблюд!» Образ верблюда, встречающийся в заговоре, обыгрывается в связи с его величиной. Только он может уничтожить плохие предзнаменования, вызванные тяжелым вздохом (пояснение инф. Бадминовой А. С.)

Краткий заговор «Пусть на твою грудь наступит верблюд!» носит предохранительный характер. Калмыки полагали, что

¹ Гацак В. М. Текстологическое постижение многомерности фольклора // Современная текстология: Теория и практика. М., 1997. С. 103–112.

¹ Монгол ардын аман зохиолын дееж. С. 58.

² Калмыцко-русский словарь. С. 128.

³ Монгол-орос толь / Под ред. Лувсандэндэва. М., 1960. С. 48.

вместе с тяжелым выдохом может улететь душа человека, которая, по их представлениям, была связана с дыханием, являющимся важнейшей функцией человеческого организма: без него человек умирает. Слово *амн* в языке ойратов обозначало и жизнь, и дыхание.¹ Остановить потерю души при тяжелом вздохе человека и призван был данный заговор.

Среди иссык-кульских калмыков записан также вариант заклинания от тяжелых вздохов: «Не вздыхай так тяжело! Пусть твою рубашку съест корова».² В данной формуле речь идет о *киилг* – рубашке-пленке, в которой родился ребенок, впоследствии захороненной в определенном месте. Захоронение рубашки (*киилг*) происходило в тайном месте, иногда на правой стороне юрты, с предварительным выкупом места – золотой и серебряной монетой. Рубашку также могли высушивать, отвар сухого вещества применяли как лекарство от легочных заболеваний.³ Таким образом, было два способа хранения *киилг*-рубашки, соответствующих хозяйственно-культурным типам: кочевой (высушивание пленки и хранение в мешочке) и оседлый (закапывание в доме или во дворе).⁴ Вторая часть заклинания – это предупреждение, хотя звучит как проклятие, так как потеря рубашки-*киилг*, неправильное с ней обращение были предвестником несчастий. Согласно народной терминологии этот текст проклятия можно причислить к

¹ Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста, 2001. С. 46.

² Инф. Дорджиева З., пос. Тугтун Кетченеровского р-на, РК. Поле, 1987 г.

³ Инф. Хадаева Б., 1920 г. р. Полевой дневник автора. Поле, 1978 г.

⁴ Обряды в традиционной культуре бурят / Авторы Д. Б. Батоева, Г. Р. Галданова, Д. А. Николаева, Т. Д. Скрынникова. М., 2002. С. 104.

«самому худшему из проклятий» – «*харалас му харал*». Рубашка на протяжении всей жизни была связана с человеком, обеспечивала ему счастье – *киилг*. Лишение рубашки грозило отсутствием жизненного благополучия у человека.

Заговор змеи. Змея – популярный персонаж калмыцких народных сказок.¹ Герой калмыцкой сказки в пути встречается змеей, которая быстро растет. Герой постепенно знакомится со змеиным языком. В сказке описан ритуал передачи знания змеиного языка: змея просит героя лизнуть ее язык, и с этих пор герой сказки стал понимать язык змей.² Калмыки о человеке с язвительным языком говорят: *моһа келтә* (со змеиным языком).

Т. В. Цивьян отмечает, что «змеи – основообразующий персонаж в модели мира».³ Один из главных героев калмыцкого героического эпоса «Джангар» – Хонгор – связан своим происхождением с нижним миром: его матерью является *Шилтә Моһа хатн* (ханша Хрустальная Змея). В эпосе приведен ряд сравнений змеи с неодушевленными предметами: с прутом, веткой, палкой, ремнем, дорогой. Подтверждают эти уподобления образцы калмыцких загадок, в которых змея сравнивается с плетью, веревкой.⁴ Калмыки находились в непростых отношениях со змеями. По одним данным, встретившуюся на дороге змею нужно было сразу убить, по другим – змее нельзя было убивать, а нужно заговорить ее, произнеся: «Фу, фу!», посыпать ей вслед золу или песок. Таким же образом заговаривали змеиный след.⁵ Змеиная шкура

¹ Хальмг туульс. Элст, 1960. С. 204.

² Там же. С. 81.

³ Цивьян Т. В. Змея – птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 85.

⁴ Калмыцкие загадки и пословицы. Элиста, 1960. С. 230, 235. На калм. яз.

⁵ Инф. Бадминова А. С., 1922 г. р., ики-дербет, род ики-чонса.

применялась при лечении опухолей (*хавдр*) на коже. Человек, нашедший шкуру змеи, должен был ее высушить и хранить потом в специальной мешочке. Обряд лечения построен на имитативной магии: кожу змеи прикладывают к коже человека.

В устных рассказах калмыков сохранилось представление о змее необычайно больших размеров, отличавшейся от степных гадюк. Змея селилась в местности, богатой родниками, с садами и огородами, и постепенно становилась хозяйкой этих угодий, а также хранительницей расположенного там жилья. В пределах места обитания змеи люди не боялись ее, а при встрече с ней произносили заговор: «Змея, змея, зайди в свою нору»¹.

При изучении заговорной поэзии на первый план выходит личность, обладающая сакральным знанием, «суперсенситивными и экстрасенсорными способностями»². Среди калмыков записан ряд мифологических рассказов о том, как некоторые люди получали статус знахаря. Информация о передаче дара лечения и обладания предметами, с помощью которых происходит обряд лечения, облачается в интересные повествования.

«Мой прадед, его звали Баган Буджа, однажды встретился с необыкновенной змеей. Скакал он по безлюдной степи, и вдруг конь, дотоле скакавший спокойно, резко остановился. Так, что с места не сдвинешь. Стал тихо ржать. Слез мой родственник с коня и видит, что поперек дороги лежит змея, с виду необыкновенная: белого цвета и с маленькими рогами. Тогда мой прадед вытащил из кармана белый платок, постелил его перед собой и стал молить-

ся, бить поклоны. Тогда змея подползла к нему поближе и оставила на белом платке свои маленькие рога. Мой прадед рассказал об этом случае в хуруле. Гелюнги объяснили, что это дар его предков свыше. С помощью змеиных рогов хорошо излечиваются разные опухоли женской груди, а также опухоль коровьего вымени, потертости от седла на теле коня. Человек, которому были подарены змеей рога, должен был аккуратно с ними обращаться, следовало хранить их в мешочке, предварительно обернув белой тканью, положив в мешочек медную и серебряную монету»¹.

В настоящее время семья Нимеевых проживает в городе Элисте. До сих пор в семье бережно хранятся змеиные рога, на которые надето множество подарков – омскул, согласно ритуалу. К ним приходят страждущие с целью излечения разных болезней, преимущественно опухолей.² Змея, по представлениям монголов, – это дух воды, ее почитали, не убивали. Человек, неожиданно встретивший змею с застрявшей в горле мышью, должен ее погладить, чтобы она постепенно проглотила добычу. С этого времени человек становился костоправом и массажистом (отчи и бариач).³

В другом случае дар лечения был принят информантом от духовного лица.⁴ В 1966 году информант побывала у известного гелюнга Намки Кичикова, который проживал в совхозе «Заливной» Приозерного района, это было место паломничества всех верующих.

Среди тех, кто приехал к Намке Кичикову, была и она, Юлия Цеденовна. Вскоре народный целитель вышел к страждущим, среди них он особо выделил Юлию Цеденовну. И сказал следующие

¹ Инф. Нимеева А., п. Эвдык, Кетченеровский р-н, РК.

² Полевые записи автора. 2003 г.

³ Баёрсайхан Е. Этнокультурная лексика современного монгольского языка. М., 2002. С. 54.

⁴ Инф. Манджиева Юлия Цеденовна, 1922 г. р., дербетка, род ики-чонос.

¹ Полевой дневник автора, 2006 г.

² Харитонова В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч. 1. М., 1999. С. 11.

слова: «Вы родились и с молоком матери получили способность лечения людей. Через много лет один из десяти человек будет обладать даром лечения, и тогда ваш природный дар еще больше окрепнет». Намка совершил обряд открытия дороги для ее сына, который уходил в армию. «К тому времени я начала практиковать, – рассказывает информант, – и Намка попросил не бросать начатое дело. В 1974 году я опять посетила Намку Кичикова. Мой дар лечения заключался в том, что я избавляла людей от боли, едва прикоснувшись к больному месту. Стала также я читать молитвы. Также я лечила женские болезни. Но тут вдруг я захотела бросить лечить людей – так сильно я уставала. Так и сделала – бросила. Но тут у меня стали выпадать волосы. Опять я обратилась к Намке, и он пояснил причину моего недуга. Он объяснил его тем, что я не стала лечить людей. И потом добавил: «Ты стала лечить четками, которые тебе достались от твоей тетушки. Эти четки должны иметь свое имя. Я даю им имя «Эрднь» – драгоценность». И стала я лечить четками маленьких детей от младенческой болезни. У меня также есть рога сайгака, которыми я излечиваю болезни ног, спины».

Сведения о лечении такой болезни, как лишай, есть в работах Г. Н. Потанина. Он пишет по этому поводу: «Лишай илденг торгоуты лечат высеканием огня из кремня. Это должен делать человек, бывший на войне и убивший человека».¹ В процессе лечения этот человек должен сказать заговор-признание: «Я убил человека».² Имеются данные, что дар лечения лишая получает человек, убивший собаку. По народным представлениям, убийство собаки было равно убийству человека.

Информантка – пожилая женщина из Октябрьского района Республики Калмыкия – подтверждает факт обретения дара лечения после того, как она родила двойню. Свекровь

¹ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1881. Т. 2. С. 100.

² Инф. Борджанова Б. Х. Полевой дневник автора. 1997 г.

сообщила ей, что она теперь может лечить опухоли груди у женщин, опухоли коровьего вымени, прикасаясь к ним безымянным (безгрешным) пальцем правой руки и при этом призывая своего небесного покровителя – сякюсена.¹ По другим данным, к опухоли женской груди женщина, родившая близнецов, должна была прикоснуться ногтем большого пальца ноги. В этом обряде отражена древняя магия близнечного культа. Характерно, что магия излечения большим пальцем ноги переносилась на носки целительницы. Ими также можно было прикоснуться к больной груди с целью излечения.² Обряд лечения построен на contagiозной магии. Женщина, родившая двойню, была более приближена к природе: в процессе деторождения она контактирует с потусторонним миром и призывает своего покровителя. Согласно тексту сохранившегося семейного устного предания, дар целительства приходит следующим образом: «В одной семье родилась двойня – мальчик и девочка, но вскоре мальчик умер, девочка осталась жива. С тех пор у нее стали брать стельки и лечить ими маститы – опухоли груди».³ Стельками лечили также опухшее вымя коровы.

Поводом для начала лечения было также нахождение буудалов – предметов, которые якобы мечут драконы-лу и они падают с небесной высоты и уходят вглубь, в землю. Стрела дракона-лу была равна семи локтям, и каждый год она выходила из земли на один локоть – *тоха*. Уход громовой стрелы на семь локтей в землю говорит о том, что проходили символические похороны громовой стрелы, усиливающие ее магические качества. Стрелой прикасаются три раза к опухоли и произносят троекратно: «Пусть яд этой опухоли возьмет стре-

¹ Инф. Бамбышева А. Д., дербетка, род дунд-хурла.

² Полевые записи автора, 1987 г.

³ Инф. Манджиева Б. Б., дербетка, род ульдючин.

ла!» Пришедшие на лечение должны были обернуть кусочек стрелы белой тканью – омскул – в знак благодарности. Иногда эти подарки в виде материи складывали в мешочек. В дальнейшем свойство излечивать рогами змеи или буудалами получали члены семьи, где они хранились. Предметы передавались по наследству наряду со словесным воздействием – заговором.

Причины болезни могли быть разные. Знающие – медлегчи употребляли термин *бузрта* – «загрязнившийся, осквернившийся»: на похоронах, при посещении больного человека, шумных мест, вследствие влияния плохого глаза *му нудн*; а также вследствие нарушения ритуальной чистоты *цер*. Человек, обладающий даром лечения и произнесения заговора, своими действиями должен был уничтожить причины появления болезни. Уничтожить эти причины могут только определенные лица, сами нашедшие средства излечения, или мать близнецов, так как они причастны к сверхъестественному миру и способны своими действиями нормализовать нарушенное состояние микрокосмоса.

Заговор на излечение костей. Лечение сломанных костей, вывихов занимались отчи – костоправы. В народной лечебной практике процесс излечения имел различные названия: *көл һар орулх* – поставить на место руки и ноги, *мөч орулх* – поставить конечности на место. Согласно народным представлениям, причиной ломки костей было влияние потусторонних сил: воздействие персонажей из низшей мифологии (шулмус), магия произнесенного проклятия, а также неподходящее время (*харш цаг*), неподходящее место (*харш газр*).

Костоправ (отчи) передавал свой дар по наследственной линии, но если он не видел способного человека в своем окружении, то искал их в своем роду. Отчи в равной степени способны были лечить как людей, так и животных. П. Небольсин пишет о хошоуте Очире Дамчаеве, «который извес-

тен своими познаниями и не между одними калмыками: говорят, будто он даже сращивает кости в самых безнадежных переломах».¹ У. Душан пишет о костоправах следующее: «Кроме того, возносили себя тем, что считали себя представителями потомков костоправов. Якобы, когда-то у них был известный костоправ, все знания и искусство его передались по наследству, то есть представителям этой общины. Поэтому достаточно было даже прикоснуться представителям этой общины к месту перелома или вывиха, и все заживет и восстановится».² В «Калмыцко-русском словаре» – *отч* переводится также как «лекарь», приводится словосочетание *отчин ариан* – лекарство лекаря. Среди калмыков известна фамилия Отчиевых, представители этого рода также занимались из поколения в поколение костоправством и лечением разных болезней. В годы советской власти, когда народное целительство было под запретом, обрядность проводилась тайно, лекари лечили узкий круг людей, пользовавшихся их доверием. По представлениям калмыков, отчи-костоправы имеют своего покровителя – сякюсена Ачур-бурхана. Сякюсены-покровители также способствуют быстрому излечению переломов. Дар костоправов-отчи переходит по наследству – от отца к сыну и внуку, от дяди к племяннику. У калмыков наследственный дар, по их мнению, приходит в 25-летнем возрасте. С наследниками специально проводился обряд передачи дара. По сообщению одного из информантов, нужно было своими руками убить червя, заключенного в нарисованный круг.³

¹ Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852. С. 245.

² Душан У. Указ. соч. С. 24.

³ Инф. Далан Намча, торгоут.

Информант С. Сюгдикова (Сарпинский р-он, СПК «Степной») в своих воспоминаниях рассказывает о земляках-костоправах, называя также и их последователей. У известного костоправа по имени Му Ковун был ученик по имени Окна Бадм. С. Сюгдикова определяет передачу дара следующим образом: *тэрн-доман хартан авад* (взяв в руки заклинание и лечение). Кроме упомянутых костоправов, С. Сюгдикова называет народных целителей из других мест Калмыкии: Джалыков Тютнтг из Ики-Манлана, Цагдг-отчи, Шагджи-отчи.¹

Проживавший в поселке Шатта Кетченеровского района известный костоправ-отчи Модла Цаганкаев, практиковавший с ранней молодости, в сибирской ссылке и после возвращения из нее, до самой смерти, на протяжении долгого времени искал человека, которому он должен передать свой дар костоправа и массажиста (*барэчи*, от слова *барх* – «братъ»). По одним данным, он передал дар своему племяннику, по другим – врачу-хирургу, который практикует в данное время.²

В калмыцких сказках в процессе лечения переломов активное участие принимает такое животное, как мышь.

Образ мыши в славянском фольклоре описан А. В. Гура³ и В. Н. Топоровым.⁴ Обе работы, посвященные этому животному, представляют собой словарные статьи. В. Н. Топоров описывает бытование и функции концепта мыши в мировом фольклоре, а А. В. Гура дает подробное описание, как и

Н. Ф. Сумцов в работе «Мышь в народной словесности».¹ Соотнесение образа мыши с обрядом у адыгских народов исследовано Я. В. Чесновым.²

В фольклоре монгольских народов мышь выступает в разных ипостасях. Мышь, прежде всего, хитрое животное, которое обмануло верблюда и вошло в название монгольского календаря.³ В калмыцких сказках мышь выступает как «благодарное животное». Место обитания мыши, согласно калмыцкой загадке, – в углу (*шуһун*), то есть вне сферы обитания человека. Угол в калмыцком фольклоре – обиталище мифологических существ. В калмыцких сказках в углу роют яму, чтобы спрятать мангуса, шулмуса.⁴ Действия мыши обозначаются как *ивр* – *шивр*, то есть мышь едва заметна для окружающих по тихому шуму, который она издает. В калмыцких сказках местом обитания мыши является нижний мир, куда падает богатырь. Категория «низа» осмысливается в фольклоре как нечто чужое, нечистое, связанное с землей и загробным миром.⁵

Как пишет В. Н. Топоров: «Мифологические значения образа мыши согласуются с ролью мыши в народной медицине, ритуалах, магии. Согласно ветхозаветной традиции, филистимляне приносили в жертву фигурки золотых мышей для

¹ Сумцов Н. Ф. Мышь в народной словесности // ЭО. М., 1891. Кн. 8. № 1. С. 49–94.

² Чеснов Я. В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгейских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 133–152.

³ Сандаловый ларец: Калмыцкие народные сказки / Сост., пер., предисл. Т. Г. Басанговой. Элиста, 2003. С. 96.

⁴ Там же. С. 87.

⁵ Толстой Н. И. Верх-низ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 345–346.

¹ Хальмг унн. 2001. 13 окт. С. 2.

² Полевой дневник автора.

³ Гура А. В. Мышь. Крыса // Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1998. С. 404–416.

⁴ Топоров В. Н. Мышь // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. С. 190.

сохранения страны от чумы».¹ Персонажами калмыцкого эпоса, выступающими в роли целителей, являются мыши – муж и жена, которые помогают герою-богатырю. Мотивы лечения богатыря в эпосе и сказках композиционно сходны. Лечение костей с помощью волшебного лекарства – листьев дерева или кустарника – распространенный мотив в калмыцких богатырских сказках. Обряд лечения построен на магии подобия: человек повторяет действия мыши и излечивается. В сказке «Сын хана огня Отхон Шар» есть такой эпизод:

«Два брата, схватившись за ковер-ширдык, бросили ханского сына в там-подземелье. Долго он катился по склону ямы и наконец достиг дна подземелья. И там уснул долгим сном. А когда наконец проснулся, он понял, что кости у него поломаны и силы у него закончились. Заплакал он и лег. Тут подбежала к нему мышь и стала грызть его ногу острыми зубками. Юноша разозлился на мышь и говорит: «Я и так умираю. А она меня еще грызет». Взял и сломал ей лапку. А мышь, волоча лапку, подошла к раскидистому кустарнику, съела его листочек и выздоровела. Вернулась она, и стала грызть его ногу. И вновь юноша сломал мышке бедро. И опять мышь ушла, прихрамывая, к кустарнику, съела листочек и выздоровела. И снова тут же направилась в сторону лежащего юноши. А ему тут пришла в голову мысль: «Если мышь излечилась с помощью листьев, может, и мне они помогут». Пополз он к кустарнику и съел все его листья. И его сломанные кости срослись. Это старуха-волшебница, помощница, превратилась в мышь и спасла его».²

В обряде лечения вывиха произносили заговор «*Һар, кәһһ ормдан суутха!*» – «Пусть руки, ноги станут на свое место!»³ Информант наблюдала за сеансом лечения известного в селе Ики-Чонос костоправа Манджи Джакинова.

При лечении народные лекари обращались к природным стихиям, к окружающему их материальному миру, в частно-

сти, к воде. Вода обладает полезными качествами, которые являются значимыми в магической практике. Вода жидкая, ее можно использовать как растворитель, ее легко хранить. У калмыков сохранился праздник «*Һазр-ус тәклһн*» – «Освящение земли и воды» с целью умиловления водных божеств (лусов). Данный обряд известен также рыболовам.

С водой связан ряд примет и поверий: воду из родников и сами родники надо держать в чистоте, родники, около которых чаще всего располагались кочевки, необходимо ежегодно освящать. Возле них со временем образовались оседлые поселения. Об этом свидетельствует современная топонимика калмыков: пос. Аршан расположен у целебного родника – *аршан*, Годжур – означает «ручей, сток», Хар Булук – «черный родник». Вода из этих родников обладает лечебными свойствами: излечивает болезни, имеет очищающее действие. Водой лечат как людей, так и животных. Людям, которые болели простудными и другими заболеваниями, в качестве лечебного средства давали кипяченую воду *ширгәмр* (букв. выкипяченная вода) и *кимр* (кипяченое молоко с добавлением воды). Воду кипятили следующим образом: от первоначального объема воды должна была оставаться одна треть, в нее добавляли щепотку соли. Воду с такими свойствами давали больным натошак, при этом произносили следующую пословицу, как бы объясняя этот лечебный акт: «*Хот олдх – әһһ олдһго*» («Пища найдется – не найдется жизнь»)¹ В данном случае пословица выполняла роль заговорного слова. *Кимр* также давали больным при длительной простуде, кроме того, добавляли его в воду при купании маленьких детей. Согласно словам информантов, вода, которую нужно было потом подальше вылить, обладала в этих случаях очищаю-

¹ Топоров В. Н. Указ. соч. С. 190.

² Хальмг туульс. Элст, 1960. 56 х.

³ Инф. Бадминова А. С.

¹ Полевые записи автора, 1980 г., с. Кегульта Кетченеровского р-на, РК.

щим свойством, болезнь от сглаза переносится в отдаленное место и уничтожается.

В калмыцких степях, в местах поселения рода эркетин, есть камень, на котором запечатлен вдавленный след ноги калмыцкого богатыря Мазан-батра. Вода, скапливавшаяся в углублениях на этом камне, считалась в народе целебной.¹

Заговор при родах. У каждого калмыцкого рода были тайные знания, которые передавались из рода в род. Таков заговор, говорившийся при рождении ребенка.

Для облегчения родов женщины из рода оргакин пили змеиный отвар. Змеиную шкуру заготавливали летом, предварительно ее высушив. Отвар из кожи змеи выпивали непосредственно перед началом схваток, и тогда ребенок, по мнению информантов, как змея извиваясь, должен выйти из утробы матери.

Таким образом, в данном ритуале, записанном от представителей рода, наблюдаются отголоски культа змей. Возможно, текст заговора звучал следующим образом:

Мой ребенок,
Выйди из материнской утробы,
Извиваясь, подобно змее.²

Заговор ногтям. Калмыки заботились о чистоте пастбища, кочевья. В связи с этим бытовал ряд предохранительных обрядов, при исполнении которых срезанные человеческие ногти закапывали. Сходный обряд захоронения ногтей с произнесением заговора отмечен также у ойратов Западной Монголии.³

¹ Полевые записи автора, 1980 г., с. Кегульта Кетченеровского р-на, РК.

² Инф. Оконова Людмила, 28 лет, дербетка, род оргакин, записи автора. Полевой дневник автора, 2006 г.

³ Монгол ардын аман зохиолын дееж. 85 х.

Заговор представляет собой диалог участника захоронения ногтей с хозяином земли (*һазрин эзн*) и ногтями. При обряде захоронения ногтей происходило испрашивание кусочка земли у ее хозяина, с этой целью участники обряда приносят жертвоприношение золотой и серебряной монетой. В тексте заговора ногтям желают стать «белой прозрачной скалой» (*хад болх*), данное выражение связано с древними представлениями калмыков, когда были случаи захоронения в скале, на склоне горы в сухом месте, и человек после смерти как бы уходил в гору, сливался с ней. Двустипшие «*Би җал буурл сахлта, җаһан өвгн болнав*» – «Я стану белым старцем с белой как снег бородой» конкретизирует невидимый образ хозяина земли – Белого старца.

В фольклорной традиции монгольских народов сохранился миф о появлении Белого старца. «На земле «хозяином сабдыков» – духов земли является Цаган Эбуген – Белый старец. Родился Цаган Эбуген от обыкновенной женщины. Когда его мать была еще беременна, к ней в юрту пришел один из бурханов и попросил поесть. Женщина ответила, что должна с минуты на минуту родить и накормить его пока не может. Бурхан обиделся и ушел. Прошло сто лет, женщина все еще не могла родить. Наконец терпеть ей стало невмоготу, и она пошла к бурханам просить прощения. Как только она пришла к ним, она сразу же разрешилась от бремени уже стариком. Это был Цаган Эбуген».¹

Люди побоялись принять в свою среду необыкновенного ребенка и просили бурханов дать ему какое-нибудь особое назначение. Всевышние повелели ему управлять всеми животными на земле.

В том случае если обряд захоронения ногтей пройдет успешно, участники обряда приносят жертвоприношение в виде барана. В заговоре ногтям есть формула времени: «Когда

¹ Беннигсен А. П. Из монгольской мифологии // Легенды и сказки Центральной Азии. Спб., 1912. С. 5.

рога козла достигнут неба и когда верблюжий хвост достигнет земли». Формула времени выражена в данном случае через образы и атрибуты животных, бытовавших в хозяйственной деятельности калмыков.

В заговоре лейтмотивом проходит просьба, обращенная к ногтям: «Я не укажу тебя корове, ты не отдавай меня на погибель». Задачей участников обряда было тщательное захоронение ногтей, так как их могла съесть корова и после этого погибнуть. Кроме того, ногти были частью человеческого тела: остриженные ногти нельзя было разбрасывать, ибо они считались вместилищем жизненной силы *сүлд*. Существовало также представление, что они были и вместилищем счастья — *кишиг*, отраженное в свадебном обряде калмыков, когда невесте перед выездом из дома их обрезали и оставляли дома. У современных калмыков этот обряд сохранился только в символическом виде: совершается имитация отрезания ногтей.

Обряд захоронения ногтей был тайным, место захоронения не должны были знать. Обещание повторного приезда участников обряда в целях принесения благодарственных жертв выражено формулой, представляющей собой формулу времени. В заговоре ногтям звучит заклинание-просьба. Закапывание в землю передается словом *булх* (зарывать; хоронить).

Первоначально текст заговора ногтям был опубликован в книге У. Душана, он звучит как краткая формула:¹

*Би чамаг үкрт келхив,
Чи намаг үклд бичэ за.*

Я не укажу это место корове,
Ты не дай меня на погибель.

У. Душаном описан ритуал закапывания ногтей и причины бытования этого ритуала у калмыков: ногти закапывали, чтобы их не нашли и не съели коровы, из-за этого коровы заболели бешенством. Во-вторых, калмыки полагали, что

в безлюдной местности обитают демонические существа — эрлики и шулмусы, они через разбросанные ногти могут воздействовать на человека, у которого постригли ногти.¹ Кроме того, существовал обычай срезанные ногти все до одного прятать за пазуху, а маленьким детям ногти не состригали, а откусывали, так как притрагиваться острыми предметами к младенцам означало навлечь какое-то несчастье.

Полный текст заговора ногтям опубликован поэтом К. Эрнэдженовым.²

*Көлин хумс булдг авъяс
Би чамаг үкрт бичэ заасв,
Чи намаг үклд бичэ за,
Чи ценкр цаһан хад бол,
Би цал буурл сахлта
Цаһан өвгн болнав.
Текин өвгн теңгрт күрсн цагт,
Темәнэ сүл һазрт күрсн цагт,
Би чамур мөрн хошта,
Хөн күмстә ирнэв.
Чи намаг үклд бичэ за!
Би чамаг үкрт бичэ заасв!*

Обряд захоронения ногтей у калмыков

Я не укажу тебя корове,
Ты же не отдай меня на погибель,
Ты станешь светло-белой скалой,
Я стану Белым старцем
С белой бородой.
Когда козлиные рога достигнут небес,
Когда верблюжий хвост достигнет земли,
Я к тебе приеду на снаряженном коне
С жертвенным бараном.
Ты не отдавай меня на погибель!
Я же не укажу (местонахождение) корове!

¹ Душан У. Там же.

² Эрнэжэнэ К. Цецн булг. 53 х.

¹ Душан У. Суеверия и вредные обычаи калмыков. М., 1931. С. 37.

В тексте заговора происходил диалог между хозяином земли и ногтями, которые закапывали в землю, между ними устанавливались договорные отношения. Начало и концовка заговора – это обращение к хозяину земли – эзену. К хозяину земли придут поклоняться с благодарностью и пожертвованиями. В этом мотиве отражен древний культ земли, мифологические представления калмыков о хозяевах земли – эзенах и Белом старце.

Заговор от ветра. Природные явления были также мифологизированы. Калмыки считали, что ветер сидит в глубокой красной яме, прикрытой войлоком. Хозяйкой ветра является старуха. Как только старуха снимает войлок, разыгрывается сильный ветер или вьюга в зависимости от времени года. По другим представлениям, ветер порождают живущие в степи старуха и ее хромая дочь.¹ Как только они начинают бегать по степи – поднимается ветер. Предвестником сильного ветра, согласно пословице, является облако, похожее на верблюда, и если на небе появилось верблюжье облако – нет покоя небу.

Ветер для калмыков – это живое существо. Внутри крутящегося вихря, по их понятиям, сидит мифическое существо шулмус. Увидев надвигающийся столб вихря, калмыки пытались усмирить его, брызгая на него водой, или бросали песок, а также сплевывали на него. Чтобы удостовериться, сидит ли в вихре шулмус, бросали в круговерт вихря нож с рукоятью – там должна была появиться кровь мифического существа..

У калмыков, чтобы не возникал сильный ветер, существовал ряд поведенческих запретов: нельзя было свистеть без особого повода – от этого у ветра прибавлялись силы; крик также усиливал ветер, поэтому без особой нужды не повы-

шали голос; считалось, что дети своим подражательным дудением могут вызвать ветер, ребенку говорят в этом случае: «Не зови ветер!» Шорцы прекращают ветер выкриками-междометиями «грю, грю, грю»¹, калмыки старались усмирить ветер плевром и возгласами «ту, ту, ту».

Заговор вороны. Мифологии тюрко-монгольских народов широко известен образ Вороны. Крик вороны относился к дурным предзнаменованиям. По поверьям калмыков, ворона приносила дурные вести и была связана со смертью, наряду с воем собаки. Исследователь мифологии сибирских народов Н. А. Алексеев обращает внимание на глубокий след культа Вороны,² птицы, которая также относится к семейству вороновых. Л. П. Потапов пишет о том, что Ворон в мифологии тюрков может нести в клюве души людей.³ Крик вороны у монгольских народов имеет предсказательную символику, подразделяясь на утренний, обеденный и вечерний крики.

Өрүн керэ бээгхлэ – ула һарна,

Удла керэ бээгхлэ – зэңг һарна,

Асхн керэ бээгхлэ – хонц гиич ирнэ.

Утром кричит ворона – будут бить скотину на мясо,

В обед ворона кричит – будет весть,

Вечером ворона кричит – будет гость и останется ночевать.

В современной фольклорной традиции зафиксировано несколько вариантов заговора, произносившегося в адрес вороны.

¹ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 54.

² Алексеев Н. А. Там же. С. 50, 72.

³ Потапов Л. П. Мифы саяно-алтайских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 105.

¹ Душан У. Суеверия и вредные обычаи... С. 45.

Керэ бээгхлэ келдг үг
Заговор от крика вороны

Первый вариант:

Сэ кел, сэ кел!
Сэн зэңг кел!
Сэн зэңг келхлэчн,
Сэңгригэр дүүргэд өөк өгнэв.
Му зэңг келхлэчн,
Модн ханжсалар шааж алнав.
Говори о хорошем!
Говори о хорошем!
Если будешь говорить о хорошем,
Угощу тебя полным сычугом сала.
Если принесешь плохие вести,
Убью тебя деревянным кинжалом.

Второй вариант:

Сэ кел, сэ кел!
Сэн зэңг кел!
Сэн зэңг келхлэчн,
Сэңгригэр дүүргэд өөк өгнэв,
Му зэңг келхлэчн,
Модн маляһар
Шаргулж цокнав.¹
Говори хорошее, говори хорошее!
Скажешь хорошие новости –
Я принесу полный сычуг жира,
Принесешь плохие новости –
Ударю сильно по голове рукояткой плетки.

¹ Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. С. 141.

Третий вариант:

Сэ кел, сэ кел!
Сэңгригэр дүүргэд өөк чикжэ өгнэв.
Му келхлэчнь,
Модн бууһар ханав!
Говори хорошее, говори хорошее!
Набью салом полный сычуг и дам тебе.
Скажешь плохое –
Выстрелю в тебя из деревянного ружья!

Во всех трех вариантах заговора вороне имеется характерный зачин, в котором человек обращается к вороне: говори хорошее. Это заклинание, повторяемое два раза. Заговорная формула – зачин без последующего текста – записана в Западной Монголии.¹ Характерно, что калмыки в некоторых случаях данную формулу употребляли применительно к человеку, чтобы услышать от него только хорошие новости.²

По мнению калмыков, ворона – плохая птица. Калмыкам запрещалось охотиться на ворон, считалось, что от стрельбы по этой птице портится ружье.³ Монгольскими фольклористами также зафиксирован заговор, произносившийся в адрес вороны.

<i>Сэн келн – на,</i>	Хороший язык – к нам,
<i>Му келн – ца,</i>	Плохой язык – отсюда,
<i>Һурвн зун наста,</i>	Живи триста лет,
<i>Һурвн цаһан өндгтэ бол.</i>	Пусть у тебя будет три белых яйца. ⁴

¹ Номинханов Ц. Д. Очерки быта ойратов Западной Монголии. Фонд Номинханова, ед. хр. 12.

² Инф. д. и. н. У. Э. Эрдниев, запись автора, полевой дневник, 1984 г.

³ Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии. С. 13.

⁴ Монгол ардын аман зохиолын дееж бичиг. Улаанбаатар, 1978. С. 102.

В тексте заговорной формулы представлены оппозиции: черный – белый, плохой – хороший.

Заговор паука. Паук – символ связи между мирами. Опускающийся сверху вниз в жилом помещении паук у калмыков обозначает приход гостей в дом. Паука нельзя было убивать. Нельзя было обрывать паутину. Маленький паук *аралжн* упоминается в героическом эпосе «Джангар» и богатырских сказках. Богатырь должен показать свою ловкость, преследуя противника «по следу паука десятилетней давности».

Согласно калмыцким легендам, каракурт (*Latrodectus egebus*) у разных этнических групп калмыков носит разные наименования. Дербеты, увидев каракурта, кричат: «Манджи авга, Манджи авга!» («Дядюшка Манджи, дядюшка Манджи!»). Такое уважительное отношение к пауку каракурту якобы спасает дербетов от ядовитых укусов этого насекомого. Торгоуты, согласно легенде, называют каракурта «*ноос-та хорха*» – волосатый червь, от такого прозвища веет оттенком неуважения, потому каракурт кусает их.

В данном варианте легенды многократное повторение имени каракурта, бытующего в народе, переходит в заговор.

Заговор небу. Часть заговоров, сохранившихся в фольклорной традиции калмыков, тесно связана с народными космогоническими представлениями. Древние монголы полагали, что небо как верховное божество следило за жизнью на земле. Д. Банзаров указывал, что «согласно воззрениям монголов еще в 19 веке, звезды на небе доставляли человеку здоровье и долголетие, увеличивали его богатство».¹ В трудных случаях калмыки обращались к небу с мольбой: «*Теңгр өриэтхэ!*» (Пусть небо благословит!).

У калмыков, как и других народов, бытовало поверье, что каждый человек имеет свою звезду, она признавалась отсветом души. Когда калмык видел падающую звезду, он произносил заклинание: «Это твоя звезда упала, не моя!»¹ По воззрениям калмыков, во время падения звезды надо задумать желание, и тогда оно непременно сбудется. Был запрет пересчитывать звезды и указывать пальцем на них. Калмыки относились к звездам, как к живым существам, согласно их представлениям того времени вся земная жизнь переносится на небо.

По традиции калмыки с детства заучивали названия звезд. Они должны были непременно знать основные созвездия. Астрономические названия связаны с общемонгольской традицией: *Алти Һаси* (Золотой Кол; монг. Алти Һадас – Золотая Коновязь) – Полярная звезда; *Долан Бурхн* (Семь Божеств) – Большая Медведица; *Цолмн* (Утренняя звезда) – Венера; *Теңгрин Уйдл* (Небесный Шов) – Млечный Путь; название *Һурвн Марл* (Три Марала) носит созвездие Орион.² По поверьям калмыков, моление, совершенное Венере (*Цолмн*), способствовало деторождению. Полярная звезда (*Алти Һаси*) – у монгольских народов это неподвижный центр неба, верхняя точка космической оси, вокруг которой происходит круговращение небесного свода.

В фольклоре калмыков сохранились названия ряда звезд, которым не находят соответствия в перечне реальных небесных тел, поскольку все астрономические названия были связаны с народной фантазией и звездное пространство мифологизировалось. Основным источником изучения народной космологии являются литературные произведения кал-

¹ Инф. Бокова К. Б., 1917 г. р., полевой дневник, 1990 г.

² Омакаева Э. У. Культ созвездий и планет // Этнокультурная лексика монгольских народов. Улан-Удэ, 1989. С. 44–49.

¹ Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955. С. 55–78.

мышьких писателей, знавших фольклорные традиции, распространенные в более ранний период. Так, известный калмыцкий писатель Басанг Дорджиев в романе «Верный путь»¹ знание космологии вложил в уста главного героя Ольды, который делится своими знаниями в этой области с сыном. Указывая на ночное небо, Олда называет созвездия и рассказывает некоторые приметы, связанные с ними. Герой романа называет следующие звезды: *Уут одн* (звезда Кожаный Мешок), *Кирс одн* (звезда Крест), в сознании калмыков значившаяся как стрела Мазан Баатра – народного героя, образ которого получил отражение в легендах и преданиях. В этом диалоге упоминается название созвездия *Күклтэ тавн одн* (Пять звезд с косами), здесь, видимо, речь идет о созвездии Кассиопеи, расположенном в Млечном Пути, поскольку в названии заложен женский образ (*күкл* – косы, косички). С созвездием Кассиопеи связана легенда о магическом воздействии ее пяти звезд: если человек, попавший в плен врагам, обратит лицо к небу, зажмурив глаза, а затем, внезапно их открыв, увидит именно созвездие Кассиопеи, то веревки, которыми его связали, должны развязаться сами по себе.

Ритуал заучивания звезд описан в романе Константина Эрендженова «Береги огонь»². Герою романа – пастушонку – помогает изучать ночное небо старый чабан, он называет ему звезды, по которым нужно ориентироваться во время ночного выпаса: Долан Бурхн (Большая Медведица), Алтн насн (Полярная звезда), *Һурвн Марл* (Орион).

Созвездие Большой Медведицы носит название Семь Бурханов. С его происхождением связан образ тибетско-монгольской ми-

фологии Массанг, человек с бычьими рогами и с длинным коровьим хвостом. В поисках приключений Массанг отправляется в дорогу. Встречается с путниками, враждебными ему, и в результате обмана попадает в подземелье, где встречается со старухой, над которой с трудом одерживает победу. Выбирается он из тама-подземелья с помощью дерева. Во втором круге своего путешествия он встречает девушку и вместе с ней навещает Хормусту-тенгрия, тот просит Массанга сразиться с войском мифического существа Хумнуса, уязвимым местом которого является глаз. После битвы, для того чтобы убедиться, что Хумнус ранен, Массанг отправляется в его пещеру и по совету Хормусты-тенгрия вонзает в него поглубже стрелу, а в небо бросает семь хлебных зерен, которые превращаются в семь звезд. Сам Массанг поднимается ввысь. Девушка освобождает Массанга, она дотрагивается до рогов, коровьего хвоста, и они отпадают чудесным образом. После волшебного превращения счастливые Массанг и девушка стали мужем и женой, а на небе появилось созвездие Большая Медведица. По другой версии, Массанг также отправляется в путешествие, в пути он борется с женщиной величиной в пядь и спускается в подземный мир, где сражается с врагами. С помощью дерева, растущего в подземелье, он поднимается наверх, но поджидавшие его демоны разрывают его на семь частей, и эти семь частей превращаются в созвездие Долон Эбуген – Семь Старцев, или Долан Бурхн – Семь Божеств¹.

По представлениям калмыков, Семь Бурханов оберегали отары от волков и способствовали увеличению стада. У калмыков зафиксирован заговор, содержание которого состоит в том, что если повторять название созвездия, то избавишься от всех прегрешений².

¹ Калмыцкие сказки. Элиста, 1962. С. 82.

² Инф. Эрдни-Горяев М. Э.-Г., 1923 г. р. Полевой дневник автора, 1992 г.

¹ Доржун Б. Чик хаалһ. Элст, 1966. 78 х.

² Эрнэжэнэ К. Һалан хадһл. Элст, 1973. 16 х.

Долан одн,
Долан Бурхн,
Дола дэжч,
Давтад келхлэ,
Килнц уга.

Семь звезд,
Семь Бурханов,
Если повторить
Семь раз,
То исчезнут все грехи.

Одной из любимых у ойратов Монголии является песня «Долан Бурхн» (Большая Медведица), которая исполнялась на свадьбе, когда наступал рассвет и заканчивалось свадебное пиршество. Песня может состоять из десяти и более куплетов – это зависит от фантазии исполнителей. Исполнение этой песни на свадебном пиру имело магическое значение, поскольку созвездие Большой Медведицы было связано с культом «дзаячи» – дарителей счастливой судьбы.

Семь звезд на небосводе
Блещут над моей головой,
Дорогие мои братья,
Живите счастливо на свете!¹

Песня звучит как призывание счастья новобрачным (*кишиг дайлһн*).

Заговор грома и молнии. В калмыцких загадках сверкание молнии сравнивается с концом брошенного аркана, а гром изображен верблюдом, который с шумом раскрывает пасть.

Кастрированный верблюд зевнул,
Конец аркана блеснул.

Звукоподражание «кур-кур» в загадках передает звук грома. Удар грома и сверкание молнии в загадках передается как

¹ Арван хурвн хулгийн дун. Улаанбаатар, 1987. 123 х.

битва двух богатырей по имени Теля и Веля.¹ Гроза по представлениям калмыков – это голос самого неба. О сверкании молнии говорили «*Һал цэклжэнэ*» – высекает огонь, о раскатах грома – «*теңгр ду һарчана*», т. е. небо подает голос. Когда собирались тучи и начинала сверкать молния, калмыки окропляли кибитку молочной пищей – кумысом или чаем, выполнявшим в данном случае защитную функцию. Обходя кибитку по ходу солнца, женщины обрызгивали ее молоком. Обход кибитки и кропление ее обозначали просьбу у грозы земных благ – хорошего урожая, а также хорошего приплода у скота.

Чтобы молния не поразила человека и животных, калмыки ударяли о металлические предметы, видимо, постукивание по металлу предметами напоминало удары грома. Считалось, что таким грохотом они отгоняют грозу подальше от жилья, и помогает им заговор, который произносили, одновременно стуча по металлической утвари. Заговор, произносившийся при ударе грома, имел несколько вариантов. По наблюдениям С. Фарфоровского калмыки во время грозы кричат: «Чахн, Чахн!», бьют ржавыми железными предметами друг о друга.² Также, «услышав звуки грома и увидев сверкание молний, кричат: «Хологар, хологар!» (далее, далее!) – давая знать раздраженному тенгрию, что асуринов в их кибитках не имеется, чтобы они пронеслись далее».³

В фольклорной традиции калмыков сохранилось несколько вариантов заговора от грома и молнии.

¹ Котвич В. Л. Калмыцкие пословицы и загадки. СПб., 1905. С. 34.

² Фарфоровский С. Фольклор калмыков в связи с современной культурой и бытом. СПб., 1913. С. 14.

³ Смирнов П. Несколько слов о хурулах, богослужениях и праздниках, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии // АЕВ, 1879. № 5. С. 247.

<i>Жахн-жахн холаһур.</i>	Джахо-джахо, подальше от нас.
<i>Жахн-жахн холаһур, Мадна үүдин цааһур.</i>	Джахо-джахо, подальше от нас, Подальше от наших дверей.
<i>Матн-матн цаараһур, Мана герэс холаһур.</i>	Матн-матн, подальше от нас, Подальше от нашего дома.
<i>Бидн, меркт! Жахн-жахн холаһур, Жанжсин хурлын цааһур.</i>	Мы меркиты! Подальше от нас, Подальше от хурула Джанджи.
<i>Жахн-жахн холаһур, Хойр толһан өмнөһур.</i>	Подальше от нас, Подальше от двух курганов.

Согласно тексту заговоров, люди просили защиты не только для себя и своего дома, но и для культовых объектов и священных мест. Современные калмыки произносят заговор от грома и молнии в целях защиты от многих несчастий.

Выражение «джахо-джахо» «воспринимается исследователями как звукоподражание, в «Калмыцко-русском словаре» оно переводится как устаревшее выражение – «Избавь нас, господь, от несчастья».¹ Произнесением этого заговора калмыки защищали свой дом от удара молнии.

Место, куда ударила молния, становилось местом для совершения обряда освящения земли и поклонения, оно кропилось молоком. Объектом поклонения становилось дерево, пораженное молнией. Убитый молнией человек считался избранником бога, а его душа достигала неба.

Среди монгольских народов были племена, которые не боялись грома и молнии, они считали свое происхождение

¹ Бадмаева Г. Ю. Звуковые представления у калмыков // Монголоведение. Элиста, 2003. С. 85.

небесным и были убеждены, что находятся под покровительством неба. Согласно полевым исследованиям, это были роды меркитов, шоноров, хухыд, урянхов и табангутов. Люди этих родов выбегали при первых ударах грома из кибитки и кричали, воздевая руки к небесам и возвещая небо о своем происхождении. Во время грозы представители рода урянх, надев белые одежды, кричали, обращаясь к небу с заговором: «Мы исходим от Утай Тенгери и от рода урянх-зэмбе. Скакали вокруг горы на белых конях». Кяхтинские табангуты при звуках грома подымают руки вверх и кричат: «Намэ хара!» (Береги меня)¹.

Бурятские роды шонор (шон – волк) и хухыд (синий, небесный) также не боялись грозы. Шоноры имели связь с небом согласно следующей родовой легенде:

«У Холонго-хана была служанка, молодая девушка. Однажды она забеременела. Страшась ханского гнева, ушла в лес и там родила ребенка. Новорожденного она положила у волчьей норы. Там его подобрал проходящий мимо караван. От этого найденыша пошел род, который считает своим прародителем волка». А так как волк являлся собакой неба («тенгрин ноха»), то этим и объяснялась связь рода с небом. Шоноры, когда гремел гром, выбегали на улицу и обращались к небесам: «У меня волчья кость! Я являюсь внуком волка!»

Представители рода «хухыд» также говорили небу о своей связи с ним².

Г. Н. Потанин отмечает: «У меркитов существует обычай во время грозы одеваться в белое платье, садиться на белую лошадь, скакать и кричать: «Би меркит, би меркит!»

¹ Дугаров Б. С. О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 90–101.

² Зориктуев Б. Р. К истории рода хухыд // Там же. С. 134.

(Я меркит)¹. По представлениям меркитов, древнего монгольского рода, они обладали даром приостанавливать природную стихию – грозу. Меркиты известны еще по «Сокровенному сказанию монголов». Чингис-хан подчинил их себе в результате жестокой борьбы.

В племенных названиях калмыков также упоминаются меркиты. По архивным документам 1844 г. числилось 113 кибиток меркитов. По воспоминаниям писателя Басанга Дорджиева, меркиты, проживавшие в Тугтуне (ныне поселок в Кетченеровском р-не), были переселены из Эркетеневского улуса. До первой мировой войны тугтуновские и эркетеневские меркиты поддерживали родственные связи. Тугтуновские меркиты провожали назад домой своих родственников до середины пути.² У донских калмыков (бузава) меркиты разделены по цветовому признаку: «шар меркит» – «желтые» (светлые), «хар меркит» – «черные» меркиты.³

В поселке Тугтун Кетченеровского района записано заклинание, свидетельствующее о том, что тотемом меркитов был беркут (*бүргд*): «*Бидн бүргд*» – «Мы – беркуты», т. е. «мы из рода беркута».⁴ Во время грозы они выбегали из дома, надев белые одежды, воздевая руки к небу, кричали заклинание. По представлениям монгольских народов, беркут имел тесную связь с дождем, молния воспринималась как атрибут солнца и неба. Заклинание «*Бидн бүргд*» бытовало также в форме «*Бидн меркт*» (Мы меркиты).

¹ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883. С. 158.

² Эрднеев У. Э. Из калмыцкой этнонимии // Церенов В. Эркетени. Земля и люди. Элиста, 1997. С. 63–65.

³ Номинханов Ц.-Д. Об этническом составе донских калмыков // Ученые записки КНИИЯЛИ. Вып. 7. Сер. филол. Элиста, 1969. С. 62.

⁴ Записано от Муниевой Д. Х. Полевой дневник, 1987 г.

У донских калмыков записан заговор, произносившийся при ударах грома и обращенный к высшим небесным силам:

Жахо, Жахо!

Бидн – шар меркт!

Нойн мини Мазн баатр!

Джахо! Джахо!

Мы – желтые меркиты!

Наш нойон – Мазан-баатр.

По представлениям калмыков, происхождение грома связано с образом дракона – «лу». Это существо, напоминающее верблюда с большими добрыми глазами и длинной шеей. Во время грозы он носится по небу и держит жезл-мирд. Эрлик Номин-хан, повелитель потустороннего мира, решает покорить Мазан-баатра, убить его. Он посылает шулмусов в хотон Мазан-баатра. Но Мазан-баатр, обладавший даром предвидения, готовится к встрече с шулмусами и хитростью уничтожает их. И второй поход шулмусов заканчивается безрезультатно. Тогда Эрлик Номин-хан обратился к небесному дракону-лу с просьбой сразить непобедимого Мазан-баатра. В третьей схватке Мазан-баатру помог советом его конь. Его совет был таков: Мазан-баатр должен был, собрав все силы, вступить первым в бой – только тогда возможна победа. Кроме коня, Мазан-баатру помогают природные стихии. Лу летел на богатыря в виде черного шара, чтобы сжечь его вместе с конем. Но Мазан-баатр уклонился от столкновения с ним, и лу упал на гору, потеряв талисман. Богатырь пленил его. Чтобы лу не забыл слова клятвы верности, Мазан-баатр вырезал на спине дракона три полоски кожи, произнес при этом слова клятвы. Мазан-баатр отпустил лу, отдав ему волшебный жезл-мирд. И с тех пор лу стал покровителем племени меркитов, поэтому меркиты не боятся огня, молнии.

¹ Васькин С. Необыкновенные приключения Мазан Батора // Изв. Калмыкии. 1997. 18 июня. № 123.

Легенда о покровительстве дракона-лу племени меркитов, приведенная выше, переплетена с более поздним сюжетом о народном герое Мазан-баатре. По легенде лу-дракон спасает свою жизнь тем, что обещает Мазан-баатру покровительствовать меркитам. В заклинании, обращенном к небу, «желтые» меркиты упоминают имя Мазан-баатра.

Заговор, произносившийся при затмении солнца. Калмыки совершали ряд обрядовых действий при затмении луны. Затмение луны называется *нар сар хаана* – солнце закрыло луну. Затмение солнца и луны отражено в мифологических рассказах калмыков и связано с образами мифического существа по имени Араха (или Араху) и буддийского божества Очирвани.

«Когда люди стали умирать, собрались боги, стали думать, как предотвратить смерть. Придумали они аршан – волшебный нектар бессмертия. Все боги ушли, а Очирвани остался сторожить этот волшебный напиток. Когда он удалился куда-то, прибежал Араха и быстро выпил нектар бессмертия аршан. А вместо него оставил в сосуде свою мочу. Но Очирвани заметил Араху и быстро помчался за ним в погоню. Гнался за ним долго-предолго. И когда Очирвани понял, что ему не догнать Араху, бросил вслед ему меч. И меч рассек Араху пополам. Нижняя часть его ушла под землю и превратилась в змей, в тараканов и других насекомых, которые сразу же расползлись по всей земле. А верхняя часть долетела до луны и закрыла ее. Араха вскоре умер. Но перед смертью сказал, что солнце он будет глотать раз в три года, луну же будет глотать три раза в год. Теперь, когда бывает лунное или солнечное затмение, говорят, что Араха глотает солнце и луну».

Миф об Арахе показывает, как калмыки объясняли природу солнечного и лунного затмения.

Калмыцкому ученому Ц.-Д. Номинханову довелось наблюдать затмение луны в Северо-Западной Монголии. Об этом явлении он оставил рассказ с описанием обрядов, производимых при наступлении затмения. Лунное затмение у дербе-тов Монголии называется «сар кирлэн» – луна загрязнилась

(имеются в виду пятна на луне). При затмении луны также кричат: «Луна заблудилась!»¹ Люди эмоционально относились к этому явлению, жалели луну и произносили заклинание: «*Көөрк, көөрк*» («Жалко, жалко» или «Бедная, бедная»). Обряды, совершаемые у калмыков, описаны С. Васькиным: «По всей деревне стоял такой шум, гвалт! Били в тазы, кастрюли, во что попало, лишь бы напугать и утешить чудовище Араху».² Действия людей, создание шума способствовали, по их мнению, тому, что мифическое существо Араха быстрее отпустит луну. Г. Н. Потанин также описывает миф о затмении луны: «В это время торгоуты производят кутерьму, стреляют из ружей. Люди начинают из ружей палить и кричать: «Отпусти луну»».³

Мифы о затмении луны и солнца отразили обрядность, совершаемую людьми при этом необычном атмосферном явлении, и заклинательные формулы, говорившиеся при этом.

Заговоры стрелы. В калмыцком фольклоре бытуют заговоры, посвященные теме стрелы, которая имеет такие определения, как богатырская стрела, стрела для лечения – лун сумн (стрела дракона), стрела охотника.

Как отмечает Ю. С. Худяков, «стрела – метательный снаряд, предназначенный для поражения цели на расстоянии с помощью выстрела из лука. Данному снаряду свойственны две основные функции – аэродинамическая, благодаря которой он за короткий отрезок времени преодолевает значительное расстояние по воздуху, сохраняя устойчивость в полете,

¹ Архив КИГИ РАН, ф. Номинханова Ц.-Д.

² Васькин С. Лунное затмение глазами наших предков // Хальмг унн. 1991. Моһа сарин 12.

³ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1884. С. 234.

и проникающая, за счет которой обеспечивается эффект поражения намеченной цели».¹ Заговор стрелы – один из мотивов калмыцкого героического эпоса, богатырских и волшебных сказок, как и в фольклоре народов Сибири². Тема стрелы непосредственно связана с образом «меткого стрелка», получившего отражение в фольклорной традиции калмыков.³ Обмен стрелами – также обязательный атрибут обряда по братимства в монголо-ойратском героическом эпосе⁴. В калмыцкой сказке почерневшая стрела – символ будущего несчастья.⁵ Мазан-баатр – герой калмыцких легенд – обладает стрелой, наконечник которой смазан ядом, при полете она издает звук, подобный песне.⁶ Мотив волшебного стрелка из лука нашел отражение в антропонимике калмыцкой народной сказки.⁷

К древним образам «Джангара» следует отнести образ богатыря Хавтын Энге Бия, стрелка из лука, описание его родословной отсутствует. Этот образ раскрыт в песне «О том, как Джангар стал впервые править государством», записанной в 1940 г. от джангарчи М. Басангова.

¹ Худяков Ю. С. О символике стрел древних и средневековых кочевников Центральной Азии // ЭО. 2004. № 1. С. 102–111.

² Гацак В. М., Деревянко А. П., Соктоев А. Б. Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока: истоки и традиции // Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990. С. 30.

³ Корсункиев Ц. К. Сюжет о метком стрелке // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной научной конференции). Элиста, 17–19 мая 1978 года. М., 1980. С. 277–285.

⁴ Монголо-ойратский героический эпос. С. 85.

⁵ Калмыцкие народные сказки. Элиста, 1995. С. 162.

⁶ Там же. С. 144.

⁷ Борджанова Т. Г. Антропонимия калмыцких народных сказок // Ономастика Калмыкии. Элиста, 1983. С. 96–100.

Содержание песни таково: по заданию Джангар-хана Хавтын Энге Бий сумел из своего богатырского лука срезать язычок у жаворонка, сидевшего на ветке одного из трех сандаловых деревьев, которые росли у самого горизонта, где небо сходится с землей. Благодаря волшебной резвости своего вороного коня, он привозит еще теплый, живой, трепещущий язык птички жаворонка – *бул-жумар*. Джангар-хан в честь этого подвига произносит йорел-благопожелание: «Руки и глаза твои, совершившие это, бесценны, до чего же резв твой конь, коль живым доставил язык птицы!»

Почему Хавтын Энге Бий охотился именно за птицей жаворонком можно понять, проведя параллели с бурятской Гесериадой. Образ жаворонка получил отражение в унгинском прологе Гесериады сказителя П. Петрова. Богатырь Бухэ Билигтэ доставляет эту птицу на кончике стрелы к Манзан Гурмэ. Целительными свойствами обладают золотые и серебряные письма, запечатленные на спине жаворонка. Наран Гохон быстро выздоравливает и приобретает свой солнечный облик.¹

В эпическом действии богатырь непременно обращается к заговору. Богатыри заговаривали стрелу, чтобы она точно попадала в цель. В эпосе даны красочные описания лука и стрелы. Бум Эрдени – ойратский богатырь – заговаривает стрелу следующим образом: «Прошептал тогда Бум Эрдени: «Пусть попадет она в белый хрящ груди Кийтен Кеке Зеве, пусть попадет она в жилу его пестрого сердца², в главную кость, в жилистое сердце!» – и спустил стрелу». Стрела, пущенная богатырем с помощью произнесенного проклятия, точно попадает в намеченную цель. В сарт-калмыцкой вер-

¹ Дугаров Б. С. Бурятская Гесериада: небесный пролог и мир эпических божеств. Улан-Удэ, 2005. С. 157.

² Красная жила – *улан хол* (спинная артерия, *перен.* жизнь), воспринималась как вместилище души.

сии «Джангара» текст заклинания звучит в устах богатыря четырехлетнего Аюла.¹

Герои эпоса и сказок участвуют в состязаниях в стрельбе из лука. Стрела по условиям богатырского соперничества должна попасть в ковыль-траву, пробить облако и вернуться назад. В данном мотиве речь идет о поражающей силе стрелы и протяженности полета. Стрела – символ связи между мирами, как и сандаловое дерево, на котором сидит жаворонок – объект для стрельбы из лука.

Таким образом, заговор стрелы получил отражение в героическом эпосе и в сказках. Стрела связана с огненной стихией. Длительность полета стрелы определяется числом объектов, которые она должна поразить. Заговор стрелы на силу и дальность полета произносится шепотом, что относит данный ритуал к тайным обрядам. Заговор отличается краткостью.

Заговоры в фольклорной традиции калмыков – самобытное явление в народной культуре. Они имеют древнюю историю, связаны с магическими представлениями калмыков, сходны с образцами, бытующими у других монголоязычных народов.

Заговоры продолжают бытовать и используются в практике народных целителей. Заговорная традиция восстановлена в результате полевых экспедиций в районы Калмыкии, образцы собраны у информантов – людей старшего поколения.

Исследование заговоров позволило сделать их описание (см. Каталог).

¹ Сарт-калмыцкая версия «Джангара». Исполнитель Б. Сарпекоев. Запись А. В. Бурдукова. Архив КИГИ РАН, фонд Т. А. и А. В. Бурдуковых, ед. хр. 75.

Приметы

Приметы – один из древнейших компонентов жизнедеятельности людей – связаны с обычаями, нравами, верованиями и обрядами. Их сущность и доминантная функция состояли в определении ближайшего будущего рода, отдельных его членов и влиянии на предполагаемые события, одушевленные и неодушевленные предметы, окружающий мир, природу. Магическая направленность предсказаний, примет и запретов преследовала достижение желаемых результатов и имела целью избегание неудач, несчастий. Корни же символики предсказаний, примет и запретов, как уже было замечено, уходят в хозяйственную деятельность человеческих коллективов, их общественную жизнь и бытие, отношение к окружающему миру. Психологически это выливалось в приписывание всему, что окружает человека, магической силы и в сохранение в народном мировоззрении суеверных представлений о духовных реликтах древних эпох.

Предмет предсказаний калмыков был строго прагматичен и касался здоровья людей, климатических изменений, ведения хозяйства, охоты – всего того, что способствовало жизнеобеспечению общества. При этом предсказателями становились опытные и наблюдательные люди – скотоводы, земледельцы, охотники. Целенаправленное длительное наблюдение за космосом, природой, животными, растениями, окружающим миром и умение перенимать знания старшего и предшествующих поколений приводило к осмыслению окружающей действительности. Расшифровывая смысл происходящих событий, люди пытались возвести последовательно повторяющиеся явления или нередко случайные – в закономерные, старались как бы предугадывать их последствия и воздействовать на них. Поэтому приметы делили на различные категории, относя их к общественным отношениям и се-

мейному быту, производственной и хозяйственной деятельности, календарным циклам и просто суевериям. Относясь к ним как к предсказательным сигналам и веря в то, что они могут сориентировать на удачу или на какие-либо ошибочные действия, считали, что приметы бывают счастливые и несчастливые. Отсюда возникал и суеверный страх необходимости веры в эти предсказания.

Примета – достаточно древнее и одновременно активно бытующее в современном речевом общении вербальное образование. Глубокий мифологический подтекст множества современных приметных речений, устойчивые ассоциативные механизмы «логических сцеплений» предметов и явлений, отраженные в современных приметах, – все эти качества характеризуют ее (примету) как «живой», естественный показатель «повседневности фольклорного мышления»¹. Примета растворена в повседневности, в спонтанной устной речевой коммуникации. В этих условиях вызывает особый интерес вопрос о возможностях ее текстовой, а следовательно, содержательной и формальной идентификации.

По нашим данным, попытки изучения примет как явления народной культуры все же предпринимались. Е. Г. Павлова в статье «Опыт классификации народных примет» дает определение и выводит первые классификационные разряды примет: «Приметой мы называем паремию с доминантной прогностической функцией, – пишет она. – Своим функциональным признаком – прогнозом – она отличается от всех других непрогностичных народных паремий».²

¹ Богданов К. А. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности: Автореф. докт. дис. М., 2002.

² Павлова Е. Г. Опыт классификации народных примет // Паремнологические исследования. М., 1984. С. 294–299.

О. Б. Христофорова определяет примету «как истолкование некой ситуации (реальной или увиденной во сне), которое используется носителями традиции для построения своего поведения».¹

А. А. Бурькин исследовал приметы эвенов, записанные им и другими исследователями в этом регионе, в работе дана подробная классификация примет.² Т. Г. Борджановой исследован жанр примет в калмыцком фольклоре.³ Приметы записаны автором в полевых условиях. В монгольской фольклористике впервые данный жанр стал известен из трудов А. П. Беннигсена.⁴ А. Л. Крыловым были записаны образцы примет у донских калмыков.⁵ В данной работе дана классификация примет и запретов: 1) Приметы и запреты, связанные со временем суток. 2) Приметы, связанные с животными и их органами. 3) Приметы, связанные с кочевым хозяйством калмыков. 4) Приметы, связанные со сновидениями. 5) Приметы, связанные с огнем. 6) Приметы, связанные с одеждой человека. 7) Приметы, связанные с миром мертвых. 8) Приметы, связанные с поведением животных. 9) Приметы, связанные с погодой. 10) Приметы, связанные с отправкой чело-

¹ Христофорова О. Б. К вопросу о структуре приметы // Internet: htm 2003. Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семантика.

² Бурькин А. А. Малые жанры фольклора. СПб., 2000.

³ Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. С. 5–12.

⁴ Некоторые приметы и поверья народов халха // Легенды и сказки Центральной Азии / Под ред. А. П. Беннигсена. СПб., 1912. С. 153–154.

⁵ Крылов А. Л. Умственное и нравственное развитие донских калмыков и особенности их быта: этнографический очерк. Новочеркасск, 1873. 58 с.

века в путь. 11) Запреты, связанные с семейной обрядностью калмыков. 12) Имущественные запреты. 13) Запреты, связанные с едой. 14) Запреты и приметы, связанные с предметами домашнего обихода. 15) Поведенческие приметы и запреты. 16) Приметы, связанные с понятием счастья *кишг*. 17) Приметы, связанные с острыми предметами.

Приметы были неотъемлемой частью обрядов и обрядовых действий.

В калмыцкой фольклористике жанр приметы терминологически обозначен, широко применяется народная терминология. Примета может быть обозначена словом *йор*, приметы бывают хорошие и плохие, соответственно: *му йор* и *сэн йор*. Кроме того, примета может быть обозначена словом *цеерлһн* – «запрет», т. е. запрет совершать какие-либо действия. Впервые это понятие открыл Д. К. Зеленин у бурят: «На той же боязни дурного глаза основан бурятский запрет выносить ребенка в течение первого года его жизни из юрты на свет и воздух, запрет показывать чужим людям, для этого запрета у бурят отмечен и особый термин «сер»¹.

Приметы охватывают все обряды, совершаемые калмыками от рождения до смерти, есть ряд примет, касающийся природных явлений.

Знание примет входило в обучение детей нормам этикета: ребенку нельзя было сидеть, соединив пятки ног, ходить на пятках, обхватывать руками ноги – это были плохие приметы (*му йор*), которые по представлениям суеверных людей могут принести вред ребенку и его семье. Если ребенок совершал плохие поступки и действия, то для характеристики их существовало выражение «*му йорта*» (с плохими приме-

тами). Словосочетание *цер бэрх* означает, что человек следует этим запретам, чтобы оградить свою семью от несчастья, иногда это касалось здоровья человека. Человек обращался за помощью к духовному лицу, и он накладывал табу на какую-либо пищу, одежду, утварь, которые были в пользовании до сей поры. Обычно духовным лицом назывались те предметы, которые, по его мнению, вредили, мешали человеку. Таким образом устранялись некоторые несчастья, постигшие данную семью или человека. При нарушении запретов «*му йор*» – «грех» и «*цер бэрх*» – «держаться в чистоте» могли произойти несчастья.

Источниками изучения калмыцких примет являются произведения устного народного творчества калмыков – эпос «Джангар», пословицы и поговорки, детский фольклор, этнографическая литература, произведения современных калмыцких писателей, ряд материалов, опубликованных на страницах газеты «Хальмг үнн», авторов Д. Нандышева, Б. Амбековой, И. Мутяева, Л. Хохловой, а также собственные полевые записи.

Древние верования, приметы, которых придерживались калмыки, отражены в книге У. Душана «Хальмг улсын йорлһн, цеерлһн, сежлһн болн му бэрц». Глава из книги этнографических сюжетов К. Эрендженова «Цецн булг» также посвящена приметам, которые бытуют и ныне в повседневной жизни калмыков.¹ Современный калмыцкий поэт Эрдни Эльдышев изложил приметы в форме двустий и трехстий.² Всего поэтом опубликовано пятьдесят шесть образцов примет – это своеобразный этический кодекс калмыков.³ Эльдышеву удалось в приметах-двустиях отразить мно-

¹ Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережиток первобытного коммунизма. Л., 1934. С. 28.

¹ Эрнжэнэ К. Цецн булг. Элст, 1972.

² Эльдишэ Э. Долан тоһрун. Элст, 1997. 84–86 х.

гие этнографические детали из жизни калмыков: «*цэһэр аман зээлдмн биш*» – нельзя ополаскивать рот чаем, ибо чай относится к *цаһан идэн* – к молочным продуктам, с которыми у калмыков было связано множество магических представлений, так как они считались «почетной пищей» (*дееж*). «*Худгт нульмдн биш*» – нельзя было осквернять воду, ибо у воды есть хозяин *лусын хан*, худуки (колодцы) были также местом освящения земли и воды в месяц «урюс».

У калмыков как представителей кочевых народов взаимодействие с миром живой природы осуществлялось с помощью сложной системы предписаний, начало формирования которых относится к глубокой древности. Приметы со временем эволюционировали в свод неписанных правил, нарушение которых осуждалось в обществе. В трудах путешественников, этнографов, относящихся к 18–20 векам и описывавших быт калмыков, нашли отражение тексты примет.¹ У современных калмыков также сохранилась вера в приметы и суеверия, о чем говорят материалы полевых исследований.²

Приметы, которые у калмыков делились на хорошие и плохие, особенно ярко функционировали в так называемых обрядах перехода³: родильных, свадебных, похоронно-поминальных; особую роль играли приметы в этикете калмыков. В паремиологии принято определять примету как клишированное изречение с доминантной прогностической функцией, суть которой – в предсказании будущего. Прогностическая функция примет характерна для семейной обрядности. В качестве иллюстрации можно привести неписанные правила,

касавшиеся будущей матери: беременной женщине нельзя перешагивать через веревку – у ребенка затянется пуповина; беременной женщине нельзя есть зайчатину – у ребенка будет заячья губа.

Знатоками примет были обычно пожилые люди, они же этим приметам обучали младшее поколение в своей семье.

Отдельные малые жанры фольклора калмыков пользовались различной степенью внимания со стороны специалистов: если калмыцкие загадки, пословицы, представляли и представляют интерес для обучения детей родному языку и приобщения к традиционной культуре, то такие жанры, как запреты-обереги и приметы, бытующие у калмыков до настоящего времени, были почти неизвестны и оказались объектом целенаправленного собирания и изучения лишь относительно недавно. Степень сохранности образцов афористических жанров фольклора вызывает тревогу: записывать тексты этих типов намного сложнее. Почти каждый образец примет становится удачей собирателя. Запреты-обереги, приметы записаны от большого числа исполнителей и весьма часто – случайно.

Приметы, которые у калмыков бытуют с глубинной древности, служат своеобразным источником для изучения эволюции народного мировоззрения. Приметы оформлены в виде словесных формул и в этом плане ближе к пословицам, ибо они возникли на основе жизненных наблюдений.

Существующие приметы свидетельствуют о том, что они, как мы уже отмечали, являлись своеобразными нормами этикета, были тематически разнообразны и охватывали все стороны быта кочевников. Кроме того, ни у кого не вызывало сомнения, что приметы и их магическое содержание способствовали сохранению жизни и традиционного быта калмыков, имели оберегающий характер. Знание примет характерно и для современных калмыков, они охотно их называют,

¹ Житецкий И. Указ. раб.; Небольсин П. Указ. раб., Крылов А. Указ. раб.

² Борджанова Т. Магическая поэзия калмыков. С. 3–10.

³ Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 1994.

кроме того, этим приметам они стараются следовать в жизненных ситуациях. Как сказки и пословицы, приметы передавались традиционно из поколения в поколение.

Существовал комплекс примет, которые должен был иметь в виду человек, отправляющийся в путь. Соблюдался ряд запретов для того, чтобы дорога была благополучной. Плохой приметой для путника была лежащая поперек дороги лисица, не к добру было, если кто-то навстречу путнику насыпал золу или выливал воду. Оставшиеся дома также должны своими действиями обеспечить счастливую дорогу: нельзя было подметать в доме, стирать одежду, громко разговаривать. Отправившемуся в путь человеку следовало говорить благопожелания.

В пути сам человек должен был также соблюдать ряд табу, например, нельзя было подбирать предметы, лежащие поперек дороги. Калмыки никогда не брали предметы на месте привязи молодняка (*зел*), расположенной недалеко от жилья, если дети собирали кизяк в этой местности, то его нельзя было делить между собой, в противном случае оборвется веревка *зел*. Это действие соответствовало по своим последствиям проклятию «*Зел тасртха!*» «Пусть оборвется привязь!»), что в конечном счете обозначало: «Пусть погибнет весь молодняк».¹ Также бытует мнение, что кизяк, найденный в месте, где есть привязь, сделанная из волосяной веревки, обладает магической силой: у подобравшего этот кизяк исчезают все грехи.

Жизнь кочевника, которая была всегда суровой, зачастую находилась во власти природных явлений. Насколько благополучной и обеспеченной она будет, зависело во многом от

¹ Душан У. Хальмг улсын йорлһн, цеерлһн, сежлһн болн му бэрц. М., 1931. 25 х.

окружающей среды. Поэтому природная среда охранялась целой системой примет: запрещалось рубить одинокое дерево, копать землю в определенные дни, бить землю кнутом; детям запрещалось ходить на пятках, ибо земля взрыхлится, земле будет больно; нельзя убивать лебедей, иначе в течение трех дней умрет кто-нибудь из близких; нельзя убивать лягушку – пойдет сильный ливень.¹

Эти оберегающие функции примет формировались у кочевников как образ жизни, образ действий с раннего детства, и им они следовали всю жизнь. Приметы в этом случае оберегали хозяйственную деятельность номадов и устанавливали нормы поведения человека в природной среде, где он обитал.

В древности человек сильно зависел от окружающей его природы и был беззащитен против ее сил, в страхе он невольно преклонялся перед ее явлениями. Небо было особо почитаемо предками калмыков. Калмыки чтили также огонь как источник жизни, в его честь совершали обряды «*һал тэклһн*» – освящение огня с принесением жертв, чтобы умиловить духов огня. Ежегодно в определенное время совершали обряд «*һазр-ус тэклһн*» – освящение земли и воды, – издревле способствовавший приспособлению к природной среде. Так постепенно возникал диалог человека с природой.

Умиловливая природу с ее непредсказуемостью с помощью заговоров, макро- и микрообрядов, человек развивался сам, развивал заложенные в нем природой чувства, выливавшиеся в слова, в осмысленное отношение к миру, в конечном счете рождались рассказы, сказки, эпические произведения, а также разные поверья, приметы.

С самого детства воспитывалась у степняков любовь к

¹ Душан У. Указ. соч. С. 32.

миру, который окружал их. Путем изучения этнологических легенд, преданий о своем роде человек должен был постигать сведения об истории и кочевках своего рода, с детства он должен знакомиться с хозяйственной деятельностью – пасти скот, собирать аргал, знать повадки животных, знать названия окружающей местности и основных созвездий. С детства кочевник должен был знать родословную до седьмого колена, а также участвовать во всех праздниках своего рода, в календарных и домашних обрядах.

Одним из первых описал приметы и запреты калмыков А. Л. Крылов, приведя тексты пословиц и примет на русском языке. Приметы, переведенные и записанные А. Л. Крыловым¹, разделены следующим образом:

Приметы, связанные с погодой:

- 1) Если тучи походят на животных, то из них бывает дождь.
- 2) Весною, если гром гремит на полуденной стороне, то урожай будет.

Приметы, связанные с поведением животных:

- 1) Если бугай перекинется на один бок, а потом на другой, то народ переселится с того места на другое.
- 2) Если скотина осенью пожует траву и выбросит, то зима будет трудная.
- 3) Если скотина летом пасется по ветру, то зима будет трудная, если против ветра – то легкая.
- 4) Если весною взять корень ковыля-травы и выжать его сверху книзу, и если корень будет полный, то урожай будет хороший, если же корень будет пустой, то и урожай будет плохой.

5) Если будешь покупать скотину, и если молоко будет густое, то покупать можно; если же – жидкое, то покупать не нужно.

6) Если собака воеет – это плохое предзнаменование.

Приметы, связанные с природными явлениями:

1) В вихре носится леший, который может принести несчастье ночью.

2) Кометы суть предвестники несчастий для того края, над которым явились, – например, болезни, неурожай, войны.

3) Падающие звезды после полуночи в большой массе и в одно время – суть предвестники несчастья.

Приметы, связанные со сновидениями:

1) Если больной видит во сне, что попал в хорошие хоромы, то будет жить.

2) Если во сне влезть на большую гору, то будешь ханом.

3) Если приснится, что поедешь на хорошей лошади, то доедешь благополучно.

Приметы, связанные с людьми:

1) Если навстречу попадетсся гелюнг, то нужно воротиться назад.

2) Если идет порожняя баба или с порожним ведром, то она не должна переходить дорогу мужчине. Если же она беременная, то может переходить дорогу мужчине.

Приметы, связанные с миром мертвых:

1) Нельзя детям играть в похороны, такая игра влечет смерть.

2) Нельзя скрещивать руки на груди – это поза скорбящего на могиле.

3) Нельзя подпирать подбородок руками – это также поза скорбящего.

4) Могильную яму нельзя рыть большой, умерший возьмет кого-нибудь с собой.

5) Около покойника нельзя сильно кричать, шуметь.

¹ Крылов А. Л. Указ. соч. С. 10–11.

Знатока калмыцкой обрядности Б. Амбекова разделяют народные изречения, регламентирующие поведение, на следующие виды: *авъяс* (обычай), *цеер* (поддержание ритуальной чистоты), *килнц* (грех, грешно), *йор* (признак, примета), *орчл-нгин йор* (примета погоды), *сэн йор* (хорошая примета), *му йор* (плохая примета). Под словом *авъяс* подразумеваются ритуалы, соблюдаемые калмыками в быту, при обрядах лечения, при семейных обрядах, животноводческих и промысловых обрядах. Ритуал, исполненный полностью, как бы наполняет обряд и придает ему магическую значимость.

Д. К. Зеленин впервые ввел термин «имущественные запреты»¹ – когда накладывается вето на вынос отдельных вещей из жилья. С утратой некоторых предметов исчезало из дома семейное благополучие, то, что калмыки называли обобщенно «счастье» (*кишг*). К примеру, вечером из дома нельзя было выносить молоко. Нельзя было выносить на улицу в сумерках младенца, а если этот запрет нарушался, то нос ребенка надо было смазать маслом. Вечер, сумерки у калмыков обозначались словом *бүрүл*. В это время суток запрещалось начинать новые дела, отдавать вещи посторонним. В традиционной картине мира у калмыков заметное место занимают представления о духах, настроенных исключительно враждебно по отношению к людям. Злые духи принимали разные обличья, одним из них был образ черной собаки. И именно в сумерки, в это время между окончанием светового дня и наступлением ночи, «черная собака открывала рот».² Злые духи могли отрицательно подействовать на человека. У

хакасов злые духи, называемые «айна», также принимали образ черной собаки.¹

Имущественные запреты соблюдались, если в семье был больной человек, а также в дни траура, продолжавшегося 49 дней. В этот период все вещи, все предметы в доме были «грязными» – *бузр*. Нельзя было их дарить, менять, отдавать. Вещи должны были выносить с левой стороны юрты. Особенно осторожно вели себя калмыки во время кочевки «хозяина года» (*жилин эзн*), которая продолжалась три дня после празднования Зул: нельзя было из дома выносить мусор, золу, начинать кочевку, выезжать из дома. При точном соблюдении табу обеспечивалась удача на весь год. Если из дому выносили жидкие продукты, то их небольшую часть нужно было отлить назад, чтобы не разрывался круг счастья (*кишг*). С целью охраны своего счастья, калмыки не возвращали никогда пустую посуду, в нее всегда нужно положить какое-либо угощение. Если кому-либо давали молоко, то часть молока сливали назад: в этом случае тоже боялись потерять счастье. Подобная мотивировка у ритуала срезания ногтей невесты, носящего название «*кишг авх*» – «забрать счастье», и запрете разбрасывать ногти, о которых мы упоминали выше. По представлениям калмыков, человеческое счастье, благополучие, это касалось и животных, связано было с волосами. В том случае, когда на сторону продавали животных, то шерсть, состриженную между двух рогов, с хвоста, нужно сжечь, предварительно смазав маслом, в домашнем очаге. Этот обряд носил название «*малын кишг авх*» – «взять счастье скота»².

¹ Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 34.

² Инф. Борджанова Б. Х. Запись автора, 2006 г.; инф. Боктаев Ш. В., 1928 г. р., хошеут.

¹ Бурнаков В. А. Традиционные представления хакасов о злых духах айна // Internet. Сайт TURKOLOG. Тюркологические публикации.

² Инф. Нандышев Дорджи, 1959 г. р., род кетченер, проживает в пос. Кетченеры, РК.

В калмыцких приметах происходило также моделирование судьбы человека. Не соблюдая обычаи, можно было накликать напасти на свое дальнейшее существование. Соблюдение обычаев особенно касалось детей. Дальнейшая счастливая или несчастливая жизнь моделировалась через имя, данное ребенку, или через приметы – *темдг*. Имена калмыков делились на «легкие» и «тяжелые». Если ребенок долго болел, его родителям говорили, что у него тяжелое имя. К тяжелым относились имена полководцев, правителей, в том числе – Чингис-хана, имена покойных родственников. Имя Чингис заменялось на Тенгис (море) или другое, не созвучное первоначальному. В этом случае говорили, что для ребенка это имя – тяжелая ноша. (Полевые записи автора.)

Ребенку строго запрещалось играть в нищего: считалось, что в этом случае его ждет именно такая судьба. По той же причине не разрешали смеяться над физическими недостатками человека, нарочно хромать, притворяться незрячим, не позволяли ходить на пятках, потому что таким образом ходят двойники человека и т. д. Особенно строгим у калмыков был запрет на игры детей в войну. Герой романа К. Эрендженова произносит следующие слова, порицая детей, которые играли в войну: «С этого возраста ты будешь играть с ружьем? Ты хочешь, чтобы была война? Пусть никогда не будет войны!»¹ Игра в войну может привлечь, призвать настоящую войну. Таким отрицательным поведением можно навлечь на себя злую участь.

Запреты, табу, как пласт традиционной культуры, передаются из поколения в поколение устным путем, от старших к младшим. Некоторые запреты и их толкование постепенно были утрачены. Следование им для тех, у кого существует вера в свод неписаных правил, происходит традиционно, ме-

ханически. Такие запреты как правило этикетного характера. В целом система табу, запретов вырабатывалась в течение длительного времени, имела связь с кругом насущных проблем, относившихся к быту кочевников-скотоводов.

Приметы погоды. Данные приметы, определяемые словом *темдг*, относятся к народным знаниям о внешнем мире.

*Кемр мөчн оди теңгерт харсн болхла,
Киитн арт орн гиҗәх темдг.*

Если появляется на небе созвездие Плеяды,
Скоро начнется холод.

*Увлин цагт одд теңгерт герлтхлә,
Киитн гиҗәхн мөн.*

Если зимой на небе ярко светят звезды,
Значит, наступят холода.

*Кемр утан дораһур буухлә,
Дулан болн гиҗәх темдг.*

Если дым стелется низко над землей,
Значит, будет теплая погода.

*Увл ямаран болхинь медхәр сөдхлә,
Һахан делу хәләхмн гиҗәнә.*

Чтобы узнать, какая будет зима,
Нужно смотреть свиную селезенку.

*Кемр һаха амидан өвс зүүһэд гүүхлә,
Салькн көдлнә гиҗәх темдг.*

Если свинья бежит и держит во рту траву,
Это примета того, что будет ветер.

*Кемр нарн сууҗс йовх кемд теңгәр үүлтә болхла маңһдуртнь
хур орад, теңгрин бәәдл хуврхмн.* – Если небо покрыто облаками, когда солнце садится, – назавтра пойдет дождь.

¹ *Эрнжәнә К. Анһучин көвүн.* Элст, 1974. 9 х.

Бас тер мет нарун улаһад суусн цагт маһдуртнь салькта, киитн өдр болх медж болхмн. – Если закат солнца окрашен в багровые цвета, значит завтра будет ветренный день.

Кемр нарн сууж йовсн цагт теңгр цеңкр, үүлн уга болхла нарта, сээхн, чилгр өдр болхмн. – Если при заходе солнца небо прозрачно и безоблачно, то будут стоять хорошие дни.

Кемр нарн нарч йовсн цагт теңгр улавр өңгтэ болхла түүнэс авн хур ордг, үүлдн болхла киитн салькн болдг. – Если при восходе солнца небо становится красноватым, значит пойдет дождь, а зимой – будет ветренный день.¹

Приметы, связанные с внешностью человека. Родимые пятна, которые не может видеть сам человек, по мнению калмыков, являются предвестниками счастливой жизни. В героическом эпосе калмыков сын Джангара рождается с родинкой на правой лопатке. Самого Джангара также узнают по его родинке. С родинками у калмыков связан ряд примет: если человек родился с родинкой над губой – жизнь у него будет сытная, под глазами – на его долю выпадет немало страданий, на ладонях рук – его ожидает прибыль в делах, на подошвах ног – это быstroногий человек. (Полевые записи автора.)

Запреты, связанные с одеждой человека. Запреты имели магический характер и прежде всего распространялись на те предметы одежды, в которых заключалась жизненная сила человека. У калмыков особо почитался головной убор. Шапку нельзя было бросать где попало, если шапка лежала дном кверху – это насылало несчастье на человека, а если вдруг наденешь на голову две шапки – быть повторной женитьбе.

По воззрениям калмыков, человеку с рождения предназначено определенное количество одежды (*тоота хувцн*). У

¹ Последние 4 приметы сообщил инф. Боктаев Ш. В. Полевая запись автора, 2000 г.

скотоводов иметь большое количество одежды считалось грешным. Когда человек умирал внезапно, говорили: «*хувцна то чилж оч*» – «закончилось количество одежды». (Полевые записи автора.)

Чтобы как-то наказать двух ссорящихся женщин, у обеих отрезали часть подола их платьев, которому приписывали оберегающую функцию в семейной жизни. Нельзя было носить одежду, испорченную огнем, – это насылало несчастье. Цветовая символика монгольских народов получила отражение в предохранительных микрообрядах – это прежде всего использование сочетания белого и черного цветов. Черная и белая нитки, скрученные вместе, употребляли в обряде «отрезание черного языка», носки черно-белого цвета надевали суеверные люди, у которых начинался заново двенадцатилетний календарный животный цикл, и в этом случае они совершали обряд «*нас утдулх*» («продление жизни») в хуруле. (Полевые записи автора.)

Приметы, связанные со смехом, плачем, пением. Поведенческие запреты были разнообразны, распространялись на взрослых и детей, на выражение ими определенных эмоций.

Представление о смехе в культуре калмыков неоднородно. Различают множество форм смеха, обозначаемых разными словесными формулами и звукоподражаниями. Так, долгий смех, выражающий удовольствие по поводу удачной шутки, обозначается формулами «смеяться до тех пор, пока не высохнет печень» или «смеяться до изнеможения» (последнее обозначается словом «же») – «же гитлэн инээх». Первая формула описывает смех богатырей эпоса «Джангар», только что победивших врага в битве.

Словосочетания, обозначающие смех, находят применение в портретной характеристике человека. Так, в выражении *марзаһад инээх* («широко улыбаться, скаля зубы») вырисовываются черты простодушного человека. Насмешливого,

ироничного человека характеризует звукоподражание *мусг-мусг гух*, что означает «криво усмехаться» или «улыбаться краешком губ». Веселый смех выражается звукоподражанием *хол-хол*, неожиданный взрыв смеха передается словами *пард* или *пиш*. В фольклорных текстах калмыков смех персонажей обозначен разными словами: радостный – *гош-гош*, тихий – *шиг-шиг*, глухой – *күр-күр*¹.

Обнаружено более двадцати глаголов с эмоциональной доминантой «смех».² У калмыков бытовало табу, связанное со смехом: нельзя громко смеяться с наступлением сумерек – это слыло дурной приметой. Хорошим предзнаменованием являлся смех или улыбка ребенка во сне – это было знаком связи ребенка с его небесным покровителем (заячи). Осуждался в народе громкий смех без видимых причин, ибо так могли смеяться, по представлениям калмыков, демонические существа. Запрет был на смех, обозначенный в калмыцком языке как *дөгэд инэх* (сильно насмеяться), полагали, что он может быть предвестником несчастья, упомянутого в пословице: *ут инэднэ сүүлнь – нүльмси* (долгий смех заканчивается слезами).

Запреты на смех были сходны с запретами на пение: нельзя было петь, лежа в постели, а также петь громко; вредоносное пение передавалось звукоподражанием *яңг-яңг*. Дербеты Монголии предупреждали детей: «*Яңг-яңг гинэд малын өөр*

¹ Манджикова Б. Б. Изобразительные слова в калмыцком языке: Автореф. канд. дис. М., 1983. 18 с.

² Борджанова Т. Г. Смеховая культура калмыков // Смех: истоки и функции. СПб., 2002. С. 119–126; Уланова А. Э.-Г., Санджиева Э. Н. Концепты «смех» и «слезы» в калмыцком языке // Этнокультурная концептология. Вып. 1. Элиста, 2005. С. 157.

бичэ дуул – мал эцдг». – «Не пой «янг-янг» около скота – скот худеет».¹

Запрет на плач также был в обычае калмыков. Известно, что существовало табу на следующие виды плача: *яалх* – ныть, стонать, *түңших* – стонать без особой причины. Интересна формула запрета: *уулад дуулад бичэ бэ* (не плачь и не пой), – так говорили человеку, который без особой причины отдавался эмоциям.² Детям нельзя было плакать жалостливо (*гинэд уульх*), ибо это может навлечь еще большую беду. Бытовал запрет на плач по покойнику, ибо слезы застилали дорогу умершему, душа которого отправилась в лучший из миров. Плач и печаль выражены словом *генэр*.

В эпосе «Джангар» состояние печали выражено словосочетанием *у-хээһэн һарһх*. Богатырь Хонгор в песне «О женьбе Хонгора», обращаясь к богатырю Саналу, говорит:

Санл мини, наар,
У-хээһэн һарһий.

Санал мой, подойди ко мне,
Выговорим радость и печаль.

Разговор о подвигах и страданиях продолжается семь дней. Богатыри, рассказывая о пережитом, плачут.

Приметы, связанные со сном и сновидениями. Калмыки также пытались объяснить причину и происхождение сновидений. Это нашло отражение в фольклоре, в частности, в эпосе «Джангар» богатырь Алтан Чееджи (Золотая Грудь) обладает даром ясновидения.

Кто же из самых отборных сидит?

Мудрый Алтан Чееджи величаво сидит.

Он ясновидец, прославленный в мире земном.

Тайну грядущего ясным провидит умом³.

¹ Номинханов Ц.-Д. Материалы по фольклору западных монголов. Архив КИГИ РАН, ф. Номинханова, ед. хр. 5.

² Полевые записи автора, 2004 г.

³ Джангар. Элиста, 1990. С. 128.

Другой богатырь Гюзян Гюмбе также обладает умением разгадывать людские сновидения. Эпический мотив «вещего сна» является как бы мотивировкой будущих героических подвигов богатыря, совершаемых в поисках суженой или в борьбе с мифическими существами – мангусами. В монголо-ойратской героической эпосе «Дайни-Кюрюль» богатырю снится, что над вершиной Хангая взошла черная туча величиной с шапку, что оборвалась тетива черного лука. Этот сон является предзнаменованием несчастья, но богатырь не верит ему, отправляется в путь и попадает в трудные ситуации.¹

Герои «Джангара» разгадывают сновидения, предупреждая богатырей об опасности, грозящей им. В реальной жизни калмыков была традиция разгадывания снов (*зүүд тээллһн*), существовала символика сновидений и бытовал ряд примет, связанных с ними. Например, если беременной женщине снится, что она нашла нож, значит, у нее родится сын. Сны детей разгадывали старшие. Если снился плохой сон, то духовные лица совершали обряд «*зүүд хэрүлх*» (уничтожить предзнаменования плохого сна).

Плохой приметой было увидеть во сне выпавший зуб – это было предвестие смерти.

У калмыков содержание сновидений истолковывается в основном противоположным образом: если снится сон, что кто-то умер, значит, этому человеку дарована длинная жизнь; если во сне видишь свадьбу или пиршество – быть печальному событию (полевые записи автора).

Запреты в семейной жизни калмыков. Эти запреты запечатлены в бытовых сказках, одна из них носит название «О тайном языке женщин-калмычек». В данном тексте сам рассказчик сюжета определил его как *домг* – устное предание.

«С давних пор у калмыков был обычай: женщины не должны называть по имени мужа, свекра и других старших родственни-

ков, иначе можно навлечь несчастье на эту семью. Но при этом они должны были знать некий тайный язык и именовать выше-названных родственников как-то по-другому. По этому поводу существует одна легенда. Однажды мать отдавала свою дочь замуж очень далеко. И больше всего боялась, что дочь недостаточно усвоила этот тайный язык. Чтобы она помнила о нем и не попала впросак, мать сделала следующее: завязала на краю подола дочернего платья камень как напоминание о древнем законе. И сказала мать дочери, что она должна молчать в доме мужа до тех пор, пока не упадет камень из завязанного на подоле узелка. После свадьбы новая невестка, как и положено замужней женщине, стала выполнять всякую домашнюю работу: доить коров, убирать кибитку, носить воду. Но все она делала безмолвно, не произнося ни слова. Всем понравилась трудолюбивая невестка. Но родных удивляло ее молчание. Очень они переживали, что им досталась глухонемая невестка. И вот через некоторое время решили родственники мужа отправить ее домой, а сыну – искать другую жену. А невестка, ничего не подозревая, продолжала делать потихоньку всю домашнюю работу. И вдруг однажды она принесла из озера воду и сказала домашним: «На берегу водяного в густом растущем воюющий поедает блеющего». Что обозначало на тайном языке: «На берегу озера в густых камышах волк поедает овцу». Такую весть она им сообщила. Все удивились тому, что их невестка заговорила, и спросили ее о причине долгого молчания. Невестка рассказала, как перед замужеством обещала матери молчать до тех пор, пока камень не протрет материю в подоле и не упадет на землю. Этот момент должен был стать концом ее молчания. «Сегодня камень упал и я начала разговаривать», – таков был ее рассказ. Хотя это предание и коротко, но оно имеет глубокий смысл. Мать предостерегла дочь от ошибок в первые дни замужества, а невестка, в свою очередь, испытала крепость своей новой семьи. Невестка имела для этого много времени, благодаря мудрому совету матери. Таково предание о тайном женском языке».¹

Таким образом, некоторые виды примет выполняют структурообразующую роль в создании устных рассказов.

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 36.

¹ Инф. Алексеева П. Э., 1924 г. р., бузава. Запись и перевод автора.

Приметы, связанные с кочевкой. Приносящим благо считался обряд кропления молочными продуктами нового места кочевья. Иногда поводом для перекочевки была смерть хозяина, ибо после смерти кибитка считалась «грязной», так как в течение долгого времени в ней находилась душа умершего. В ночное время нельзя было начинать переезд на новое место, кочевку следовало начинать в хороший благоприятный день, предварительно узнав его у зурхачи – астролога. Нельзя было кочевать после совершения жертвоприношения огню или во время заживления пупка у новорожденного.

Приметы, связанные с посудой. Ряд интересных примет и табу был связан с посудой, в частности с чашкой (*aah*). За края чашки нельзя было держаться пальцами (*aah керчх* – букв. резать чашку). Налитая через края чашка чая для зашедшего в дом человека свидетельствовала о том, что в этой семье не хотят видеть его в качестве гостя. Если гость переворачивал чашку вверх дном после испития чая – это указывало на то, что он больше не придет в этот дом. (Полевая запись автора.)

Целая чашка у калмыков символизировала понятие о счастье (*кишг*), а нарушение ее целостности – о несчастье. В калмыцком языке сохранились такие выражения, как *aahин кемтрхэ* – скол на чашке и *aahин цоорха* – дыра на чашке, отражающие нарушение целостности этого предмета хозяйственной утвари.

Образец фольклора, записанный в полевых условиях, называется «Һурвн ааһин цоорха», что в переводе означает «Дыры в трех чашках».¹ Под дырой в первой чашке подразумевается образ мужчины, который приносит несчастье в дом, не заботится о своей семье. Метафорически описывается степень его нравственного падения: если даже обернуть такого

¹ Инф. Муниева Д. Х., 1924 г. р., хошеутка, проживает в пос. Тугтун Кетченеровского р-на, полевая запись автора, 1987 г.

мужчину салом – то и собака не станет есть, если даже обернуть сеном – его не съест корова.

Под дырой во второй чаше имеются в виду такие качества женщины, каких у нее не должно быть. Осуждается лень, нечистоплотность, любовь к сплетням, нежелание воспитывать детей, неумение хорошо вести хозяйство.

Дыра в третьей чаше – это иносказательное осуждение ребенка, не слушающего своих родителей, ступившего на «плохую дорогу». Такой ребенок – горе для родителей.

Через символический образ чаши в народном поэтическом произведении дается оценка отрицательному поведению людей, которое находит осуждение в обществе. Надтреснутая, сломанная чашка отождествляется с пороками людей, калечащими их судьбы.

Три чашки с дырами

Мужчина,
который пьет водку,
не кормит свою семью,
и если его завернуть в сало –
не съест его голодная собака,
и если его завернуть в сено –
не съест его корова;
мужчина, проводящий время в гульбищах, –
есть первая чаша с дырой.

Женщина,
которая проводит время в развлечениях,
которая ведет себя вольно,
подобно корове на пастбище,
которая сплетничает,
но когда замерзнешь,
не может ноги согреть,
не умеющая накормить проголодавшегося,
не умеющая воспитывать детей, нечистоплотная женщина –
есть вторая чаша с дырой.

Если родится ребенок с недостатком ума,
выросши – он не слушается родителей,
пьет водку,
вступает на плохую дорогу,
не слушает поучения родителей,
становится тираном своих родителей –
это третья чаша с дырой.

Итак, запрет на разбитую посуду в традиции калмыков трансформировался в оригинальный жанр фольклора, отражающий этические представления народа.

Слово *цоорха* (дыра) означает нарушение целостности и является названием предвестника неприятных событий. Представления, связанные с разбитой посудой, сохранились у якутов. Разбитая посуда, по воззрениям древних якутов, принадлежала миру мертвых.¹ Образ щербатой посуды осмысливается в якутском эпосе олонхо и как атрибут абаасы – мифических существ, насылающих смерть человеку. Смерть человека – это наиболее серьезный случай вреда, причиняемого абаасы. В соответствии с традиционными якутскими представлениями, всякая ненасильственная смерть вызвана тем, что абаасы «съедают» человека. В. Л. Серошевский пишет, что предметы, оставляемые в могилах, портят для того, «чтобы мертвые не могли ими вредить живым».² Намеренная порча посуды носила предохранительный характер и должна была предотвратить уход счастья и благополучия живых³.

¹ Константинов И. В. Материальная культура якутов XVIII в. Якутск, 1971. С. 156–160.

² Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. М., 1993. С. 576.

³ Бравина Р. И. Погребальный обряд якутов как историко-этнографический источник: Автореф. канд. дис. Л., 1983.

У калмыков к разбитой посуде также относились осторожно, чаще всего ее не держали дома. Округлые края чаши-аага символизировали солнечный круг, значит, саму жизнь¹. Суеверные представления якутов и калмыков в отношении щербатой посуды сходны.

У калмыков сохранились семейные предания о чашах, которые бережно хранили в семье. Деревянные чашки, сделанные из ценных пород дерева, были семейной реликвией и передавались из поколения в поколение. В некоторых семьях у старинной чашки, хранимой в доме, была своя история. Чашка, хранившаяся в семье Хеечи Санджиева, принадлежала гелюнду Лоора-багши. Во время репрессий против духовных лиц в тридцатые годы прошлого столетия мать информанта спрятала гелюнга среди сложенного кизяка, носила в укрытие ему еду и тем самым спасла ему жизнь. В благодарность гелюнг подарил ей свою чашку, которую он носил всегда за пазухой. Впоследствии чашку применяли как средство для лечения опухоли груди у женщин, коровьего вымени, а также при трудных родах, прикладывая ее к больным местам.²

Итак, можно говорить о том, что бытовавшие у калмыков древние, мифологические и этические, представления о чашке воплощены не только в текстах примет, но и в поэтических произведениях и преданиях. Бережное отношение к посуде сохранилось до сих пор у современных калмыков.

Приметы, связанные с острыми предметами. Острые предметы были опасны для детей. Существовал запрет на то, чтобы стричь ножницами ногти младенцам, как правило, их

¹ Хабунова Е. Э. Чайная церемония у калмыков // Шамбала. 1995. № 2. С. 20.

² Инф. Санджиев Х., 1935 г. р., дербет, род бага-чонос. Запись автора, полевой дневник, 2006 г.

откусывали. Запрет на острые предметы касался также и взрослых: если отдавали нож другому человеку, его нужно было подавать острием от себя. При шитье одежды также соблюдали ряд обычаев. Например, когда отдавали иголку с ниткой из рук в руки, нужно было предварительно нить прикусить, чтобы символически уменьшить остроту иглы. В отсутствие человека на место, где он спит, кладут нож или другие острые предметы, чтобы там не поселились злые духи.

Запреты, связанные с горами. Горы являлись местом отправления родовых культовых обрядов. По представлениям калмыков, родовая гора олицетворяла понятие «малой родины», «родного очага». У некоторых калмыцких родов при обряде жертвоприношения женщинам нельзя было взбираться на гору.¹

Запреты на рубку деревьев. В старину запрещалось рубить деревья без особой надобности, так как у каждого дерева был свой хозяин «эзен».

У калмыков бытует запрет: одинокое дерево нельзя рубить. Одинокие, отдельно растущие деревья, согласно воззрениям калмыков, были священными и являлись объектами поклонения. На современной территории калмыков таких деревьев множество. Одно из них произрастает на севере республики и именуется «дерево Хеечи». Бытует предание о том, как появилось это дерево и как стало оно объектом поклонения.

«Жил-был старик Хеечи со своей старухой и единственным сыном по имени Чотни. Однажды старуха неизлечимо заболела и умерла. Похоронив жену, Хеечи понял, что также заболел. Созвал он троих старцев и сказал им, чтобы весь хотон перекочевал в другое место и три года не приезжал на старое место. Оставшись один, Хеечи посадил на берегу озера деревья. Через три года гелюрги из Дунду-Хурула прочитали молитву. После этого священнодействия

старики решили вернуться на прежнее кочевье. Вернувшись, увидели раскидистое яблоневое дерево. Служитель хурула рассказал, что душа старика Хеечи воплотилась в этом дереве. Таким образом он «оставил счастье» своим однохотонцам. С тех пор «дерево Хеечи» стало священным для взрослых и детей. А листья дерева, плоды, земля из-под яблони стали считаться «аршаном» – волшебным лекарством. В целях излечения люди обходили дерево 49 раз».¹

Яблоневое дерево после совершения обряда стало иметь своего хозяина – душу старика Хеечи и с этого времени является неприкосновенным. Считалось, что такие деревья обладают оберегающей, лечебной функцией, а срубивший такое дерево человек впоследствии заболевает.

Деревом (или кустом), которое почитали калмыки, является таволга (таволжник) – *тэвлһ модн*. В калмыцких сказках богатыри владеют плетью с таволговым черенком. В сюжете сказки состояние плети играет знаковую роль: она показывает, жив или погиб ее хозяин. Один из героев сказки по имени Зоригте оставляет плеть брату, предварительно воткнув ее в землю, и предупреждает: «Если с черенка этой плетки будет капать масло – значит, я жив, если кровь – это смерть».²

Одним из поэтических мест в эпосе «Джангар» является описание богатырской плети.³ Особенностью рукоятки плети является то, что она сделана из кизилового дерева, также одиноко растущего (*өчнч ярһа модн*).⁴ Одинокое дерево нельзя

¹ Бадмин А. Зултурһн – теегин ноһан. Элст, 1976. 259 х.

² Хальмг туульс. I боть. Элст, 1960. 48 х.

³ Сарангов В. Т. Типические места как этнопоэтические константы калмыцких богатырских сказок на фоне ойратской эпической традиции // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию чл.-кор. РАН В. М. Гацака. М., 2004. С. 317–326.

⁴ Бурькин А. А. Почему рукоятка плети Хонгора сделана из одиноко растущего дерева // Калмыки и их соседи в составе Российского государства. Элиста, 2002. С. 162–164.

¹ Полевые записи науч. сотр. КИГИ РАН Шараевой Т. И., полевой дневник, 2000 г.

было рубить, но если из него изготовлялось богатырское оружие мастерами (*урчуд*) – сакральными лицами, которые могли подходить к нему, то волшебные свойства переходили на оружие. С помощью плети богатырь сражался с врагами, ею подстегивал коня так, что «от ее удара летели капли крови, величиной с чашу». Рукоятка плети воплотила в себе все волшебные и оберегающие функции культового дерева.

Запреты, связанные с огнем. Очаг (*һал һулмт*) – это центр юрты, древнего жилища калмыка, он является связующим звеном между поколениями одной семьи. Младшего сына в семье называли *отхн* – хозяин огня.¹

От чистоты очага и огня зависело благополучие семьи. Огонь очага следовало поддерживать, соблюдая определенные табу. Запрещалось лить воду на огонь, ибо они являются основными элементами природы, стихиями. Нельзя касаться огня острыми предметами, бросать в него мусор, грязь, волосы. При перекочевке огонь семейного очага увозят с собой и, установив очаг на новом месте, совершают жертвоприношение чаем, маслом.

Запреты, связанные с водными источниками. Родники (*ар-шан*) с целебной водой следовало держать в чистоте, необходимо приносить им пожертвования в виде монет. Простую воду именовали *хар усн* – черная вода, ее нельзя долго кипятить: по представлениям калмыков, это было предвестием несчастья или могло возбудить силы стихийных бедствий.

В приметах, связанных с миром животных, существовал образ собаки. Собака охраняла кочевье скотовода от нападения врагов. Ночное завывание собаки считалось у калмыков дурным предзнаменованием.

¹ Бертагаев Т. А. Культ богини-матери и огня у монгольских народов // СЭ. 1973. № 6. С. 120–125; Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 22.

Доброй приметой было видеть себя всадником, значит *ки мөрн* (воздушный конь) спустится на землю, и на земле будет мир. *Ки мөрн* – воздушный крылатый конь. При плохом настроении, непрерывных неудачах говорили, что у человека нет жизненной силы. И чтобы ему помочь, изображение «воздушного коня» вывешивали на дереве, предварительно написав на нем имя человека, которого преследовали разные напасти.

Особое отношение калмыков к лошадям также отражено в следующих приметах: если из носа коня текла кровь, то его отдавали в хурул; если у рта лошади имелась родинка – это означало, что лошадь проживет до семи лет. Если лошадь жила дальше – это было предзнаменованием смерти хозяина.

Рождение у верблюда двойни считалось доброй приметой. Об этом сообщалось хану, который освобождал хозяина верблюда от податей. Информаторы не могут объяснить, почему у калмыков такое отношение именно к верблюду. Скорее всего, хан испытывал удовлетворение, что увеличивается численность верблюжьего стада. Когда у верблюдицы рождалась тройня – на радостях устраивали скачки (*урлдан*). Но если рождается двойня у коровы – для калмыка это плохое предзнаменование. Одного из телят отдавали в жертву хурулу, а духовные лица совершали обряды, оберегающие скот. Интересным фольклорным образом является небесный верблюд, изрыгающий огонь. Встречается он на пути красавца Мингияна (одного из героев «Джангара»), которому пришлось проявить все свое мужество и ловкость, чтобы расправиться с этим опасным противником. Недаром у калмыков есть примета: если на небе появилось облако, очертаниями похожее на верблюда, то быть непогоде.

В функциональном отношении запреты-обереги, приметы проявляют себя различно. По материалам можно проследить, что одной из форм их существования является прямое назидание либо рассказ о таком назидании. В фольклорной тра-

диции калмыков сохранился ряд устных рассказов, в возникновении которых сюжетообразующую роль сыграло нарушение запрета.

Как известно, основу калмыцкого календаря составляет двенадцатилетний цикл, включающий двенадцать годовых названий животных: *бар* – тигр, *туула* – заяц, *лу* – дракон, *моһа* – змея, *мөрн* – лошадь, *хөн* – овца, *мөчн* – обезьяна, *така* – курица, *ноха* – собака, *һаха* – свинья, *хулһн* – мышь, *укр* – корова. Происхождение двенадцатилетнего животного цикла у монгольских народов окружено легендами, а также приметами.

В начале века у монголов зафиксирована примета: человек, рожденный в год овцы, не должен убивать овцу. Эта примета распространялась и на других животных календарного цикла. Как пример можно привести документальный рассказ, в основе которого лежит вера в данную примету. Юноша, рожденный в год свиньи (1947), участвовал в забое и разделке свиньи, причем в год этого животного – 1971-й. Произошел несчастный случай: огонь от лампы перекинулся на него, и он чуть не погиб от ожогов. Уже будучи в зрелом возрасте, он узнал причину совершившегося несчастья, обратившись в хурул. Ему объяснили, что он не должен был трогать животное, под знаком которого он родился.¹ Этот случай соотносим с приметой, записанной А. П. Беннигсеном у халха-монголов: «Человек, рожденный в год барана, не должен резать баранов».²

По широко распространенной примете, если калмык застрелил журавля, то его проклянет журавлиная стая. Журавлиное проклятие, по воззрениям наших предков, всегда достигает своей цели. Поэтому существовал запрет на отстрел жу-

равлей. У калмыков бытовала протяжная песня (*ут дун*) «Хар келн тоһрун» – «Журавль с черным языком» (для сравнения: человек, произносящий проклятие, для усиления его действия мажет язык черной сажей). Согласно легендам, эта протяжная песня не что иное, как пение журавушки, потерявшей птенцов и кружащей над местом их гибели с печальным криком. Это песня-проклинание тем, кто уничтожил ее птенцов. У калмыков бытовало поверье: убить птенца журавля – это убить гелюнга, творящего добродетельные деяния.

В любой мировоззренческой системе грех применительно к человеческой судьбе занимает центральное положение. Тема греха является сюжетообразующей для сказочной прозы. Главной составляющей понятия «грех» является запрет, именующий у калмыков *нул болх*. Задачей людей было предотвращение греха путем создания запретов, табу. «Нарушение формирует развернутые тексты – это рассказ о наказании, последовавшем по нарушении запрета. Выстраивается общая схема: запрет – предписание, его нарушение, последствие нарушения».¹

Словесные запреты: запрещалось называть вслух имена духов хозяев местности; нельзя было называть имя правителя; запрещалось замужней женщине произносить имена членов семьи мужа.

Звуковые запреты: нельзя было свистеть; нельзя без причины плакать; запрещалось громко разговаривать перед дальней дорогой.

В фольклорной традиции калмыков также сохранились сюжеты, основанные на табу – запретах. Сюжеты сказок ком-

¹ Джинцанов М. Б. Год свиньи // Изв. Калмыкии. 1996. 19 окт.

² Беннигсен А. П. Указ. раб. С. 153–154.

¹ Горюков А. А. О принципах глубинной мотивации бытовых запретов // Этногенез, ранняя этническая история и культура сла-
вян М., 1985. С. 73.

позиционно сходны меж собой. Текст бытовых сказок содержит информацию о том, что тайному женскому языку обучались в доме мужа. Существовал определенный список слов, подвергавшихся табуации. В другом сюжете калмыцкой сказки под названием «Хартин Хар Кюкл», бытующей в двух вариантах,¹ описан запрет на притрагивание к волосам женщины. Волосы девушки, вышедшей замуж, делились на две косы, этот обряд носит название *ус хувалху* (букв. делить волосы).

Запрет на притрагивание к волосам женщины описан У. Душаном. «Калмыки не могли мыть и расчесывать голову в тот день, когда кто-нибудь уехал из семьи. Точно так же женщина не должна мыть и расчесывать голову в послеобеденное время, особенно ночью»².

В вышеназванных калмыцких сказках характеристика волос человека, в частности название мужской прически, входит в имя богатыря как составная часть. Это явление характерно и для монгольских сказок и эпоса.³ Г. И. Михайлов, создав путем реконструкции отдельный вариант калмыцкой богатырской сказки, основываясь на сюжетобразующих мотивах, определил ее название как «Догшн Дольган хаана Дуута Хар Кюкл Баатр»⁴ (букв. «Сын Свирепого Дольган-хана звонкоголосый Баатар Черная Коса»).

Притрагивание к волосам в сказках определяется как *килнц* – грех. Прикосновение к волосам, то есть совершение греха-килнц, является мотивировкой отъезда богатыря Хартин Хар Кюкюл из дома и совершения им в дальнейшем бо-

гатырских подвигов. В разных записях этой сказки причины прикосновения к волосам своей берген – жены старшего брата – различны. В варианте сказки в записи И. И. Попова нарушение запрета содержится в зачине сказки, выглядящем следующим образом:

«Давным-давно это было. Жил-был Хартин Хар Кюкюл – Черная Коса. У него был старший брат Мерген, подобный хану. Жenu брата, берген, звали Хатун-Татун. Коня младшего брата звали Хара Хула. Так они и жили – счастливо и спокойно. Старший брат по имени Мерген обычно уезжал поохотиться на зверей и птиц. Так он сделал и на этот раз. А оставшийся дома Хартин Хар Кюкюл, сделав из собольих шкур одеяло, накрылся им и уснул. В это время Хатун-Татун-берген, вымыв голову, стала сушить волосы. Высушила она волосы с правой стороны затылка, а когда стала сушить волосы с левой стороны, одна капелька воды от движения руки отскочила и упала на правую щеку младшего брата. От этого Хартин Хар Кюкюл проснулся. Встал, возмущен, что она нарушила обычай, и схватил свою берген за правую косу. В ответ Хатун-Татун-берген сказала гневно: «Ты не уважаешь, согласно обычаям, ни старшего брата, ни его жену!». О ссоре жены и брата узнает Мерген, подобный хану, совершив гадание».

Структура зачина сказки строится на мотиве нарушения запретов-табу. Первый запрет состоит в следующем. У калмыков и у других центральноазиатских народов бытовало общепринятое правило: если кто-то из семьи уезжает на охоту, женщине нельзя в это время мыть голову. Нарушение данного обычая сулит охотнику неудачу. Этот запрет был нарушен Хатун-Татун-берген, которая вымыла волосы в неподходящее время. Второй запрет был нарушен главным героем сказки, который, возмущившись поступком своей берген, схватил ее за правую косу. Происходит повторное нарушение запретов на волосы. Главный герой сказки определяет запрет как *йосн*, что в переводе означает «власть; традиция, общепринятый обычай; пристойность». В зачине сказки четко пред-

¹ Хальмг туульс. Элст, 1961. 51 х.; Хальмг туульс. Элст, 1974. 114 х.

² Душан У. Указ. соч. С. 52.

³ Халзуу Хар Күкүл / Пер. с монг. П. Ц. Биткеева. Элиста, 1984. 43 с. (На калм. яз.)

⁴ Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 203.

ставлена оппозиция «правый – левый». С левой стороны затылка женщины капля воды попадает на правую щеку богатыря. Проснувшийся богатырь хватается за правую косу. Оппозиция «правый – левый» в данном эпизоде, по всей видимости, была связана с тем, что, по представлениям калмыков, в правой косе женщины заключена жизненная сила мужа, а в левой – ее сила. Зачин фольклорного произведения, заключающий в себе описание нарушения запретов, придает сюжету сказки занимательность.

Вернувшийся с охоты старший брат Мерген, подобный хану, узнает посредством гадания о ссоре брата с его женой. И, употребляя в речи «тайные слова», рассказывает своей жене Хатун-Татун о том, что он видел в степи: «Когда я шел по степи, я увидел, что ворона и сокол облизывают друг друга ртом и языком. Хотел я их убить, но испугался греха», – таков был его рассказ. Таким образом, элементами тайной речи, иносказательно старший брат Мерген, подобный хану, говорит своей жене Хатун-Татун о случившемся во время его отлучки. Взаимоотношения Хатун-Татун и младшего брата он воспринимает как любовную связь. Хартин Хар Кюкюл догадывается о настоящем подтексте тайного рассказа старшего брата и уезжает из дома на своем коне Хара Хула, предварительно дав клятву:

*Ахан ах гижэ сандг болхнь,
Хар-Хул мөрнэ сүүлнь урһтлнь,
Хатун-Татун бергэн сандг болхнь.*

Чтобы я думал о старшем брате всегда,

Чтобы я думал о Хатун-Татун,

Пока хвост моего коня Хара Хула не вырастет полностью.

В клятве определена формула времени, образно представленного через рост хвоста богатырского скакуна.

Второй вариант сказки «Хартин Хар Кюкюл» записан уча-

стниками полевой экспедиции 1968 года от сказителя Тюрбян Некэ.¹ Зачин этого варианта выглядит следующим образом:

«Давным-давно это было. Жил-был Хартин Хар Кюкюл, у него был брат по имени хан Чикн, жену старшего брата звали Джинджил. Так жили они, поживали. Хартин Хар Кюкюл и его брат ездили охотиться. Но на них все время нападали семеро братьев по имени Водяные Шар Гюргю. Однажды, когда Хартин Хар Кюкюл приехал с охоты, он увидел, что его берген – жена старшего брата – расчесывает волосы после мытья. Вдруг Хартин Хар Кюкюл притронулся к волосам жены старшего брата со словами: «Я знаю, что нельзя притрагиваться к волосам женщины, но я все-таки притронуся». Так и сделал. Берген сильно разозлилась на поступок младшего брата и сидела надувшись. В это время с охоты прибыл старший брат, но и на него стала злиться жена. Тогда Хартин Хар Кюкюл признался во всем и стал просить прощения за свой проступок. Стал он просить прощения у берген, но не получил. Тогда Хартин Хар Кюкюл также обиделся на них, выбежал из юрты, подравнял хвост своего коня резким ударом меча и произнес клятву: «Пока этот конский хвост не вырастет и не опустится вниз, проткнув три слоя земли, я не вернусь!» Стремительно уехал он прочь из дому, несмотря на уговоры, со словами: «Если я вышел из дома – возвращаться не буду!»

Структура вводного мотива в этом сюжете такова. Богатырь сам знает, что он нарушил табу. Как и в предыдущем сюжете, жена старшего брата тоже нарушает запрет на мытье волос, когда муж находится вдали от дома. Нарушение запрета младшим братом является мотивировкой выезда его из дома. В первом варианте сказки отсутствует момент отрезания хвоста коня, но время отсутствия героя определяется именно длиной конского хвоста. Во втором варианте исследуемой сказки «Хартин Хар Кюкюл» в формуле времени хвост

¹ Архив КИГИ РАН, ф. 7, ед. хр. 40.

коня должен проткнуть три слоя земли, в первом варианте – хвост коня должен только достичь земли.

В данном случае, согласно В. Я. Проппу,¹ нарушение запрета способствует движению сюжета и совершению в дальнейшем богатырских подвигов. В данном случае исследуемый запрет существовал совершенно реально в быту центральноазиатских народов, он не является элементом фантазии сказителя, как в некоторых сказочных сюжетах запрет не ходить на могилу отца, запрет не есть определенную пищу и т. д.

Приметы калмыков как жанр устного народного творчества, фиксируемый до сих пор, подразделяются на приметы с прогнозирующей и запретительной функциями. Приметы применяются до сегодняшнего времени в культурной традиции калмыков, охватывая все стороны жизни людей от рождения до смерти и предметный мир, который их окружает.

Гадание

Калмыкам было известно множество гадательных обрядов, являющихся разновидностью магии, к которым они прибегали с целью узнать будущее. Некоторые из этих обрядов применялись в любых обстоятельствах, другие – только в определенных целях: узнавание пола ребенка, погоды. Эти виды гадания относятся к простой астрологии. В фольклорной традиции калмыков сохранились этиологические сюжеты о происхождении гадания. Ритуальный акт гадания носит название «*белг бэрх*». Предметы для гадания были взяты непосредственно из мира, который окружал кочевника: баранья лодыжка, баранья лопатка, палочки из дерева. Гадальщиков на бараньих лопатках называли «дальчи», у мон-

¹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1946. С. 86.

голов – «узмярвч».¹ Обычно калмыки гадали на бараньей лопатке на свадьбе во время традиционного соревнования между сторонами жениха и невесты. С помощью бараньей лопатки мужчины измеряли свою силу – эту кость надо было разбить одним щелчком. Выбрасывать лопатку целиком считалось грехом. Бытовал ритуал обжига лопатки. При полном молчании исполнители обряда осторожно обжигали ее на углях. После того как лопатка почернеет (обгорит), ее бережно брали в руки и рассматривали – оценивали по трещинам и цвету. По трещинам бараньей лопатки узнавали прежде всего погоду по всем временам года. Гадали на лопатке как шаманы, так и простые люди. Г. Н. Потанин описал обряд гадания на бараньей лопатке, имевший место у тарбагатайских торговцев, им приведен также рисунок на бараньей лопатке с обозначением трещин. Тематика предзнаменований по гаданию на бараньей лопатке такова: «известие, радостное известие, перекочевка, сильная радость (что даже лоб расколется от радости), от бога будет дар, смерть больного, воры подкарауливают скот».²

Гадание на бараньей лопатке было распространено также у башкир.³

Слово «дала» – лопатка относится к урало-алтайской языковой общности.⁴ Сохранился миф, который поясняет, «почему гадают на бараньей лопатке».⁵ Главным героем этого

¹ Баёрсайхан Е. Этнокультурная лексика современного монгольского языка. М., 2002. С. 46.

² Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты путешествия 1876–1877 гг. Вып. 2. Материалы этнографические. С. 167.

³ Кудряшев М. П. Предрассудки и суеверия у башкир // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1961. Т. 1. С. 122–133.

⁴ Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1964. С. 242–243.

⁵ Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания. Элиста, 2004. С. 60; Эрнжэна К. Цецн булг. Элст, 1980.

мифа является старик, придумавший календарь, который записал на желтых листьях. Но налетевший внезапно вихрь разметал эти желтые листья, которые впоследствии съели овцы. Календарь запечатлелся на лопатке овцы. С этих пор появилось гадание по трещинкам бараньей лопатки. Мужчина, обглодавший лопатку, обязательно смотрел ее плоскость на солнце: если большая часть плоскости просвечивалась и продольный гребешок был загнут вперед – скот будет хорошо расти; если же гребень пологий или загнут назад – скот пойдет на убыль.

Гадание на лопатке совершали обязательно поздним вечером. В очаге юрты со стороны входа зажигали специально собранный хворост. Лопатку заворачивали в траву, служившую стелькой обуви, и клали в огонь. Продольные трещины вдоль гребня обещали благополучие, а поперечные – неудачу. Гадание завершалось бросанием лопатки через плечо. Если она упадет гребешком вверх – предсказание сбудется, если вниз – нет. Лопатку нельзя выкидывать целой – необходимо предварительно разрубить ее гребешок. Гаданием на лопатке определяли судьбу больного человека, пропавшего скота, победителя на конных скачках, погоду.

Один из героев героического эпоса «Джангар» – Гюзян Гюмбе обладает способностью к такому гаданию. По трещинам жженой бараньей лопатки он предсказал, что неприятель Шара Мерген хочет пленить богатыря Хонгора.¹ Богатырь Гюзян Гюмбе обладает также способностью толковать сны, основные термины этого ритуала в культурной традиции калмыков: «зүүдч, зүүд бэрх, зүүд тээлх». Еще один эпический богатырь – ясновидец Алтан Чееджи – способен предска-

¹ Биткеев Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар». Элиста, 1990. С. 108.

вать события на 99 лет вперед и рассказывать о минувших делах. Гадание по кубикам из косточек называли «шо үзх, шо нээрх». Описание ритуала гадания содержится в эпосе «Джангар». Гаданием на косточках *шо* определялся богатырь, который должен в будущем совершить героический подвиг.¹

Некоторые виды гадания сопровождались словом. К. Эрендженов пишет, что человек, увидев лежащую в степи баранью лодыжку, должен подобрать ее и произнести следующие слова:

Между двумя курганами
Лежала белая лодыжка.
Поднял ее и стал подбрасывать ее,
И она ложилась
В положении «*алц*» и «*та*».²

По бараньей лодыжке узнавали пол ребенка, который должен появиться на свет. У бараньей лодыжки две стороны – гладкая (*та*) и неровная (*алц*). Предсказание пола ребенка отражено в калмыцкой загадке «*Авдр дотрк шаһан алц тааһинь меджэс эс болжэ*» (не знать, лежит ли в сундуке альчик гладкой или неровной стороной). Отгадка: ребенок в утробе матери.³ Баранья лодыжка, упавшая на сторону *та*, предвещала рождение девочки, на сторону *алц* – мальчика.⁴

Калмыки часто обращались к предсказаниям, чтобы узнать, кто родится у невестки. На правой стороне юрты жен-

¹ Биткеев Н. Ц. Указ. соч. С. 109.

² Эрнжэнэ К. Цецн булг. 68 х.

³ Калмыцко-русский словарь. С. 467.

⁴ Омакаева Э. У. Магия и астрология в калмыцких обычаях и обрядах, связанных с рождением ребенка и первым годом его жизни // Altaica – 2. М., 1998. С. 101–111.

щины рыли небольшую ямку, в нее в белой тряпочке клали серебряную и медную монеты и зарывали. И затем гадали на лодыжке (альчике). По тому, какой стороной падал альчик, узнавали, кто будет – мальчик или девочка. Правая сторона юрты была почетной, в данном случае женщины преподносили дары невидимому «хозяину дома» – *герин эзн* в виде монет. В семье альчики для игр и альчики для гадания хранились отдельно в мешочках. Альчики для игры красили травой, ее так и называли: *шаһан будг* – краска для альчиков. Характерно, что лодыжку для гадания находят также около сакрального места – двух курганов. Виды и формы гадания у калмыков сходны с гаданиями тюрко-монгольских народов. Ритуал гадания упоминается в калмыцкой народной песне «Темдг»¹. Отражение ритуала гадания в фольклоре калмыков выглядит следующим образом: эпос – сказка – миф – предание – песня – примета. В современной культурной традиции калмыков применяются вышеперечисленные способы гадания.

Виды гадания, к которым прибегали калмыки, названы в калмыцких сказках. В сказке «Сян залу Сяххэдэ» («Лучший из мужей Сяххэдэ») указано несколько видов гадания. Богатырь, отправляясь в дорогу, берет с собой шаманку – удаган, гадателя на бараньей лопатке – дальчи, астролога-зурхачи. С помощью различных способов гадания они предупреждают героя об опасности.² Главный же герой сказки является по версии, изложенной в этом сюжете, одним из создателей гадания на заостренной палочке – *шор*. Богатырь срезает веточку одиноко растущего дерева, делает на ней надрезы и гадает троекратно. Калмыки почитали деревья и кустарни-

ки, произрастающие по берегам рек, которые назывались «бура» – лоза (некоторые виды ивы). Лозу не срезали для хозяйственных нужд, не подпускали к кустам и скот. Ровные, прямые ветви этого растения использовались только для гадания. Лакцы Дагестана предугадывали будущее по корню растения махлул, предварительно совершив ритуал и произнеся заговор.¹

Г. И. Михайлов описывает гадание на палочке *шор*, которое он наблюдал, находясь в Калмыкии в 30-е годы прошлого столетия. По надрезам, которые делал гадатель, он узнал, что его сын не скоро придет.² В фольклорной традиции калмыков сохранилась легенда о том, как у них появилось гадание на заостренной палочке. «Гадатели (*белгч*) отличались большой мудростью. В ритуале гадания они употребляли три слова: *байр*, *худрһ*, *бүтү*. Один оставленный надрез на палочке означал, что человека ожидает радость (*байр*), два надреза – обозначали открытую дорогу, т. е. удачу (*худрһ*), если не оставалось ни одного надреза (*бүтү*) – будет неудача. В гадании применяется слово *худрһ* – подхвостник, деталь сбруи, украшения коня, который символизировал в кочевом обществе отправку в далекий путь».³

Данные народные термины (*байр*, *худрһ*, *бүтү*) переносили на гадание на четках, иногда этот вид гадания совершали на бумаге.

Наиболее верным (*төв*) у калмыков считалось гадание на буд-

¹ Халилов Х. М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 70.

² Михайлов Г. И. Некоторые замечания о словах «бө» и «удаган» // Вестник Калмыцкого НИИ ЯЛИ. № 12 (сер. филол.). Элиста, 1974. С. 45.

³ Инф. Мунохан Очир-Гаря. См.: Хальмг үнн. 1990. Моһа сарин, 5.

¹ Сто калмыцких народных песен / Сост. Л. И. Цебеков. Элиста, 1992. С. 58.

² Хальмг туульс. Элст, 1974. 9 х.

дийских четках.¹ Гадание на четках облекалось в своеобразный ритуал. Гадатель должен был пройти очистительный обряд с применением *куж* – можжевеловых палочек и ополаскиванием рта чистой водой. Перед сеансом гадания произносили буддийскую молитву и прикладывали четки ко лбу.² Процесс гадания на четках повторяли троекратно, после чего говорили предсказание: удачным или неудачным будет задуманное дело (*керг куцх*).

Дар гадания передается по наследству, это отражено в сюжете сказки «Три сына гадалыщика».³ Братья – герои сказки – отправляются по совету отца посмотреть окружающий мир. По пути герои сказки разгадывают загадки, заданные нойонами и ханами. Одна из загадок хана называлась «Что находится в ящичке?» Только младший сын полностью разгадал текст загадки и установил, что там находится паук. В концовке сказки говорится, что дети гадалыщика сами сочинили сюжет данной сказки, рассказав слушателям о своих приключениях. Таким образом, три сына гадалыщика получили от отца наследственный дар гадания и сказительское мастерство.

Другой вид гадания у калмыков – это гадание по огню лампы «зул». Угасание огня лампы называли *зул бөкх*. Хорошей приметой было, если *зул* горит спокойно, без треска. Если фитиль обгорал и образовывался после горения цветок, – это было добрым признаком, обещавшим благополучие в будущем. Светильник *зул* калмыки зажигают в дни поста *мацг*, по случаю календарных праздников, в дни проведения похорон. Ни в коем случае нельзя было тушить огонь лампы, она должна сама догореть. Огарок применялся в лечебных целях: при лечении ра^ц и кожных заболеваний.

Таким образом, гадание у калмыков как ритуал сходно с

предсказанием будущего у многих народов мира. Предметами для гадания были вещи, предметы, окружавшие калмыка-кочевника, стремившегося узнать будущее. В современной жизни калмыков традиция гадания, имеющая древние истоки, жива до сих пор.

Проклятия

Проклятия как жанр калмыцкого фольклора относятся к разряду малоизученных.

Впервые проклятия-харалы, как и йорелы благопожелания, описаны Номто Очировым на основе полевых материалов, собранных во время экспедиции, совершенной им в 1909 году. Номто Очировым дана характеристика этих популярных жанров устного народного творчества, для более полного представления о них им приведена калмыцкая пословица в переводе на русский язык: «Благопожелания – начало блаженства и мира, а проклятия и дурные помыслы – семя несчастья и раздора».¹ В комментарии к статье Номто Очиров дает дополнительную характеристику этим жанрам: йорел – пожелания блага, добра, блаженства; харал – пожелания зла, бедствия, несчастья, горя.²

Н. Очиров в своей статье не приводит текстов проклятий, распространенных в устной форме, но пишет, что калмыки их употребляют гораздо реже благопожеланий, подчеркивая тем, что у калмыков бытовала вера в магическую силу слова. Таким образом, в данной работе жанры проклятий и благо-

¹ Ользеева С. З. Калмыцкие обычаи и традиции. Элиста, 2003. С. 152.

² Полевые записи автора, 2000 г.

³ Хальмг туульс. 2 боть. Элст, 1968. 78 х.

¹ Очиров Н. Йорэлы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» – у калмыков // Живая старина. Т. 18. Вып. 2–3. Кн. 70–71. Спб., 1909. С. 84–87.

² Там же. С. 84.

пожеланий противопоставлены друг другу. Современные исследователи проклятий определяют их как «отрицательные благопожелания». В качестве примера можно привести краткое благопожелание «Ут наста бол» – «Проживи много лет», которое легко превращается в проклятие «Ахр наста бол» – «Проживи мало лет».

У. Душан опубликовал тексты кратких проклятий, которые были зафиксированы им в Эркетеневском улусе Калмыкии, фольклорную традицию которого ему приходилось наблюдать в течение многих лет.¹ В основу изучения этого жанра в «Истории калмыцкой литературы» положены тексты из рукописных памятников и героического эпоса «Джангар».² Впервые тексты проклятий, собранные в полевых условиях, были опубликованы монгольскими фольклористами.³ Краткие тексты проклятий исследователями отнесены к фразеологизмам.⁴ Тексты проклятий известны многим этносам, отмечается, что назначение проклятий – привнесение горя в окружение человека.⁵

¹ Душан У. Д. Суеверия и вредные обычаи калмыков. М., 1931. (На калм. яз.)

² История калмыцкой литературы. Т. 1. Дооктябрьский период. Элиста, 1981. С. 97–100.

³ Монгол ардын аман зохиолын дееж. Улаанбаатар, 1967. 47–48 х.

⁴ Бардан Э., Пүрбэн Г., Мушин Б. Хальмг келнэ келц үгмүдин толь. Элст, 1990.

⁵ Абакарова Ф. О. Благопожелания и проклятия в фольклоре даргинцев // Магическая поэзия народов Дагестана: Сборник статей. Махачкала, 1989. С. 145–155; Аджиев А. М. О поздней трансформации кумыкских проклятий и благопожеланий // Там же. С. 155–159; Халилов Х. М. Вербальная магия в поэзии лакцев // Там же. С. 76–96; Цаллагова З. Афористические жанры фольклора как средство народного воспитания // Дарьял. 2001. № 4. С. 42–48; Седаква И. А. Структура и семантика болгарских проклятий // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 105–106.

Материалом для написания данного раздела послужили тексты проклятий, записанные от информантов в результате полевых экспедиций в 1980–2000-е годы прошлого столетия, часть этих текстов опубликована.¹

Как и Номто Очирову в начале века, так и современным исследователям приходится сталкиваться с тем фактом, что информанты не произносят проклятия беспричинно, предпочитая записывать текст проклятия на бумаге. Среди калмыков сохранилась до сих пор вера в магическую силу проклятия.

Народная терминология в обозначении этого жанра обширна и требует более детального изучения. Обозначение проклятия как *харал* отмечено у всех монгольских народов. Жанр харалов соотносим с названием черного цвета у монгольских народов – *хар*. Согласно калмыцкой пословице «*Харал хар толһад*», харал (проклятие) находится в «черной» голове, возникает у человека с «черными мыслями» – *хар санаа*, человек со светлыми мыслями (*цаһан санаа*) обладает способностями произносить благопожелания. Представления о *хар санаа* известны тувинцам, это подставное имя злого духа.² О человеке, произносящем проклятия без особых причин, говорят, что он «*хар келтэ*» – «с черным языком», т. е. недоброжелательный человек. Черный цвет превалирует в вещном мире в ритуале произнесения проклятия; для более сильного влияния проклятия на недруга смазывали язык черной сажей³ и лили воду, которую в народе именовали «*хар усн*». Усиливали действие проклятия битье ладони о ладонь,

¹ Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. С. 115–116.

² Габыева Л. Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). М., 2003. С. 60.

³ Эрдниева У. Э. Калмыки. Элиста, 1970. С. 269.

что отражено в героическом эпосе «Джангар»: шулмуска, проклиная Хонгора, дважды ударила ладонью о ладонь.¹ В некоторых случаях размахивали подолом одежды (полевые записи автора).

Проклятие может произнести птица или животное, если погублено их потомство, бытуют волчье и журавлиное проклятия.² Мир человека и мир природы в данном случае неотделимы друг от друга. Калмыки разделяют проклятия по адресатам: проклятия, предназначенные для человека, и проклятия, предназначенные для животного.³

Произнесение проклятий происходило во время ссоры (цүүгх)⁴ и носило характер диалога.

Человек должен был предохраняться от проклятий; в народном понимании благопожелание было сильнее харала, и потому человек, в адрес которого произнесли проклятие, должен был ответить так: «Пусть твое проклятие, покружившись, станет благопожеланием», или же текст произнесенного проклятия отсылали назад с помощью формул-отсылок: «Пусть проклятие, произнесенное тобой, вернется назад, покружившись в воздухе, и пронзит тебя!» Произнесенное проклятие отсылают также и в черную землю: «Харалчнь хар һазрт орг!» В фольклорной традиции калмыков сохранился ряд устных рассказов – быличек, легенд – о влиянии произнесенного проклятия на судьбу семьи или целого рода.⁵ Проклятия-обереги бытуют в белорусской и сербской традициях.⁶

¹ Жаңһр. Элст, 1985. 43 х.

² Полевые записи автора.

³ Полевые записи автора.

⁴ Обозначение принадлежит У. Душану.

⁵ Манжилеева Р. Ц. Легенда о происхождении проклятия // Хальмг үнн. 1995. Хон сарин, 23; Бурдуков А. В. Каракольские калмыки (сарт-калмыки) // СЭ. М.-Л., 1935. С. 48.

⁶ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 253.

Номто Очиров также зафиксировал формулу-отсылку: «Да проблуждают твои проклятия!»¹ В данной фразе отражена вера калмыков в то, что произнесенное проклятие может вернуться к человеку, который его некогда произнес.

В фольклорной традиции калмыков существуют различные формулы-отсылки:

Сэ келснчн үснчн ца,

Му келсн яснчн ца.

Кто говорит хорошее – пусть проживет долго,

Кто сказал плохое – пусть кости его белеют (пусть умрет).

Харалчн йорэл болг,

Хэрү эргэд биярчн һар.

Пусть произнесенное проклятие станет благопожеланием,

Пусть произнесенное в мою сторону проклятие

Обернется против тебя же.

Харалчн хар һазр авг,

Эргж, эргж биярчн һарг,

Келсн угчн эргж-эргж ээмэрчн орх,

Төөрч, төөрч толһаһарчн орх.

Пусть произнесенное проклятие возьмет земля,

Пусть произнесенное тобою проклятие

Войдет в твои плечи,

Пусть проклятие, покружившись, вернется к тебе

И войдет в твою голову.

Слова проклятия отсылаются в черную землю, в черное подземелье, в адрес отправителя. Слова отсылаемого проклятия обладают поражающей силой. Проклятия-отсылки носят оберегающий характер. В современной обрядности калмы-

¹ Очиров Н. Указ. соч. С. 77.

ков сохранился обряд «отрезание черного языка», цель которого – избавление от всех несчастий, насланных произнесением харалов. У современных калмыков в некоторой степени сохранилась вера в бытование и воздействие проклятий, при обращении в хурул, а также к медлегчи рецепиенты просят избавить их от воздействия темных сил. В статье Номто Очирова «Йорелы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» – у калмыков» полностью описан обряд «отрезание черного языка».¹ Ритуальный текст «Отрезание черного языка» опубликован Номто Очировым в переводе с калмыцкого, авторство приписывается Зая-пандите Намкай Джамцо. Обряд проводился в доме человека, на которого пало проклятие. На церемонии присутствовали члены семьи, не исключалось также присутствие других людей, что придавало обряду определенную зрелищность и театральность. Обряд проводился на белой кошме, что символизировало в конечном счете благополучный исход предпринятого. Предметный мир обряда включал в себя прежде всего белую и черную веревки, которые воплощали представление, что беду наслали «черный» – проклинаящий язык и «белый» – льстивый. Для отрезания веревки применяли нож – острый предмет, называемый калмыками «иртэ юмн». Острыми предметами, с которыми был связан ряд поверий, нельзя было прикасаться к телу человека. Под ритмический текст заговора веревки резали на несколько частей, затем заворачивали в рубашку человека, на которого направлено проклятие, и закапывали во дворе его дома. На первый план в обряде избавления человека от несчастий выходит его одежда, в данном случае рубашка.

С одеждой у калмыков связано много поверий. Рубашка,

шуба, костюм-бешмет относятся к «одежде с воротником». В воротнике, по воззрениям калмыков, хранилась жизненная сила человека, особенно мужчины. К воротнику пришивали «бу» – ладанки с молитвами, которые охраняли человека от несчастий. На свадьбах основным участникам церемонии – приехавшим сватам и главному представителю со стороны жениха, именуемому *хурмин ахлач*, дарили одежду с воротником. (Полевые записи автора.)

Таким образом, с завершением ритуала отрезания черного и белого языков семья и ее хозяин очистились от всего вредоносного. Произнесенное в конце обряда благопожелание несет моделирующую функцию, предопределяя в дальнейшем счастливую жизнь этой семьи. В современной магико-ритуальной традиции калмыков исполнителями обряда – медлегчи – в большей степени сохранена структура проведения данного обряда, при отсутствии его словесного компонента. Также отсутствует зрелищность ритуала. Как правило, на сеансе присутствуют обычно два участника: заказчик обряда и медлегчи. Зрелищный обряд перешел в разряд тайных. (Полевые записи автора.) Возрождение полного обряда в исполнении «знающих» – медлегчи – возможно в том случае, если они будут данный магический акт сопровождать молитвами. В письменной традиции калмыков эти обрядники сохранены.¹ Заучивание имеющихся молитв отправителями обряда способствует при импровизационной практике созданию новых молитв на калмыцком языке.

Народная терминология калмыков предполагает такие разновидности проклятия как *хэрүтэ харал* – харалы, имеющие возвратное действие, и *хэрү уга харал* – харалы безвозвратного действия. *Хэрүтэ харал* – харал, действие которого

¹ Очиров Н. Указ. соч. С. 84–87.

¹ Архив КИГИ РАН, ф. Дорджиева, ед. хр. 287.

обращается на человека, произносившего проклятие, в том случае, если харал был произнесен без особого мастерства, без эмоционального настроя и без совершения обрядовых действий, сопровождающих словесный компонент. *Хэрү уга харал* – проклятие безвозвратного действия характеризуется тем, что соблюдается весь ритуал проклинания. Эмоциональность исполнения характеризуется как *догшин харал* (свирепое проклятие).

Заговорно-заклинательная практика калмыков представляет собой одну из регламентированных сфер поведения. Уходя своими корнями в глубокую древность, она до настоящего момента играет весьма важную роль в народной жизни. Интересен выбор времени для отправления заговорно-заклинательных актов. Харалы произносили утром на восходе солнца (полевые исследования). Харалы, по древним народным суевериям, должны были обладать разрушительной силой, они должны были слать адресату разные неудачи, связанные с семьей, очагом, хозяйственной деятельностью кочевников. Эти тексты проклятий отнесены к самым худшим из харалов.¹ Человек-недоброжелатель стремился произнесением проклятия в адрес врага добиться желаемого – плохого потомства, разорения, бедствия. В ряду самых страшных проклятий было проклятие очагу. Огонь в нем поддерживался многими поколениями, и если должен был по желанию проклинающего потухнуть, значит, должен исчезнуть с лица земли весь род.

Существовала охранительная магия, связанная с очагом: так, калмыки никогда не выбирали полностью золу из очага, боялись, что из-за исчезновения золы очаг почернеет, в нем потухнет огонь. Очаг следовало содержать в чистоте, это было священное место в юрте. Харал-проклятие звучал

следующим образом: *«Һулмтчнь харлг!»* («Пусть почернеет твой очаг!»), *«Һулмтчнь арат маажг!»* («Пусть твой очаг поцарапает лисица!»). Тема второго проклятия – это пожелание, чтобы семейный очаг опустел, разорился, а впоследствии исчез с лица земли.

Харал *«Сумсн тасртха!»* («Пусть прервется, пресечется душа!») синонимичен пожеланию лишения жизни, пожеланию смерти. Понятие о душе *сумсн* отражено в калмыцком эпосе, сказках. Души героев-богатырей, мифических чудовищ, мангусов находятся в разных местах. Например, душа одного из мифических существ – мангуса – обитает в красной родинке размером в сустав большого пальца, которая находится на его голове величиной с «четырёхлетнего быка»¹ (варианты: в головах двух пестрых змей или в головах пауков). Для того чтобы одержать победу над мифическими существами, нужно истребить души этих насекомых или животных.

Душа, согласно народной астрологии, меняет свое местонахождение в течение лунного месяца. В первый день лунного месяца она находится в большом пальце ноги, во второй день – в лодыжке, в третий день – в мускулах, в четвертый день – в поясице, в пятый день – в коленном суставе и т. д. Чтобы проклясть человека, его жизнь, согласно магическим представлениям, необходимо знать, где находится душа в этот день. Не случайно в текстах проклятий есть образцы, адресованные частям тела и органам человека: *«Хавснчн дегэ болтха!»* (Пусть кости твои скрючатся!), *«Элжэри һазр шудр!»* (Животом землю сотри!), *«Оошкдчн хорха буутха!»* (Пусть в твоих легких поселятся члвкы!), *«Толһаһан нохад кемлүл!»* (Пусть твою голову сгрызут собаки!) и т. д. (Полевые записи автора.)

Если произносивший харал знал местонахождение души в

¹ Душан У. Указ. соч. С. 36.

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 46.

этот день, то он должен был проклясть именно тот орган человека или ту часть его тела, и тогда вредоносное заклятие попадало в цель и имело сильное воздействие на проклиняемого.

Волосы также считалисьместилищем души. Поэтому темой проклятия являлось пожелание разбрасывания волос в разные стороны. Разбрасывают волосы – разбрасывается, теряется душа – *амн*.

После смерти человека родные приглашали в дом гелюнга для совершения обряда по отправлению души покойника на тот свет. Обряд назывался «*сүмс заальх*» (буквально: на-править душу). Если человек умирал, то, согласно религиозным понятиям калмыков, душа покидала тело (*сүмснь харч оч*). По силе своего воздействия выделяется проклятие: «Пусть душу твою отправлю, пока ты живой!» (*Сүмсичнь амдар йовулсу!*), это проклятие звучало как пожелание смерти, лишения жизни¹.

Хозяйственная деятельность человека также нашла отражение в проклятиях. Калмыки, как и другие кочевые народы, разводили четыре вида скота – крупный рогатый скот, овец, верблюдов, лошадей. Труд животновода был очень тяжел, требовал полной отдачи, хозяйственная деятельность кочевников длилась круглый год без отдыха. Суровая жизнь скотоводов-номадов полностью зависела от природной стихии, от состояния кочевья, поэтому существовал ряд оберегов. Если скот долго не приходил с пастбища, то чтобы он не стал жертвой хищных животных, совершали ряд обрядовых действий, которые призваны были уберечь его от нападения хищников.

В степи случалось также воровство скота, что, естественно, воспринималось пострадавшими как большое горе, ибо скот у калмыков был залогом благополучного существования. Пармен Смирнов пишет о том, что у калмыков сохра-

нился обычай, переходящий из рода в род, – это воровство скота. Угнанная скотина обычно продавалась на ярмарках. Калмыки угоняют обыкновенно лошадей, рогатый скот и верблюдов; овец никогда не воруют, потому что эти животные слабы, не могут выносить больших перегонов и скоро устают.¹ По записям Пармена Смирнова, воровство скота у калмыков было организованным. Грабители сначала узнают о хозяевах скота, о количестве пастухов и их вооружении, о местах, где ночует скот. Обычно скот воровали темной ночью. Угнанный скот калмыки различали разными способами: ворованный скот сопровождали несколько всадников, украденных животных узнавали также по жалобному реву. Особенно сильно тосковала по своему детенышу верблюдица – рев ее напоминал плач по покойнику. В фольклорной традиции калмыков сохранилось несколько образцов проклятий, сочиненных людьми, у которых пропал скот.²

*Мини авалин нульмси,
Өлсэд уульжах күүкдини
Халун нульмси,
Өнчрэд, экэн хээһэд,
Энрэд мөөржэх һалзи,
Туһлын нульмси
Нишлэд мини харалын
Шу дамб болж
Хар бийэрчн һартха,
Хавсчн дегг болтха
Үрнь тәрнь болтха,
Үмснд хуврж,
Салькнд нис.*

Пусть слезы моей жены,
Горячие слезы
Мои голодных маленьких детей,
А также пестрых телят,
Которые жалобно режут
И ищут своих матерей,
Пусть эти горькие слезы,
Пусть сольются воедино
И войдут в тебя,
Пусть твои кости скрючатся,
А затем рассыпятся,
Превратятся в золу,
Полетят по ветру.

¹ Смирнов П. А. Путевые заметки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста, 1999. С. 45.

² Инф. Бамбышева А. Д., 1924 г. р., дербетка, род дунд-хурла; полевой дневник автора, 1984.

¹ Душан У. Указ. соч. С. 34.

Второй текст проклятия относится к кратким.¹ В нем речь идет также о людях, которые занимались хищением скота.

*Хөөһм идсн кун
Алтнас шарар,
Арһмжас утар ножг
Һазринчн дундурт мөрнчн үк,
Насна дундурт гергичнь үк.*

Кто съел мою овцу,
Пусть страдает поносом,
Который будет длиннее веревки
И желтее золота.
Посредине пути пусть падет его лошадь,
В середине его лет
Пусть умрет его жена.

Последнее двуступище из текста проклятия в фольклорной традиции калмыков может бытовать самостоятельно как краткое проклятие. Оно входит композиционно в текст так называемого сильного проклятия, носящего название «дог-шин харал» – «свиристельное проклятие», упоминаемого в героическом эпосе «Джангар».²

Известным знатоком калмыцкой культуры А. Джалаевым³ сообщен текст стихотворного проклятия, части данного харала могут бытовать самостоятельно: словам проклятия подвергаются части тела человека – печень, голова, глаза, сердце, ноги, руки, язык. В монгольской народной поэзии

жанр проклятий, темой которых является насылание болезней, назывался «зүхел».¹

*Элкарн һазр шудр,
Толһадчн моом һар,
Нудичн шовун чоңкг,
Зүркнчн хайртха,
Келичнь керчдгд!
Уульмр, үкмр!*

Пусть печенью ты о землю ударишься,
Пусть на голове твоей выскочит язва,
Пусть птица выклюнет тебе глаза,
Пусть лопнет твое сердце,
Пусть язык твой отрежется!
Плачь и умри!

В конечном счете у человека под воздействием проклятия должно исчезнуть счастье (*кишигчнь зээлтхэ*). Одна из главных тем проклятия – это пожелание смерти, выраженное формулой «үкмр». В ритуале предания проклятию участвует вода, которую калмыки называли «хар усн» – черная вода, по всей видимости, несущая отрицательную энергию. Существовал запрет на долгое кипячение такой воды, чтобы не распространять черную энергию. В некоторых текстах проклятий слово «вода» заменяется словом «кровь». Финальной формулой проклятия была фраза «пусть отрежется язык» как отражение обряда «отрезание языка», распространенного у калмыков.

Если придерживаться классификации речевых актов, данной Дж. Л. Остином, то формулы проклятий следует отнес-

¹ Инф. Муниева Д. Х., 1924 г. р., проживает в пос. Тугтун Кетченеровского р-на, РК.

² Джангар. Калмыцкий героический эпос. М., 1960. С. 145.

³ Жалын А. Харал, генэрэс саглхмн // Хальмг үнн. 1990. Бар сарин, 10.

¹ Жамъягийн Д. Символизм вербальных аспектов традиционного монгольского мировоззрения // Отражение символики традиционной культуры в искусстве народов Байкальского региона и Центральной Азии. Улан-Удэ, 2001. С. 97.

ти к бехабитивам, включающим в себя «понятие реакции на поведение других людей, их судьбу и установки и выражение установок по отношению к чьему-то поведению в прошлом или будущем».¹ Исходя из этого следует сказать, что в основе происхождения того или иного проклятия лежит эмоциональная реакция человека, следовательно каждый человек мог стать автором проклятия. Номто Очиров приводит круг лиц, которые могут произнести проклятия²: это и члены семьи, братья, сестры и посторонние лица. У. Душан, описывая кочевую культуру калмыков, приводит тексты проклятий, бытовавшие в речи, которые касались многих сторон жизни.³

В традиционной культуре калмыков известны ритуалы снятия проклятия. Прежде всего, адресату произнесенного проклятия нужно в ответ сказать: «Пусть твое проклятие станет благопожеланием». В данном случае благопожелание характеризуется как сила, которая сильнее проклятия. На проклинающего необходимо было плеснуть водой. Вода выступает в данном обряде как сила, очищающая от пагубного действия проклятия.

В народе существуют представления о том, что произнесение харалов-проклятий имеет также отрицательные последствия и для проклинателя, ибо слова проклятия имеют возвратную силу и обрушиваются на самого проклинателя. Эти взгляды не позволяют исследователям фиксировать проклятия в полном виде. Исполнительство проклятий и благопожеланий передавалось, носит наследственный характер, выраженный пословицей: «Сын исполнителя благопожелания

¹ Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. Теория речевых актов. М., 1986. С. 122–131.

² Очиров Н. Указ. соч. С. 77.

³ Душан У. Суеверия и вредные обычаи калмыков.

также произносит благопожелания, сын исполнителя проклинаний становится проклинателем – харалчи». Также бытует понятие о справедливости или несправедливости проклятия. Существует ряд устных рассказов на эту тему. Если проклятия несправедливо, то оно падает на проклинающего: злые силы, призванные проклинателем, карают того, кто на самом деле виновен. В народной культуре калмыков четко прослеживаются понятия о том, что произнесением харалов нельзя злоупотреблять. Существует много моральных запретов на их произнесение. Исполнение проклятий вызывает осуждение, но они довольно живучи в народной среде. Они чаще употребляются в женской речи, нежели в мужской.

Участниками ритуала являются: проклинатель – карающее слово – проклинаемый; основным компонентом является словесный – текст, сопровождаемый действиями, усиливающими его эффект: хлопанье в ладоши, вымазывание лица и языка сажей, выбрасывание рук вперед.

Формулы-проклятия образуют несколько тематических групп:

Пожелание смерти: «Пусть не увидишь ты свет солнца!», «Умри!», «Пусть твоя душа затеряется!», «Я твою душу отправлю!», «Пусть я выпью твою кровь!», «Пусть твое нутро сгорит!», «Пусть дымоход и двери твоего дома закроются!», «Пусть на твой очаг упадет подпорка юрты!».

Пожелание несчастья человеку, пожелание бездетности: «Пусть ты не услышишь детского плача!», «Пусть ты не проживешь ниспосланные тебе годы!», «Пусть ты не увидишь счастья своих детей!», «Исчезни!».

Пожелание несчастья роду: «Пусть прервется твой род!», «Пусть обломится матица твоей юрты!», «Пусть порвется коновязь!».

Пожелание болезней: «Иди к оспе!».

Проклятие скоту выражалось формулой: «Пропади пропадом!».

Краткие проклятия-формулы произносятся в связи с определенными ситуациями. Человеку, совершившему плохой поступок, адресуют соответствующие слова, например, ударившему кого-нибудь говорят: «Пусть твоя рука сломается!», крикну: «Чтобы ты онемел, лишился голоса!» и т. д.

Мир традиционного фольклора замкнут, количество происходящих ситуаций ограничено и исчислимо. Человек лишен индивидуальности и является неотъемлемой частью фольклорного социума. С. Е. Никитина пишет: «Его голова и ноги, грудь и плечи, сердце и душа включены в набор стандартных ситуаций, где они участвуют как объекты или инструменты»¹. Эти слова можно отнести к тематике заговоров с благожелательной и проклинающей символикой, связанных с частями человеческого тела.

Толхам мини мена болтха!
Пусть моя голова будет в благополучии!

Нуднь хурц болтха!
Пусть глаза его будут острыми!

Кельнь хурдн болтха!
Пусть ноги его будут быстрыми!

Нарнь өөтэ болтха!
Пусть руки будут мастеровыми!

Өгэмч болтн!
Пусть руки у вас не оскудеют!

Цаһан седклтэ бол!
Будь чистосердечным!

¹ Никитина С. Е. Сердце и душа фольклорного человека // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 27.

В калмыцком фольклоре краткие йорелы, связанные с частями человеческого тела, легко трансформируются в краткие проклятия:

Керэд нудан цокул!
Пусть глаза твои выклюет ворона!

Көлдэн бүдр!
Спотыкайся все время!

Келндчнь моом һар!
Пусть на твоём языке будет опухоль!

Таким образом, краткие йорелы и харалы поддаются перекодировке. Образ человека в этих текстах очень уязвим со стороны окружающего мира. Задача человека – обезопаситься от него с помощью искусства слова-заговора от болезней, от сглаза, от сказанных проклятий и обрядовых действий, умножающих их силу.

В фольклорной традиции калмыков сохранился образец проклятия, текст которого носит противоречивый характер, так как в нем идет речь о культовом объекте – хуруле и буддийских монахах. Автор текста рассказа о проклятии, комментируя его содержание, называет его «учрта йөрэл» – йорел, который следует объяснять, сопровождать текстом.

<i>Хурлинтин үүдн</i>	Пусть у дверей хурула
<i>Өвсн бичэ урһтха,</i>	Никогда не растет трава.
<i>Хувргудинтин хавтхд</i>	Пусть в карманах хуварак
<i>Бульиш бичэ ортха, – гижэ келж.</i>	Не будет ни гроша. ¹

¹ Инф. Михайлова Лидия Манджиевна, 1921 г. р., торгоутка. Запись Эрдни-Горяева М. Э.-Г., 1991 г.

Исполнитель сам поясняет смысл текста данного проклятия-йорела. Первую часть йорела он истолковывает следующим образом: «Я сказал эти слова потому, что вытоптанная трава – это знак того, что в хурул придет много народу. Вторая часть йорела – это пожелание, чтобы было меньше болезней у людей, и тогда они не будут обращаться в хурул, ибо доходы, получаемые от прихожан, по мнению информанта, называют «доходами страдания».

В заключение своего рассказа об этом проклятии-йореле исполнитель произносит йорел-благопожелание гелюнгам – служителям хурула.

*Тадн гелцгүд чигн сэн бээтхэ,
Олн-амтн чигн эрүл-дорул,
Сэн бээтхэ гинэд,
Тиим йөрэл тэвжэнэв.*

Вы, гелюнги, также живите хорошо,
Пусть все процветают в мире
И благоденствии, –
Такой йорел я произнесу.

Таким образом, как мы уже отмечали, в фольклорной традиции калмыков тексты, относящиеся к магической поэзии, имеют свое пояснение. Чаще этот комментарий знает сам исполнитель. Структура повествования о происхождении йорела, звучащего как проклятие, выглядит следующим образом:

1. Произнесение текста йорела.
2. Реакция слушателей данного образца.
3. Подробный комментарий исполнителя.
4. Произнесение второго йорела лицам, о которых идет речь в первом.

Манера исполнения йорела-благопожелания со сложным подтекстом характеризуется как *ухаһарн тежгэр келлһн* –

произнесение в уме тайного текста. Тайность его заключается в том, что текст йорела-благопожелания звучит как проклятие, но после подробного комментария к нему становится ясным, что это текст благопожелания. Поскольку содержание благопожелания связано с религиозными понятиями, исполнитель в конце комментария произносит йорел-благопожелание, что соответствует представлению о *дарһх* (давление; средство, противоядие от кого-чего-либо), бытующему у калмыков. Говоря о жанрах фольклора, заметим, что сила йорела уничтожает силу проклятия.¹ Характерно, что обряд «отрезание черного языка», описанный Номто Очировым,² заканчивается произнесением йорела. Это йорел, посвященный трем драгоценностям буддизма – Будде, его ученикам и учению.

Молитву «Хар келнэ бичиг» – письмо черного языка – Номто Очиров определяет как «проклятье проклятий», т. е. чтение этой молитвы должно уничтожить проклятие. Молитва начинается благопожеланием: «Да распространятся йорелы мудрых и праведных людей» – это соответствует убеждению, что сила произнесенного благопожелания может уничтожить проклятие и силу «черного языка». В данном случае письменная традиция калмыков, как и устная, дает представление о функциях произнесения проклятий и благопожеланий.

Номто Очиров, описывая обряд «отрезание черного языка», не привел ни одного текста проклятия, но отметил, что они «сохранились большей частью в сказках, песнях и были-

¹ По представлению о *дарһх*: вода уничтожает огонь, белое уничтожает черное и т. д. (полевые записи автора).

² Очиров Н. Йорелы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» – у калмыков // Очиров Н. Избранные труды. Элиста, 2002. С. 33.

нах»¹. Это замечание подтверждают современные исследования². Если в обыденной жизни употребляются проклятия, звучащие как краткие формульные выражения, то в фольклорных жанрах обнаруживаются стихотворные тексты. О древности жанра проклятий говорит и тот факт, что они встречаются в архаичных фольклорных произведениях. Харалы также воспроизведены в произведениях калмыцких писателей, и они вместе с другими фольклорными жанрами занимают определенный пласт в современных текстах³. Вплетаясь в ткань устного или письменного произведения, они несут значительную эмоциональную нагрузку.

В эпосе «Джангар» проклятия произносит шулмуска в адрес богатыря Хонгора, по вине которого погиб ее жених⁴.

– Потомок Ширкея.

Когда же увижу гибель твою, – сказав,

Ударил ладонью о ладонь один раз;

– Ты, разлучивший меня с возлюбленным,

Чтобы заблудился на вершине горы Хагсугин Хар Шил

Так, чтобы не знал, откуда ты идешь.

В ритуале произнесения проклятия отмечены ритмические удары ладони о ладонь. В дальнейшем в путевых приключениях богатыря Хонгора все недобрые пожелания шулмуски сбываются, для него труднопреодолимым препятствием явилась гора Хагсугин Хар Шил, упомянутая в проклятии. Ха-

рактерно, что шулмуска знает родословную богатыря Хонгора, ибо у калмыков самым сильным было проклятие всему роду недруга.

В фольклорных произведениях харалы произносят враждебные человеку существа. В сказке «Цаһан Сар» герою необходимо узнать, где находится душа мифического чудовища мангаса. Мангас сообщает своему сыну, что его душа находится в железном ящике, расположенном на месте заката солнца. И чтобы сохранилась его тайна, мангас произносит проклятие: «Увидевший – пусть ослепнет, услышавший – пусть оглохнет»¹. Проклятия – один из древних жанров фольклора – также встречаются в прозаических жанрах народного творчества кумыков и ногайцев².

Некоторые из персонажей эпоса ойратов обладают даром произносить проклятия, в эпосе «Бум Эрдени» к младшему брату главного героя обращается с проклятием черная старуха Шиль Гэлье. Богатырь уже заранее знает возможный эффект харала, он говорит: «Проклятая черная баба! Если я попаду под твоё проклятие, то мой конь останется с порезанными ушами, сухими жилами»³. Целью же юного богатыря является освобождение от произнесенного проклятия, и в этом ему помогает богатырский конь: нужно ударить коня три раза и схватиться за длинные пряди его гривы.

Когда другой ойратский богатырь Дайни Кюрюль попадает в беду, он обращается к волшебной помощнице Дара-

¹ Очиров Н. Указ. соч. С. 70–78.

² Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, 1992; Магическая поэзия народов Дагестана.

³ Доржин Б. Чик хаалһ. Элст, 1968. 72 х.; Эрнжэнэ К. Һалан хадһл. I боть. Элст, 1979. 45 х.

⁴ Жанһр. 2 боть. М., 1978. 45–46 х.

¹ Хальмг туульс. 3 боть. Элст, 1974. 25 х.

² Аджиев А. М. Кумыкская народная поэзия. Махачкала, 1973. С. 32; Сикалиев А. Магическая поэзия ногайцев // Магическая поэзия народов Дагестана. С. 68.

³ Монголо-ойратский героический эпос. С. 78.

еке, которая предупреждает, что против него направлено проклятие черного языка и уст и проклятие девяти белых языков. Оберегом против произнесенного проклятия в эпосе является совершение обрядовых действий, которые описаны следующим образом: «Читая заклинания, он сделал девять шагов, закрыл свои глаза и, смотря глазами высшей мудрости, взял в правую руку девять белых камней, а в левую руку девять черных камней, захватил пригоршню песка и принес Убадисун Дара-еке, которая прочитала девяносто девять заклинаний»¹. Характерно, что здесь речь идет о более опасном, более разящем действии белого языка – *цахан келн* (белый язык – лстивая речь).

Калмыцкий джангарчи Мукебюн Басангов в 1941 году сочинил проклятие фашистам, состоящее из 90 строк. Тема проклятия – это нападение фашистской Германии на Советский Союз². Сказитель на историческую тематику накладывает тему проклятия, используя традиционные мотивы этого жанра – поражение проклинающим словом вероломного врага:

*Хар саната шул фашист,
Хад чолу тервжэ ук!
Шулмус-фашист с черными мыслями,
Умри, обнимая камень-скалу!*

*Эврэ бийсчнь хооср
Хуһарн илм бол,
Хуг хумһлд хувр!
Пусть ты обеднеешь,
Исчезнь с лица земли,
Превратись в песок!*

Сказитель обращается с проклятием непосредственно к Гитлеру, называя его *му ухата* (с плохими мыслями), насылая на него разные виды проклятий, в том числе пожелание болезней: «Пусть ослепнут его глаза, пусть оглохнут его уши, пусть ноги его станут неподвижными!» Энергетика проклинающего слова особенно видна в заключительной части проклятия:

*Орчлңд үзүлсн зовлңган,
Эм деерән ач!*

Все страдания мира
Взвали на свои плечи!

В калмыцкой фольклорной традиции с древности наметилась тенденция к возникновению жанра песен-проклятий. В современных условиях темой для создания песен-проклятий явилась ссылка калмыков в Сибирь и на Дальний Восток в 1943–1957 гг., где они подвергались несправедливым жестоким испытаниям в течение тринадцати лет. Калмыцким фольклористам только в течение 1970–1980-х годов удалось записать немало образцов словесного народного творчества, среди них устные рассказы, песни, легенды, относящиеся к сибирскому периоду. Среди песен сибирского цикла есть «Песня, проклинающая Сталина»¹. Содержание этого народного произведения составляет описание всех страданий, унижений, которые калмыкам пришлось испытать. Калмыки втайне обращались к магии слова, чтобы как-то выразить свое отчаяние и возмущение несправедливостью, допущенной по отношению к ним.

Проклятия также нашли отражение в клятвенных выражениях. Одной из форм клятвы (*андһар*) было произнесение проклятия в свой адрес: «*Теңер намаг цокг!*» – «Пусть покарает

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 83.

² Хальмг поэзин антолог. Элст, 1962. 192 х.

¹ Хальмг һазрин дуд. Барт белдснь Б. Б. Оконов. Элст, 1987. 85 х.

меня небо!», «*Һазрин шуурхад орнав!*» – «Пусть я провалюсь сквозь землю!» Этими клятвами человек обрекает себя на гибель в случае нарушения воинского или иного обета. Клятвы были связаны с культом земли: в результате произнесенной словесной формулы земля должна разверзнуться в наказание за неисполнение данной ранее присяги, зарока. Клятва «*насан насллго одсув*» («пусть я не проживу года, ниспосланные мне свыше») – это самопроклятие, пожелание себе смерти в аналогичных случаях. Клятва «*теңгр намаг цокг*» («пусть небо меня покарает») связана с культом неба, с его милосердной или карающей силой.

Несмотря на то, что вера в магическую силу слова в народе была живуча, в фольклорной традиции калмыков проклятия претерпевают жанровые изменения, характеризующие исчезновение веры в магию слова. Появились пародии на проклятия, которые органично вошли в текст «72 небылиц»¹.

Үксн керэ нудим цокг!

Уул деер бээтлм, усн авг!

Усн деер бээтлм, Һал авг!

Пусть мои глаза выклюет дохлая ворона!

Пусть меня, находящегося на горе, настигнет водная стихия!

Пусть меня, находящегося в воде, настигнет огонь!

Тот же процесс утраты веры в магическую силу слова наблюдается в фольклорной традиции кумыков².

Таким образом, калмыцкие проклятия являются заклинаниями, основанными на вербальной магии, и представляют

собой отрицательное пожелание. Работа в полевых условиях показала, что вера в магию слова в основном сохранилась до настоящего времени. Об этом свидетельствуют существующие до сих пор обереги, например, произнесение специальных предохранительных благопожеланий в ответ на прозвучавший харал. В этих случаях сохранился диалогический характер исполнения. В отличие от других жанров магической поэзии калмыков, проклятия произносились громко. Произнесение проклятия носит импровизационный характер, бытует и формулы-проклятия в виде кратких устойчивых словесных выражений. В виде поэтических клише проклятия сохранились в крупных фольклорных жанрах – в эпосе, сказке, а также в произведениях современных калмыцких писателей. В калмыцких проклятиях нашли отражение древние культы, обрядность, символика, бытовавшие некогда в народе.

¹ Хальмг поэзин антолог. Элст, 1960. 17 х.

² Аджиев А. М. О поздней трансформации кумыкских проклятий и благопожеланий // Магическая поэзия народов Дагестана. С. 155.

СЕМЕЙНО-ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ

Семейно-обрядовая поэзия калмыков – это заговоры, песни (колыбельные, свадебные), благопожелания (родильные, свадебные, похоронные), которые сопровождают человека от рождения до смерти. Период жизни человека от рождения до смерти у калмыков, как у многих народов мира, регулируется обрядами, ритуальными действиями, совершаемыми самим человеком или представителями его рода. Обрядовая поэзия, сопровождавшая родильный, свадебный, похоронный обряды, претерпела с течением времени ряд изменений, но, благодаря своей традиционности и устности исполнения, сохранилась в памяти людей старшего поколения и сейчас является полностью реконструированной с помощью знатоков калмыцкой обрядности. В течение жизни калмыки пеклись о благополучии семьи и рода, поэтому они издавна заботились о полном исполнении семейных обрядов, ибо отказ от каких-либо ритуальных действий, по народным представлениям, сулит несчастье. У калмыков сложились понятия о «радости жизни» – «*жирһлин байр*», «счастье дома, семьи» – «*герин кишг*», «счастье человека» – «*күүнә кишг*», которые посредством обрядов «призывания счастья» – «*кишиг дайлх*» должны быть сохранены. Обряды рождения человека и свадьбы у калмыков обозначаются одним словом «*хүрм*» – свадьба; празднество. *Меллягудын хүрм* – празднество по случаю рождения ребенка, *гер авлһна хүрм* – празднество по случаю свадьбы. Семейная жизнь, семейный быт были источником народной поэзии, всех ее жанров: йорелов – благопожеланий, дун – песен свадебных, похоронных, песен-пла-

чей, застольных. По случаю радостных событий устраивались «найры» – различные гулянки, которые отличались особой церемониальностью.

Семейно-обрядовая поэзия в устной фольклорной традиции калмыков, согласно собранному материалу и проведенной реконструкции, классифицирована на следующие виды: родильная, свадебная, похоронная, поэзия, связанная с обрядом проводов на действительную службу в армию.

Родильная поэзия

Все обряды жизненного цикла калмыков сопровождалась йорелами – будь то рождение ребенка, свадьба или похороны. Тематически йорелы были соотносимы с основными жизненными вехами, благопожелания сопутствовали человеку от самого рождения до глубокой старости. Люди верили в силу слова, в то, что оно может благословлять, изменять жизнь к лучшему. Одним из обрядов, где большей частью употреблялись благопожелания, был родильный обряд. Издавна калмыки стремились иметь много детей. Это желание отражено в калмыцких пословицах: «Садта кун – салата модн» – «Человек с детьми – это развесистое дерево». «Салата модн – бучрлдг, садта кун – жиргдг» – «Развесистое дерево покрывается листьями, человек с детьми наслаждается счастьем».¹ Рождение ребенка в семье калмыка было радостным событием и сопровождалось различными обрядами и ритуалами, которые носили сакральный характер. Знаковая роль отводилась всем участникам родильного обряда. Повитуха впоследствии считалась для новорожденного второй матерью. У многих народов мира повитухе назначалась

¹ Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. С. 32.

важнейшая роль при родах и в послеродовых обрядах. По представлениям многих народов, ее личные качества впоследствии отражались на судьбе ребенка, поэтому она должна быть многодетной, обладать хорошим, доброжелательным характером. Эти представления были, например, присущи туркам.¹ Калмыки в своей речи повитуху именуют *эмгн* (старуха), независимо от ее возраста: «*Мини көвүнд (күүкнд) эмгн болла*» – «У моего сына (дочери) была повитухой».

Беременную женщину называли «*давхр* – двойная», поскольку она несет в себе две жизни. Роды назывались у калмыков «*цаһан төр*» – белое священное событие. В автобиографической прозе калмыцкой поэтессы Б. Сангаджиевой воссоздана структура родильного обряда калмыков, его основные компоненты: приглашение пожилой женщины – эмген, произнесение роженицей молитвы, обмывание ребенка, запреты – табу, соблюдаемые по отношению к матери и новорожденному, ритуал срывания шапки с отца ребенка в случае рождения мальчика, одаривание повитухи, наречение имени.² В воспоминаниях приведены тексты благопожеланий, произносимых участниками обряда.

Йорел новорожденному

*А, ут наста болтха,
Кишень акч,
Көлнь шоратж,
Эк-эцкдэн,
Өлзэтэ үрн болж,*

А, пусть проживет много лет,
Пусть быстрее заживет пуповина,
Пусть ножки будут в пыли,
Пусть будет для отца и матери
Любимым ребенком,

¹ Серебрякова М. Н. Традиционные институты социализации детей у сельских турок // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Средней Азии. М., 1983. С. 42.

² Саңһжин Б. Өнчнэ кишг өвртнь. Элст, 1994. 10 х.

*Эрүл мөнд өстхэ
Ут наста,
Бат кишгтэ болж,
Оли дүүнр
Ард-ардасн дахултха.*

Проживи много лет,
Пусть будет крепким твое счастье,
Пусть вслед за тобой,
Родится много братьев и сестер.

Благопожелание, произносимое непосредственно при наречении имени

*Нер авчах үрн өсч-босч,
Оли дүүнрэн дахулж,
Эжиннь хорманас атхэж,
Ахиннь ардас дахэж,
Аав эцкиннь тохминь дуудулж,
Оли дундан тоомсрта,
Отг-ээмгтэн күндтэ,
Ухань шулун – хури
Урн эрдмгэр дасмг
Сурх-медх сүзгтэ
Зандн сээхн нурһта,
Заң төвишүн бэрцтэ,
Хам хошадан,
Хамг нутгтан
Туурх күүкнэнтн нернь
Бадм Хаалһ болтха.¹*

Пусть ребенок, получающий имя,
Быстрее растет,
Пусть вслед за ним родится
Много братьев и сестер,
Пусть он прославит имя
Рода своего.
Пусть будет уважаема
Среди людей,
Пусть ум ее
Будет быстрым,
Пусть руки будут ловкими,
Пусть обучится многим ремеслам,
Пусть будет красива,
Пусть будет с хорошими
помыслами,
Пусть будет мастерицей,
Похожей на мать.
Пусть ее имя Бадма-Хаалга –
лотосовая дорога –
Быстро прославится
И станет известно всему нутуку.

Полевые исследования позволяют воссоздать структуру родильного обряда со времен древности до наших дней. Об-

¹ Саңһжин Б. Указ. соч. С. 12.

ряды, совершаемые при рождении ребенка, отражены в речи калмыков. Калмыцкие женщины рожали дома. При родах присутствовали одна или несколько женщин пожилого возраста, именуемых эмген и отличавшихся большим опытом в этой области. Чтобы роды не были трудными, в доме открывали двери и окна, стреляли из ружья. Подобные действия, по общепринятому мнению, отгоняли злых духов, которые могли помешать роженице. Иногда мужчины уезжали из дома. Когда возвращались домой, издали видели, что из дымового отверстия юрты торчит шест – первый знак того, что в доме появился ребенок. Ребенок мог родиться с хорошими приметами, именуемыми *темдг*, к ним, в частности, относились синие пятна на ягодицах. О происхождении этих пятен говорили, что это отметина бога: когда младенец покидал лоно матери, он его шлепнул и отправил на белый свет, сказав: «Иди!» (Полевые записи автора.)

Пуповина, по представлению калмыков, находилась в симпатической связи с ребенком, от ее сохранности зависела в дальнейшем судьба ребенка. Пуповину отрезала повитуха. У калмыков бытует еще одно определение повитухи, согласно ритуалу отрезания пуповины: «*киисин ээж*» (букв. мать пуповины). Киргизы также называли повитуху «киндик эме» – мать пуповины.¹ После принятия родов повитуха отрезала пуповину специальным ножом, который хранился потом в доме как семейная реликвия. В героическом эпосе «Гесер» отражен обряд отрезания пуповины у младенца-богатыря: «Мать завернула ребенка в полу своего халата и побежала. Подняла она со дна моря черно-острый камень и отрезала им пуповину». Обряд отрезания пуповины сопровождался

произнесением йорела-благопожелания, тексту которого сам поворожденный обучает матушку: «Крепче камня будь, родимый мой!» Перевязывая потом пуповину белой травой, она приговаривает: «Гуще белой травушки плодись родимый улус у любезного!»¹ Таким образом, в эпосе «Гесер» звучит текст йорела-благопожелания, а также упоминается «белая трава», способствующая заживлению пупка. Текст йорела, произносимого при отрезании и перевязывании пупка, записан А. В. Бурдуковым среди ойратов Западной Монголии:²

Пусть ребенок поборет девять зол,
Пусть проживет сто лет,
Пусть увидит сто осеней,
Пусть его душа будет крепче черного камня,
Пусть его потомков будет множество,
Как веточек у белой травы.

Пуповину ойратского богатыря Дайни Кюрюля не может перерезать ни один острый нож. Младенец-богатырь сам знает о местонахождении алмазно-стального меча, который сможет перерезать пуповину: «Он лежит у правого края нашего очага, изъеденный ржавчиной, вместе с ножнами»³. Пуповину высушивают, она хранится в семье долгое время. В дальнейшей жизни человека она выполняет роль оберега, ее носят в виде талисмана «бу» или зашивают в ворот рубашки. (Полевые записи автора.) Обряд сохранения пуповины у других народов выглядит по-разному. Так, у одних народов подвешивали пуповину к дереву, если родился мальчик, – чтобы

¹ Фиельструнд Ф. Из обрядовой жизни киргизов начала 20 века. М., 2002. С. 76.

¹ Гесериада / Пер., вступ. ст. и коммент. С. А. Козина. М.–Л., 1935. С. 141.

² Фонд А. В. и Т. А. Бурдуковых. Архив КИГИ РАН, ед. хр. 45.

³ Монголо-ойратский героический эпос. С. 107.

он стал хорошим охотником, и закапывали под ступой или у очага, если родилась девочка, – чтобы она была хорошей хозяйкой.¹

После родов повитуха обмывала ребенка и очищала его дымом можжевельника-арц, т. е. совершала обряд очищения. Появление ребенка было отторжением от водной стихии, в которой он раньше пребывал, по сути это был обряд «приобщение к миру людей».² Обряд очищения записан от одного из информантов: «Я расскажу, как совершала обряд очищения моя бабушка. Когда у меня родился мальчик, она выкупала его в воде под названием *чууһын усн*. После совершения этого обряда мальчик стал быстро расти, стал крепче здоровьем. Что это за вода под названием *чууһын усн*? Для того чтобы приготовить такую воду, нужно взять ложку молока, которое надо предварительно освятить в хуруле при помощи чтения молитв. Растворить это молоко в трех литрах кипяченой воды и омыть ребенка, поливая его этой водой, начиная с макушки. Использованную воду вылить в чистое место, где не ходят люди».² В роли очищающего средства в данном случае выступает смесь молока и воды.

Обряд первого купания – торжественный момент в жизни семьи новорожденного – основан на очистительных, животворящих, лечебных свойствах воды. Для проведения ритуала купания приглашали пожилых женщин. Участвовала в нем также повитуха. Для купания ребенка брали определенную меру воды – три литра; чтобы усилить действие воды, добавляли соль, молоко, освященное молитвами. Обычай добавления молока в воду для купания сохранился у закаменских

бурят.¹ Начинали мыть ребенка с макушки. По предстаниям калмыков, ребенок после обряда купания быстро рос, здоровье его крепло. Во время купания произносили благопожелания, краткие заклинания, в которых были отражены древние представления и верования. Желание быстрого роста ребенка отражено в героическом эпосе ойратов: «По происшествии суток мальчик стал похож на годовалого, по происшествии двух суток стал похож на двухгодовалого, по происшествии трех суток стал похож на трехгодовалого».²

Быстрый рост ребенка в калмыцких благопожеланиях выражен формулами: «чтобы ножки были в пыли – *көлнь батар шоратжс*», «пусть ноги достигнут стремян – *көлнь дөрлө куртхэ*», «пусть в руках его будет добыча – *һарнь һанзһд курч*».

После купания ребенка заворачивали в целых предохранения от сглаза в старую поношенную пеленку, изготовленную из подола матери или рубашки отца, обладающих охранительными свойствами. Через одежду отца устанавливались связь между ребенком и его отцом.³

Благопожелания, произносившиеся в честь первого купания, являются предметом женского творчества (повитух, самых старших в роду женщин, матерей).

Особой торжественностью отличался праздник «милангуд», посвященный первенцу (*милаһун* – 1) праздник дня рождения, 2) пир по случаю дня рождения первенца).⁴ Тематические названия йорелов в честь новорожденных зафиксировали этапы родильного обряда. *Киис керчхлэ тэвдг йорэл* – благопожелание, произносимое при отрезании пуповины;

¹ Галданова Г. Р. Закаменские буряты. Улан-Удэ, 1992. С. 135.

² Монголо-ойратский героический эпос. С. 117.

³ Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 47.

⁴ Голстунский К. Калмыцко-русский словарь. С. 73.

¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 51–52.

² Инф. Хохлова А. Д., проживает в с. Зензели Астраханской обл.

нилхд нер өкхлэ тэвдг йорэл – йорел при наречении имени; *шин төрсн күүкдэн нер өглһнэ йорэл* – йорел новорожденному при наречении имени; *шин һарсн күүкдэн йорэлһн* – йорел новорожденному; *төрсн бичкниг йорэлһн* – йорел рожденному младенцу; *нилх ачдан нерэдсн йорэл* – благопожелание новорожденному внуку. В благопожеланиях указывается возраст новорожденного – *нилх* (младенец), родство – *ач* (внук). Традиционно имя новорожденному давали после того, как у него заживет пупок. Для наречения имени обращались к гелюнгам – духовным лицам. В отношении новорожденного и его матери на первых порах, пока не заживет пупок, накладывался ряд запретов. В их дом можно было заходить только повитухе-эмген. На другие лица был наложен запрет в целях оберега от сглаза. В честь наречения имени устраивали пир, во время угощения произносили йорелы-благопожелания:

*Герл үзсн нилх һазр ишкэж өстхэ,
Эрүл бат цоцта,
Эцк-экиннь тохм дуудулж,
Әмгтән, нутгтан, таңһчдан эңкр үрн болтха!*

Новорожденный, который только увидел свет,
Пусть быстрее станет на ножки,
Пусть прославит имя отца и матери!
Пусть для своего нутуга-аймака, для народа
Будет любимым ребенком!¹

Наречения именем мальчика и девочки отличались друг от друга. Если рождалась девочка, ей давали имя следующим образом: брали за мочку правого уха и три раза ей на ухо говорили имя. Мальчика брали за мочку левого уха и также повторяли имя три раза.

В йореле новорожденному мальчику желают, чтобы он был хорошим охотником, а девочке – хорошей швеей. Жить по заветам предков – часто повторяющийся мотив в йореле новорожденным: «*көгшдүдин ардас дахад* – соблюдать заветы старцев», «*аав-ээжиннь тохм дуудулж* – возвышать имя своего рода».

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Орн нутгтан туста,
Олн әмтнд туста бол.</i> | 1. Будь полезен своему нутуку,
Будь полезен всем людям. |
| 2. <i>Хам хошадан,
Хамг нутгтан
Өлзэтә үрн болтха!</i> | 2. Для своего дома,
Своего нутука
Будь благословенным ребенком! |

Нареченное имя должно быть громким – «*дуута*», должно прославляться в будущем – «*хамг нутгтан туурх нернь болтха*». Многодетность была одним из символов счастья в калмыцкой семье, обращаясь к первенцу, произносили: «Пусть за ним родятся многочисленные братья и сестры!» В зачине благопожеланий новорожденному, записанных в последнее время, звучат обращения к Буддам: «Пусть покровительствуют ему бурханы», «Будем жить в свете лучей, исходящих от Будды Дзонкавы».

У многих кочевых народов был обычай называть ребенка первым попавшимся на глаза предметом. Согласно этому обычаю, ребенок как бы терялся среди предметов, его окружающих, и становился невидимым для злых духов.¹

П. Небольсин также отмечает, что «наречение имени имело в некоторых случаях случайный характер» – это было имя встретившегося человека или название предмета. Им перечислены следующие мужские имена: Иджил – Волга, Ноха – собака, Чон – волк, Сюк – топор, Залу – молодец, женские

¹ Инф. Амбекова Б. П., 1927 г. р., дербетка, род ики-бухус.

¹ Гафуров А. Имя и история. М., 1968. С. 12.

имена: Амулнг, Уту Насун, Эрдени, Менке Джиргал, что означало: «спокойствие», «долголетие», «вечное счастье».¹

Калмыцкий обряд наречения имени младенцу описан И. В. Бентковским. Исследователь отмечает, что отец «не ломает головы, когда приходится дать имя ребенку, попадает ли ему в то время на глаза кинжал, он сына нарекает кинжалом. Заметит ли он красноту на лице младенца, он называет его «улан» – «красный». Вспомнили знакомого мужика Николая, называет Николай».² Выбор таких имен на первый взгляд является простым, на самом деле калмыки придерживались определенных законов и традиций в выборе имени.

Обряд наречения у калмыков в течение жизни может быть совершен несколько раз в зависимости от обстоятельств. Изменение имени, данного с рождения, случалось при тяжелой болезни ребенка. У калмыков было представление о «тяжелых» именах (*кунд*), которые заменяли на другие, объясняя тем, что «дети не выносят тяжести этого имени». К тяжелым относились имена детей, названных, например, в честь Чингис-хана, имя меняли на созвучное – Тенгис.³ Имена-обереги получали дети в семьях, в которых ранее умирали младенцы. Калмыки полагали, что смерть младенцев – это влияние злых духов, сглаза, пытаясь отпугнуть их, детей называли Му Ку-укн – плохая девочка, Му Ковун – плохой мальчик, давали двойные имена: Дорджи-Гаря, Эрдни-Ара, Лиджи-Гаря. Именами-оберегами считались иноэтнические – кавказские (Ахмед, Омар)⁴ и русские, народов, которые соседствовали с калмыками. Известного костоправа из Кетченеровского района зовут Цекиркин. По поводу происхождения этого имени бы-

тует устный рассказ, поведанный ею самой: «В нашей семье умирали дети. И когда родилась я, девочка, меня назвали по фамилии русского соседа – Сокиркин».¹ Со временем данная фамилия Сокиркин трансформировалась в Цекиркин, согласно фонетическим законам калмыцкого языка.

Девочку, рожденную в день, когда выпал снег, называли Цаста,² рожденного в пургу мальчика называли Шуурган. Если дети рождались в дни календарных праздников, их называли: мальчиков – Зула³, девочек – Зулина, Цагана. В именослове калмыков сохранилось имя Улуш,⁴ которое созвучно с названием праздника дойки кобылиц у киргизов, праздника кумыса.⁵ Во время этого праздника забивали колышки для привязи телят, предварительно благословив их молоком; автор замечает, что это «калмыцкий обычай».⁶ Праздник, на котором калмыки совершают такие же обряды, носит название Урюс Сар. В имени Улуш отразились древние контакты киргизов и калмыков. У калмыков распространено имя Хаалга – дорога, таким именем называли детей, рожденных в пути. Так называли, например, девочку, рожденную в Сибири.⁷ Последнего ребенка в семье калмыки называли Отхн, древнее значение этого имени – хранитель огня, семейного очага.⁸

¹ Полевой дневник автора, 1980 г.

² Полевой дневник автора, 1980 г.

³ Инф. Менкенов Зула Гакович, дербет, род асмад.

⁴ Манджиева Улуш, 75 лет, дербетка, род ульдючин. Полевая запись автора, 2000 г.

⁵ Фиельструп Ф. А. Указ. соч. С. 229.

⁶ Фиельструп Ф. А. Там же.

⁷ Инф. Лоскутова-Захарова А. Ц., бузава, род гелнгахнэ, запись автора, 1969 г. Речь идет о Баклановой Халге Улюмджиевне.

⁸ Неклюдов С. Ю. Отхан – Галахан // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1980. С. 269–270.

¹ Небольсин П. Указ. соч. С. 25.

² Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса... С. 78.

³ Полевые записи автора, 1999 г.

⁴ Инф. Босчаева З. Н., 1954 г. р., калмычка, род эркетен.

Ссылка калмыков в Сибирь и возвращение на родину получили отражение в именах калмыков. Детей, рожденных в Сибири, называли в силу объективных причин русскими именами, домашним именем было – калмыцкое. В основе домашнего названия лежало созвучие: Сергя (древнее калмыцкое имя, обозначающее коновязь) – Сергей, Занда – Зоя, Пюрвя – Петр, Элиста – Елизавета.¹ Мальчика, рожденного в депортации, называли именем Сибирь.²

Радость возвращения калмыков из ссылки нашла отражение в обряде имянаречения. Девочку, рожденную в 1957 году, нарекли именем Сянцаг (хорошее время).³ Детей называли в честь родных мест: Кегульта, Шатта, Тормта.

Традиция называния детей в честь местности, где они родились, зафиксирована в 30–40-е годы прошлого столетия.⁴ Опубликован устный рассказ о происхождении старинного имени Мархша. Повествуя о рождении мальчика в 1881 году, автор пишет: «Когда его отец Эрдни возвращался с озера, он услышал в своей кибитке крик ребенка. Он остановился. Войти было неудобно, он знал в чем дело. Там было несколько старух, в том числе известная бабка Кермен. Согласно обычаю старуха трижды оповестила хотон, что у Маншулдаева Эрдни родился сын. Гелюнга было не на что приглашать, имя местности, где родился ребенок, носило название Мархша, так и называли ребенка». В данном рассказе сохранились элементы традиционной обрядности калмыков: отсутствие отца

ребенка, приглашение принимать роды старухи-эмген, наречение ребенка по названию местности – урочища Мархша. Традиция наречения имени по названию населенного пункта существует до сих пор.

Традиция распространения русских имен была связана также с распространением христианства среди калмыков. Этот обычай описан Номто Очировым: «Относительно истинного понимания христианства говорить не приходится; даже в отношении посещения церкви и исполнения религиозных обрядов эти новые христиане очень не аккуратны. Бывает и так, что после православного священника эти калмыки обращаются к гелюнгам. Не перевелись также калмыцкие имена; христианские имена очень часто забываются. Когда кто-нибудь спросит: «как тебя зовут?», тот, обращаясь к соседу, говорит: «Ай, Микола, мини орс нерн кен билэ?» (Ай, Николай, как меня зовут по-русски?).¹ В конечном счете, наречение русским именем связано с проблемой «образ чужого в культуре», когда одна культура вбирает элементы другой через религию.

Преподнесение подарков – один из главных ритуалов обряда «милангуд». Голстунский пишет по этому поводу: «На каждый случай имеются особые священные обычаи, здравницы и благопожелания. При обряде рождения произносится йорел (благопожелание) и приносятся в подарок какие-нибудь безделушки, имеющие символическое значение. Большей частью приносятся мускатные орехи, тщательно завернутые в бумажку, и серебряные монеты. Круглая форма мускатного ореха должна означать долгий век, продолжительную жизнь, а блестящее серебро – счастливую, светлую жизнь. При вручении подарка детям мальчикам говорят:

¹ Отчет о поездке Н. Очирова к Астраханским калмыкам летом 1909 года // *Очиров Н. Избранные труды*. С. 39.

¹ Полевые записи автора.

² Тоснаев Сибирь, пос. Цаган-Нур Октябрьского района, РК. Полевой дневник автора, 1972 г.

³ Ильджирингова Сянцаг, 1957 г. р., дербетка, род бага-чонос. Полевой дневник, 2000 г.

⁴ *Салмин Д.* Имя мальчика // *Ленинский путь*. 1935. 7 июля.

Да будешь ты подобен серебру,
Да будет твоя жизнь долга,
Да следуют за тобой многочисленные братья.

Девочкам говорят: «Да будешь ты долговечна и длиннохвоста»¹, т. е. пусть коса будет длинной (прим. Голстунского К. Ф.).

В науке неоднократно обращалось внимание на многообразие функций одежды в традиционной культуре. Давно утверждён тезис о знаковом характере и семантике одежды как важного социального маркера – заместителя человеческого тела и души.² В богатом диапазоне ее полифункциональных характеристик на передний план определенно выходит роль одежды как универсального культурного знака и отчетливого индикатора человеческого присутствия. Надевание новой одежды есть универсальный символ получения нового статуса.³ Дарение одежды как ритуал проводилось у калмыков с самого рождения. П. Небольсин пишет по этому поводу: «Новорожденного ребенка обмывают теплой водой и обертывают его – летом в холстину, а зимой – в молодую овчину с нежной и длинной волной».⁴ Также, согласно полевым данным, ребенка, родившегося зимой, долгое время держали в рукаве меховой шубы. Первые подарки в виде одежды обычно делала повитуха или близкие родственники.

Калмыки не готовили заранее одежду для новорожденных, это считалось плохой приметой, предвещало плохой исход ро-

дов. В первую очередь дарили пеленки белого цвета, называемые *хучлһ*, с завязанными в уголке золотой (медной) и серебряной монетами как символами пожелания долгой жизни, края пеленки должны быть необработанными, так как был запрет на прикосновение к ребенку и к его одежде острых предметов – ножниц или ножа. В день наречения имени ребенку дарят рубашку, которую называют *барна*. Ее шили из материи белого цвета, рукава были короткими. Особенностью этой рубашки был кусочек ткани, по форме напоминающий треугольник, пришитый к ней острым концом вниз. Этот лоскуток ткани имел свою символику: острый конец как бы отпугивал злых духов, а весь кусочек ткани должен был обозначать белую, открытую дорогу для будущих братьев и сестер.¹ Кусочек ткани, пришитый к детской рубашке, называли *цацг* – кисточка, бахрома.²

В произведениях калмыцких писателей нашли отражение обряды, совершаемые при родах, такие как обмывание ребенка и наречение имени. Процесс рождения младенца, разрешения от бремени носит название «*көлән татх*» (букв. тянуть ноги) или «*цаһан төр*» (белое дело). Роды принимает тетушка – старейшина рода. Приняв роды, старуха-повитуха заворачивает новорожденного в свой подол, предварительно встряхнув край платья три раза. В данном обряде на первый план выходит такая часть одежды, как подол. В калмыцкой бытовой культуре подол выступает как охранительный элемент, известно, что в целях предотвращения сглаза подолом вытирали лица детей. Встряхивание подола – это избавление от злых сил. Затем, согласно сюжету рассказа, ребенка заворачивают в «шкуру желтой козы». Мотив заворачивания в шкуру козла имеет древнюю семантику и восходит к культу

¹ Голстунский К. Ф. Из жизни калмыков. АВ, ф. 4, ед. хр. 21.

² Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297 – 367.

³ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. М., 1993. С. 45.

⁴ Небольсин П. Указ. соч. С. 86.

¹ Инф. Борджанова Б. Х.

² Инф. Бадминова А. С.

«умирающего и восходящего божества». В древности козел выступал как тотемное животное, заворачивание в шкуру – это один из признаков почитания этого животного, символ его покровительства.¹ Повитуха дает имя новорожденному ребенку и дарит ему пеленку *хучлһ*, завернув и завязав в ее уголке золотую и серебряную монеты как пожелание долгой жизни. Дарение первой пеленки сопровождалось произнесением йорела-благопожелания.

Ребенка заворачивали в пеленку, скроенную из подола изношенной одежды его родителей. Вера калмыков в магию поношенной одежды сохранилась в словах йорела-благопожелания: «*эднь элх – эзн мөңкрх* – одежда изнашивается, а человек станет вечным».

У калмыков одевание новой одежды сопровождалось обрядами – очищения, благословения. Одежду маленьких детей окуривали дымом можжевельника как средством от сглаза. Ношение одежды до самого износа считалось хорошей приметой. Полагали, что в течение всей жизни человек должен изнашивать только определенное количество одежды. Одним из обозначений смерти было выражение: «закончилась одежда, которая была ему предназначена, закончился хлеб, который был ему предназначен». Поэтому калмыки предпочитали лишний раз не примерять новую одежду, так как она после примерки тоже входила в число ношенной одежды, что приводило к укорачиванию жизни. (Полевые записи автора.) В йореле в честь новой одежды главной темой было пожелание долгой жизни.

Пусть одежда его изнашивается,
А хозяина имя
Пусть станет вечным,
Пусть далее он носит одежду
Красивее этой.

В благопожеланиях упоминается деталь одежды – подол, который воспринимается как средоточие счастья, благополучия степняка-кочевника.

*Урд хормадчн,
Уһһн дааһн идиһлг,
Хөөт хормаднь
Хөн хурһн хээрлг,
Дота хормаднь,
Тосн өвк наалдг,
Тоосн бичэ наалдг.*

Пусть на переднем подоле
Пасутся жеребята,
Пусть на заднем подоле
Пасутся овцы,
Пусть липнут на подол
Масло и жир,
Пусть не липнет пыль.

Мы уже упоминали о том, что в древности калмыки отрезали подол ссорящимся женщинам, которые произносили проклятия-харалы, и делали это, чтобы прекратить раздор. С отрезанием подола платье теряло свою целостность и превращалось в одежду, которую невозможно было носить. Отрезание подола в данном случае – защита от проклятия. По всей видимости, действию проклятия, прежде всего, была подвержена одежда и такая ее важная деталь, как подол – средоточие богатства. Подол является элементом грязной одежды мальчика-соплячка – низкого героя волшебной сказки «О соплячке Нусха Му». Мифическая старуха с медным клювом и джейраньими ногами, приведя мальчика к чудовищу-мусу, говорит: «Я привела мальчика, передний подол его одежды присох к колену, а задний подол присох к подколенной ямке». В виде мальчика-соплячка богатырь побеждает мифические существа. Медноклювой старухе он сохраняет жизнь, и старуха преподносит богатырю красивую золотисто-желтую одежду. В сюжете этой же сказки богатырь, нарушая запрет матери, взбирается на Болзатинскую серую гору, подоткнув подол собольей шубы с двух сторон, чтобы обозреть окрестности. Подол у сказочных героев – двух братьев – это средство для укрытия, они прячутся под ним от враждебного мифического существа (сказка «Серый воробей, не-

¹ Манжсин Н. Үүдэврмүдин хуранһу. Элст, 1967. 56 х.

сущийся золотом»). Как известно, в произнесении проклятия заметную роль выполняли компоненты, усиливающие его действие, – хлопанье в ладоши, вымазывание сажей языка. Нами запечатлено также такое действие при произнесении проклятия как встряхивание подолом.

По истечении трех-семи дней после рождения совершали обряд укладывания ребенка в люльку. Раннее описание калмыцкой люльки сохранилось у Пармена Смирнова: «Простые калмычки, по разрешению от бремени, летом завертывают новорожденного в какую-нибудь тряпку, если же зимою, то сверх тряпки обернут еще овчиной. Потом закупоривают его в большой деревянный ящик, сделанный из тонких дощечек. Вместо крышки верхнюю часть импровизированного футляра опутывают веревкой вроде шнурков. Для глаз, дыхания и естественных отправления в известных местах оставляют отверстия... В этом футляре держат ребенка до тех пор, пока не подрастет»¹. Колыбель отдавалась в другое семейство, имеющее в нем нужду.

При уходе за ребенком соблюдался ряд запретов: запрещалось раскачивать пустую колыбель, это было дурным предзнаменованием. Люлька имела постоянное место. Ребенка нельзя было выносить ночью на улицу. Аналогичные запреты бытовали и у других народов.² У бурят колыбель передавалась другому семейству, находящемуся в родстве по мужской линии.³ Младенца, уложенного в люльку, называли *өлгэтэ*

¹ Смирнов П. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. С. 77.

² Дбар С. А. Обычаи и обряды детского цикла у абхазов. Сухуми, 2000. С. 63.

³ Патаева В. Д. Обрядовая лексика тункинских бурят. Улан-Удэ, 2003. С. 30.

куукд (спеленутый ребенок). Чтобы ребенок правильно развивался, его туго пеленали, это благоприятно сказывалось на формировании позвоночника. Особенно следили за положением ног, чтобы у них была правильная форма.¹

В обряде укладывания новорожденного в колыбель участвовали члены семьи, повитуха. Ребенку в подарок приносили пеленки – *хучлһ*, в углах которых завязывали узлом золотую и серебряную монеты.

Первая стрижка волос – еще один этап в социализации ребенка. Удаление утробных волос, по представлениям калмыков, окончательно отделяло ребенка от утробного мира и приобщало к миру людей. Этот обычай характерен для детской обрядности многих народов.² Состриженные волосы, пуповина, ногти находятся в симпатической связи с их владельцем. От того в чьих руках и в каком состоянии они находятся, зависит судьба ребенка. Состриженные волосы, как и ногти, прятали, закапывали в укромном месте. В противном случае через них уходила жизненная сила человека и счастье.

В детской обрядности калмыков первая стрижка волос ребенка *уңһн үс авлһн* является одной из значимых. День для стрижки волос в годовалом возрасте специально подбирали по совету ламы или астролога. По поводу первой стрижки волос родители ребенка устраивают в доме пир-найр, на который приглашают только своих родственников. Это по сути обряд первого прикосновения острого предмета к ребенку. Первым должен был прикоснуться к волосам ребенка дядя по матери (*наһцх*). Ножницы, которым придавалось магическое значение, предварительно очищали благовониями. К ним цепляли кусочек белой ткани хадак – символ благословения этого этапа в жизни ребенка, когда он из разряда младенца-

¹ Полевые записки автора.

² Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 263-270.

нилх переходил в более старшую возрастную категорию. Мать держала ребенка на коленях, брат матери отрезал пучок волос, клал их на поднос и произносил йорел-благопожелание в честь знаменательного дня, благословляя золотыми и серебряными монетами дальнейшую жизнь ребенка. Затем волосы собирали в мешочек и хранили в семье.¹ Подобное отношение к волосам определялось тем, что они считались одним из вместилищ души.

Вслед за дядей по матери йорелы-благопожелания младенцу произносили все собравшиеся родственники. В этот день ребенка также одевали в рубашку с воротом, символизировавшую его повзросление. Также в этот день ему дарили детеныша домашнего животного. Этот обряд носил название «мал заах» (букв. указывать на скот). Человек, дарующий скот, произносил следующие слова: «Я дарю ребенку жеребенка (или ягненка и т. п.)». Словосочетание «мал заах – указывать на скот» отражает правила содержания животного-подарка: до повзросления «указанное» животное содержалось в хозяйстве дарителя. Ритуал сопровождался соответствующим благопожеланием.

Мөр заахла тэвдг йөрэл

*Унсн мөрн хурдн болж,
Унжаах кунь ут наста,
Бат кишигтэ болж,
Кезэ чигн элгн-садндан ирж,
Олн мал заалһулж байжтха!*

Йорел, произносимый при обряде дарения коня младенцу

Пусть конь, оседланный вами,
Будет быстроногим,
А седок пусть проживет много лет,
Пусть крепким будет его счастье,
Пусть ваш ребенок
Всегда навещает родственников
И получает от них подарки
В виде домашних животных!

¹ Инф. Эрдниева Е. М., дербетка, род оргакин, пос. Оргакин Ики-Бурульского р-на.

В фольклорной традиции калмыков сохранился ряд текстов «Благопожеланий в честь отрезания первородных волос, именуемых *уңгн үсн*»

*Хээчлүсн толһань өлзэтэ болж,
Наһицхнь чигн ут наста болж,
Зеенрэрнь олн болад,
Наһицрнь байн болад,
Ут наста,
Бат кишигтэ,
Цаһан мөңгн кевтэ,
Цаһан хаалһта
Ик залу бол!*

Пусть голова твоя будет благословенной,
Пусть проживет наһицх долгие годы,
Пусть будет у него много племянников,
(Которым он будет стричь волосы),
Пусть будет он богатым,
Пусть у ребенка
Всегда будет открыта белая дорога,
Пусть он вырастет достойным мужчиной!

Балчрин үснд хээчин ир күргх йөрэл

*Эрдни мет күүнэ бийиннь өлгсн,
Эн балчр үрнэ
Экин алтн уург шиңгрсн үсинь авхин төлэд,
Ахир, дүүнр, ард – олн бүгдэн
Урһи авч ирж,
Ээж, ав, эк, эцкинь өмн
Ээжсин деед болгч – хадг делгэд,
Евэл иктэ һарар
Эрдни һаң хээчиг
Эн үрнэ үснднь күргэжэнэв!
Ээж, аав эк, эцк!
Дөчн дөрвн гем – өвчн тоот,
Һурвн зун жсирн түрү – зүдү тоот,
Һаң хээчин хури ирлэ
Харһж, тоньлж хөөһж йовтха!
Үрһтн кишигтэ сэн баатр болж өстхэ!*

**Йорел, произносимый при обряде
пострижения волос младенцу**

Мы, братья и сестры, все собрались
Вместе с родителями,
Чтобы постричь младенческие волосы
Нашему ребенку, который подобен драгоценности.
Золотыми ножницами, поднесенными на хадаке,
Дотронемся до волос,
Пусть эти золотые, драгоценные, точеные ножницы
Предостерегут от сорока четырех несчастий,
От трехсот шестидесяти невзгод!
Пусть младенец ваш станет мужественным богатырем
И доживет до глубокой старости!

Согласно тексту йорела «золотые ножницы» должны оберегать ребенка от несчастий. В закрепках, или концовках, йорелов заключено пожелание долголетия младенцу, который подвергается обряду пострижения волос.

Обряд стрижки волос является одним из основных мотивов в блоке «героическое детство богатыря» в эпосе. Данный обряд в наиболее полном его виде отражен в героическом эпосе ойратов «Дайни Кюрюль». Стрижка волос богатыря поручена Будде – Учителю (Бурхан Багши).

«Когда состарился последний весенний месяц, собрались все цари и князья, а в первую новину начального летнего месяца пришествовал лама, небесный Будда-учитель в сопровождении восьми тысяч учеников. Всех вводили с почетом, прибыли семь белых наставников, из всерадостной области, ведя за собой семь тысяч учеников. Всех вводили с почетом, с радостью. В третью новину Будда-учитель ввел золотые ножницы в желтые, милые волосики Дайни Кюрюля и произнес пророческие благопожелания, пожаловал, указал долю – наследство. После этого семь белых наставников всерадостной области, тридцать три священных небожителя, нижние семьдесят семь царей драконов, все ханы и князья подсолнечной во главе с Далай-ханом, все подрезали волосы Дайни

Кюрюля ножницами, произнес пророческие благопожелания, указали долю – наследство».¹

Обряд стрижки волос у монголов отражен в работе графа А. П. Беннигсена, в предисловии сказано: «Когда ребенку исполняется три года, собирается вся родня, лама читает молитвы и ребенка стригут. Мальчику стригут всю голову, оставляя только две косички над висками, девочке же волосы стригут только спереди... При этой церемонии (*хайчилха*) родители угощают гостей, а те дарят ребенку кто что может – корову, лошадь, барана, козла».² В данном тексте есть представление о детских прическах – *күкел* и обряде *мал заах*.

Благопожелания в честь детей различались, они изменялись по мере того как ребенок подрастал. Современные знатоки благопожеланий подразделяют их на несколько частей: формула поздравлений ребенка зависит от его возраста. На первом пиру в честь новорожденного произносили следующее благопожелание:

*Кииснь акж,
Көлнь шоратж,
Эк-экидэн
Өлзэтэ үрн болг.*

Пусть пуповина
Быстрей окрепнет,
Пусть ножки будут в пыли,
Пусть станешь ты для родителей
Благословенным ребенком.

Когда ребенку исполнялся год, произносили в его честь следующее благопожелание:

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 76.

² Беннигсен А. П. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб, 1912. С.8.

Ут наста,
Бат кишгэ болж,
Көлнь дөрэд,
Һарнь һанзһд күрдг болтха.

Живи много лет,
Пусть счастье твое будет крепким.
Пусть твои ноги достигнут стремян,
А в руках пусть будет добыча.

При последующем росте ребенка в его честь йорелчи произносили следующий текст:

Кишгнь делгрж,
Килицнь тоньлж,
Урдк көгшдүдин авъяс
Бэрц бэрж,
Жирһхинь
Оли Деедс
Эвэж өршэтхэ.

Пусть счастье распространится,
А несчастья исчезнут,
Пусть следует в жизни
Законам предков,
О его счастье и благоденствии
Попросим Всевышних.

Основной темой благопожеланий ребенку являлось желание быстрого его роста, здоровья. Пожелание роста ребенка определяется следующими константами: пусть будут ножки в пыли, пусть ноги достигнут стремян. Последнее благопожелание было связано с обычаем раннего приучения маленьких детей к верховой езде, а также к миру домашних животных. В йорелах также отражен факт приобщения детей к обычаям и законам, завещанным предками.

Ребенок, начинавший говорить, считался полноценным человеком. При задержке речи у ребенка совершали различные действия, способствовавшие говорению. Для лечения задержки речи привлекали человека, который обладал даром красноречия (келмерчи), он должен был лизнуть язык ребенка.¹ Быстрому заучиванию слов способствовали различные звукоподражания, имеющиеся в калмыцком языке, которые были первой формой первобытной речи.² В детском фольклоре калмыков бытуют тексты скороговорок, помогающие быстрому заучиванию трудных букв из калмыцкого алфавита: ү, ә, һ, ж. Наименование скороговорок на калмыцком языке обозначено как «кел ээдрулх» (букв. развязать язык).

Буква һ

Һарар һалыг бэрж болиго,
Һал һариг хална.

Нельзя трогать огонь руками,
Огонь греет руки.

Сочетание букв – арл, лг

Мини аавин харлг алг девл.

Черно-пестрая шуба моего деда.

Сочетание букв – лтр

Хар яман халтр-бултр ишктэ.

У черной козы – козлята
скачут «халтр-бултр».

Детские стихи-дразнилки также способствовали обучению правильному произношению.

Хур, хур, цааран йов,
Хуцин махн, нааран йов!
Мөндр, мөндр, цааран йов,
Мөрнэ махн, нааран йов!

Дождь, дождь – отсюда,
Баранье мясо – сюда!
Град, град – отсюда,
Мясо коня – сюда!

¹ Инф. Манджиева Б. Б., 1970 г. р.

² Манджикова Б. Б. Изобразительная лексика калмыцкого языка. Реф. канд. диссер. М., 1983.

*Зара, зара, тиниһич!
Заһсна нүдэр хэләһич!
Наадк үсән уухничи!
Нагла невчк наадхичи!*

Ежик, ежик, не сердись!
Глазами, как у рыбы, взгляни!
Выпей воду!
Поиграй со мной!

Поэзия пестования, материнская поэзия, открывается колыбельными песнями. Назначение их – убаюкать малыша перед сном. Исполнителями колыбельных песен были матери, няни, бабушки, которые укачивали младенца в колыбели или на руках. Размеренная мелодия колыбельной песни успокаивала ребенка, приучала к человеческой речи, знакомила с окружающим миром. Кроме того, колыбельная песня учила ребенка родному языку, расширяла его предметный мир. Исполнение колыбельной песни у женщины-калмычки обычно монологическое. В песнях она обращается к малышу с ласковыми словами, в них также выражена мечта матери о том, чтобы ее ребенок вырос хорошим человеком. В обращениях непосредственно к ребенку используются различные художественные средства: эпитеты, сравнения, метафоры. Как известно, колыбельные песни, которые бытуют у монгольских народов, называются «буувэйн дун» – «песни буувэй»¹ (буувэ – колыбель, убаюкивание). Профессором Ц.-Д. Номинхановым записана легенда среди западных монголов о происхождении этого названия. Содержание ее следующее:

«Во время войны дербетов с халхасцами первые всегда одерживали победу над последними. В одно время халхасцы ухитрились одну вдову-княгиню одеть в мужское военное платье, вооружили ее и дали ей имя Хатан. Княгиня эта имела на руках трехлетнего мальчика. Когда они отправились на битву против дербетов, ее сына положили в ящик-укуг и, укрепив на сарлыке, взяли с собой. Войско, в котором находилась эта княгиня, имело черное знамя. Перед тем как идти в бой, она остановилась на одном большом кургане и стала качать находящегося в люльке мальчика, при этом

говоря: «Буува, Буува». В это время дербет-разведчик, услышав эти слова, распространил слух о том, что прибыли халхасские войска, у них черное знамя, под предводительством знаменитого богатыря «Хаатан буува баатара». От этого слуха, из-за боязни, их дербетские войска распались. И поэтому дербеты говорят, что этих слов боятся дети, собаки, которые перестают лаять. А ребенок успокаивается под звуки слов «Ца хатан буува, буува».¹

Люлька передавалась по наследству от старшего ребенка к младшему, поэтому заказ на изготовление люльки давали хорошему мастеру, она обычно была выполнена из сандалового дерева.

В фольклорной традиции ойрат-калмыков сохранился йорел-благопожелание калмыцкой люльке *өлгә: «Оосрнь бат, өлвгнь зузан, үсн шинг цаһан.* – Пусть завязь у люльки будет крепка, пусть будет постель толста, бела, как молоко». Наиболее полно йорел-благопожелание сохранился в фольклорной традиции сиңыцзянских калмыков.

Родившийся по желанию
Ранее сказанных йорелов,
Родившись по благословию
Небесных покровителей – зая,
Хозяин быстрого скакуна,
Мой сын, нареченный Улан Хонгором,
Лежишь ты в широкой колыбели,
Смастеренной из красного сандала,
Посасывая белый овечий хвост.
Вырасти хорошим человеком,
Несмотря на льющие сейчас слезы,
Будь добродетельным,
Пусть отец радуется, глядя на тебя.
Счастливо живи среди людей,
Прославь свой нутук.²

¹ Яцковская К. Н. Народные песни монголов. М., 1988. С. 8.

¹ Архив КИГИ РАН, ф. 6, оп. 2, ед. хр. 56.

² Цаццын дееж. 55 х.

Исполнение колыбельной песни отражено в сюжете калмыцкой сказки о Хараде-Мерген-баатаре. Богатырь, возвращаясь домой, видит свою жену, качающую ребенка – его сына, который родился в его отсутствие. Мать поет колыбельную песню, в которой содержится весть, что это внук богатыря по имени Харада (*Харада хаана көвүн билэ*), то есть отца богатыря.¹

В современной фольклорной традиции калмыков жанр колыбельных песен также известен. Они называются «буувэн дун». Впервые один из образцов этого жанра был опубликован профессором А. Ш. Кичиковым, а Р. Кичиковой записана мелодия этой песни. Зафиксированный образец колыбельной песни калмыков сходен с песнями такого жанра у монголов, у синьцзянских калмыков.² Ребенка, которого нужно было убаюкивать, нежить и лелеять, калмыки называли «*таалдг көвун, таалдг күүкн*» (*таал* – ласка, нежность). Данное словосочетание нашло отражение в тексте йорела новорожденному мальчику.

*Таих тосн дала,
Таслх торһн бээнэ,
Таалдг көвүн олдв,
Ут наста болж
Аавиннь наснд күүр,
Ардан олн дүүнрэн дахул.*

Есть масло, которое надо сбивать,
Есть шелк, который нужно рвать,
Нашелся мальчик, которого надо лелеять,
Пусть проживет он долгие годы,
Пусть достигнет он лет своего деда,
Пусть приведет он за собой младших братьев.

¹ Хальмг туульс. 2 боть. Элст, 1974. 56 х.

² Кичиков А. Ш., Кичикова Р. Бүүвдэ. Хальмг үнн. 1983. № 123.

В восстановленном жанре колыбельной песни имеется звучащий рефреном мотив укачивания, передающийся словами *бүүвэ, бүүвэ*. Мотив качания является одним из основных функциональных мотивов жанра и постоянно фигурирует в колыбельной. Мотив имеет особое значение, поскольку он дублирует усыпительную технологию на вербальном уровне (качание ритмически организует текст, как и текст организует ритм качания). Постоянная формула *бүүвэ, бүүвэ* по своей функции типологически сходна с мотивом убаюкивания «а-а-а», близким по частоте исполнения к общеизвестным «Баю-баю» или «Люли-люли» в русском фольклоре.¹ В даргинском фольклоре также есть повторяющаяся формула-рефрен «лилли-май», переходящая из одного текста колыбельной в другой.

Отмечено, что «они когда-то несли определенную смысловую нагрузку, которая с течением времени утратилась, и они по традиции остались в песне как простое звукоподражание».² Диалоги, которые происходили между матерью и ребенком перед сном, были направлены на его быстрое усыпление. Ребенка называли ласкательными именами, выраженными сравнительными оборотами: ребенка сравнивали с яблоком, которое очистили от грязи, говорили, что он хозяин маленького жеребенка, опора и радость отцу и матери, братьям и сестрам. По красоте ребенок сравнивается с цветком. Но между тем ребенку внушают и некоторую воинственность – в будущем он должен победить многочисленных своих врагов. Песни укачивания целиком построены на формулах сравнения: упоминаются в колыбельных некоторые мифологемы – мировое дерево «галбар зандан», листком которого по тек-

¹ Русская обрядовая поэзия. Л., 1987. С. 57.

² Абакарова Ф. О., Алиева Ф. А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. Махачкала, 1999. С. 76.

сту песни является новорожденный. В данном случае это означает пожелание ребенку долгих лет. Мать просит ребенка быстрее уснуть, говоря ему, что уснула птичка-воробей, сложив крылья, что в ложбинке уснул заяц, свернувшись в клубочек. Эти образы животных и птиц популярны в колыбельных песнях, как в русской колыбельной песне популярным персонажем является кот.¹ Колыбельные песни калмыков являются до настоящего времени малоизученным жанром.

Современный полевой материал по обрядовому фольклору калмыков, в частности по родильному, свидетельствует о том, что в народе исполняется большинство традиционных обрядов по случаю рождения ребенка. Многие части родильного обряда сопровождаются благопожеланиями, как объемными, так и краткими. Текст благопожелания отражает структуру обряда и его древних элементов. Жива традиция имянаречения, которому калмыки придавали особое значение, так как они полагали, что имя влияло в конечном счете на судьбу ребенка.

Свадебная поэзия

В свадебном обряде калмыков гармонически сочетаются элементы словесно-поэтического, музыкального, хореографического и драматического искусств, он объединяет элементы различного рода: ритуальные действия, предметы материальной культуры, песенный фольклор. Весь этот художественный комплекс органически связан с самой народной жизнью, с этническими обычаями и традициями.

¹ Аникин В. П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957. С. 157.

Архаические представления о жизни и смерти, о бинарном устройстве мира нашли свое отражение в бытовой и культурной жизни людей. Они органически включались в обряды, жанры фольклора на уровне символики, различных табу, примет и ритуальных действий. По мнению А. К. Байбурина, ритуал – «наиболее действенный и единственно возможный способ переживания человеком критических жизненных ситуаций... механизм регулирования и санкционирования явлений повседневной жизни, высшей ступенью которого является обряд».¹ Ритуал обеспечивал успешное прохождение стрессовых, кризисных ситуаций в жизни человека за счет точного соблюдения всех норм и правил обрядового поведения. Оно (обрядовое поведение) определялось верой язычника в существование сверхъестественных сил, потустороннего мира, соотношением себя с миром природы. Ритуально-магическое действие в обряде – это закреплённый традицией определенный порядок действий, направленный на достижение желаемого результата.

В процессе исторического развития генетическая и семантическая наполненность обрядовых действий утрачивалась или переосмыслилась, постепенно приобретая эстетический характер. В большей степени эти изменения и трансформации касаются плана выражения, в отличие от которого глубинный пласт обряда (план содержания) оказывается наиболее устойчивым.

Свадебный обряд состоит из четко обозначенных комплексов действий, обладающих смысловой завершенностью и функциональной значимостью. Интересную классификацию предложил Арнольд ван Геннеп. В своей книге «Об-

¹ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 65.

ряды перехода» он сделал попытку выделить две категории свадебных обрядов (собственно ритуально-магических действий): обряды отселения и обряды единения (включения). Многим магическим действиям автор приписывал не только символическое значение, но и экономическое и социальное.¹

Значительная роль в создании игрового характера калмыцкой свадьбы принадлежит участникам обряда, которые хотя, согласно тексту пожелания, стать родственниками – сватами (*хундр болх*). Печальные песни поются участниками обряда со стороны невесты, йорелы-благопожелания произносятся всеми участниками обряда, право первого произнесения йорела принадлежит старикам – кёгшдуд, которые, обычно, возглавляют свадьбу с обеих сторон. Их определяют как *хурмин ахлач* – глава свадьбы, и одним из непеременимых условий выбора их в этом качестве является мастерское произнесение йорелов. На свадьбу приглашаются мастера исполнения танцев, шавашей, лучшие домбристы. Развлечения на свадьбе называются *хурмин нэр* – свадебное гуляние, которое продолжается до самого утра. Острословы, известные в округе, также непеременимые участники свадьбы. Это – знатоки поговорок, шавашей, загадок, дразнилок. Свадебная церемония делилась в некоторой степени на исполнителей и слушателей, но эта граница была условной. Соревнование сторон жениха и невесты в исполнении носит эмоциональный характер, участники гуляния подбадривают танцующих и других исполнителей.

Свадебный фольклор калмыков может быть рассмотрен как комплекс музыкальных и словесных жанров. Наполненность

обряда свадьбы исполнением жанров фольклора, большим количеством произнесенных благопожеланий обеспечивала, по народным представлениям, благополучную жизнь, приносило счастье-кишиг. В старину говорили о калмыцкой свадьбе: «Услышав о свадьбе, даже сухие черепа туда катятся».

Сюжеты мифов монголоязычных народов повествуют о том, как появились брачные отношения. В мифологии бурят встречается образ ежа Зара Азарга. В старину, когда брак был матрилокальный, сватать ездили родственники невесты. Поэтому Эсеге Малан тенгрий отвез своего сына к его невесте на землю, но тот не желал жить у тестя. Тогда Эсеге Малан тенгрий по совету мудрого ежа Зара Азарга привез невесту к своему сыну домой и сыграл свадьбу. Это была первая свадьба у бурят. С тех пор вышедшие замуж девицы стали жить у мужа.¹

В фольклорной традиции калмыков также сохранился подобный сюжет, где еж является мудрым советчиком в создании брачных отношений между мужчиной и женщиной. В переводе известного собирателя калмыцкого фольклора И. И. Попова этот миф носит следующее название: «Повесть о том, как мудрый еж указал надлежащий обычай».² Миф зафиксирован И. И. Поповым у донских калмыков в начале 20-го столетия. «В старину калмыки женились на родственниках. Вскоре поняли, что это непорядок. Позвали ежа спросить совета. И он сказал калмыкам с красной кисточкой на голове в иносказательной форме: «женитесь на инопеченочных», что подразумевает – женитесь и выходите замуж за людей из другого рода». Слово *элкн* (печень) сохранилось в названии родственников у калмыков – *элгн*. В свадебных йо-

¹ Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 1999. С. 25.

¹ Шаракишинова Н. О. Мифы бурят. Иркутск, 1980. С. 68.

² Фонд И. И. Попова. Ростовский облархив.

релах данное слово просматривается в константе *элгн болх* – стать родственниками, породниться.

Структура свадебного обряда калмыков и фольклор, с ним связанный, описаны в трудах П. Небольсина. Прежде всего им описано тайноречение при первом посещении сватов семьи невесты. На вопрос: «Откуда он и как сюда попал?» – будущий жених должен отвечать скрытно: «Ловил табун, устал и зашел утолить жажду». П. Небольсин указывает время, которое будущий жених должен быть в гостях, – «это время выкуривания одной трубки табака».¹

Тайноречение, применяемое калмыками при первом приходе сватов, описано К. Эрендженовым². Присутствующие со стороны невесты спрашивали: «По какому поводу мы распишем водку?». Сваты отвечали:

Танад хатхад уга ботхн бээж,

Манад ханцн уга девл бээнг.

У вас есть верблюжонок с непроколотым носом,

У нас есть шуба без рукавов.

Традиция тайноречения при сватовстве у монгольских народов описана Е. Э. Хабуновой.³

Сватовство мотивировалось и более простой фразой: «У нас есть парень, у вас есть девушка». Эти слова, произносимые при сватовстве, Г. Рамстедт отнес к пословицам и погово-

¹ Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. С. 43.

² Эрнжэнэ К. Цецн булг. 56 х.

³ Хабунова Е. Э. Иносказания в свадебной поэзии монгольских народов // Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1988. С. 56 – 61.

воркам.¹ При сватовстве не называлось имя невесты. Этот обычай является пережитком табу на имя собственное. В древности имя собственное считалось частью человека. Недруг, узнавший имя, может нанести вред.²

В обряде калмыцкой свадьбы донских калмыков, описанной в романе С. Балыкова «Девичья честь», есть перечисление свадебных подарков, имеющих символику, таких как клей, коленкор и конские жилы. Эти предметы вошли в текст свадебного благопожелания: «Мы будем родственниками, липкими друг к другу, как природный клей, помыслы наши будут чисты, как белый коленкор, а слово наше крепко, как конские жилы».³ Свадьба у донских калмыков, описанная в романе С. Балыкова, состоит из нескольких этапов: сговор, посещение ламы, вечеринки у жениха и у невесты за два дня до свадьбы, приготовление свадебного приданого и подарков, непосредственно свадьба (пир, произнесение йорелов, обмен подарками, прятание невесты, плач невесты), вывоз ее из родительского дома, скачка к дому жениха с вестью, посылка *аадмг* (вид молочной пищи) приближающейся свадьбе, расчесывание волос невесты, поклон невесты очагу жениха, вкушение невестой *аадмг* – «белой пищи» как обозначение состоявшейся причастности к роду мужа.

В монографии Е. Э. Хабуновой также определены этапы свадебного обряда калмыков, сопровождаемые благопожеланиями.⁴ В досвадебных ритуалах произносили йорелы со следующей тематикой: «нег савла тэвдг йорел» – йорелы-благопожелания, произносившиеся при первом приезде сватов,

¹ Рамстедт Г. Калмыцкие пословицы и поговорки. Хельсинки, 1912. С. 62.

² Фрезер Дж. Золотая ветвь С. 277 – 296.

³ Балыков С. Девичья честь. С. 87.

⁴ Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. С. 56.

«гурвн савла тэвдг йорел» – йорелы-благопожелания, произносившиеся при третьем приезде сватов, «худнртан тэвсн йорел» – йорелы-благопожелания в честь сватов. Определяющий мотив в йорелах этого этапа калмыцкой свадьбы – это желание стать родственниками, и передается оно следующими константами: «элгн-садн болх», «энкр худ сад бэрлдх» (стать любимыми сватами), «хээртэ элгн-садн» (любимые родственники).

*Татв чигн тасриго,
Матив чигн матишго,
Эрэн томан уга
Элгн-садн болый.*

Если будут тянуть – чтобы не порвали,
Если будут гнуть – чтобы не согнули,
Без горя и печали
Станем близкими родными.

В современной фольклорной традиции калмыков зафиксированы тексты свадебных благопожеланий, названия йорелов определены самими исследователями¹: *Хэрд нарчах ач күүкэн йөрэлһн* (Йорел внучке, выходящей замуж); *Көвүн гер авхла тэвдг йөрэл* (Йорел, произнесенный на свадьбе сына), *Ирсн берэн йөрэлһн* (Йорел невестке), *Худнрин өмскүл йөрэлһн* (Йорел подаркам, привезенным сватами), *Гер авсн көвүнэ нээрт келсн йөрэл* (Йорел, произнесенный на свадебном гулянии), *Күүкнд эрк-махн ирсн цагт тэвдг йөрэл* (Йорел мясу и водке, привезенным на свадьбу в качестве даров), *Хэрд морд-жгах күүкндэн нерэдсн йөрэл* (Йорел девушке, выходящей за-

муж), *Хүрмд ирсн махна хотын йөрэл* (Йорел мясу, привезенному на свадьбу), *Берин чансн цэ йөрэлһн* (Йорел чаю, сваренному невесткой). В йорелах обозначены основные этапы калмыцкой свадьбы. Свадьба, устраиваемая стороной жениха, называлась «кун болх» – стать человеком, стороной девушки – «куунд одх» – выйти за человека, «хэрд гарх» – стать чужим человеком.

Отторжение девушки из рода проявляется в ритуале оставления счастья – ногти девушки подстригают при выходе из родительского дома. О сакральной смерти девушки в своем роду и воскрешении ее в новом свидетельствует обряд увоза ее из родительского дома: ее выносят на руках и сажают на лошадь, не дав коснуться ногами земли, лицо скрывается под покрывалом. В традиционном свадебном комплексе «обряд рождения невесты в новом мире скрывается в обряде поклонения невесты небу, солнцу, очагу, отцу и матери жениха на пороге кибитки».¹

Процесс породнения, приобщения невестки к роду жениха отражен в ритуалах поклонения очагу, варки чая в первый день после свадьбы, деления волос на две косы.

Обряд кройки и шитья приданого невесты был составляющей подготовительного процесса. Обряд назывался «хулд ишклгн». И. Житецкий относит процесс кройки приданого к пятой поездке сватов к невесте. К невесте отправляются, кроме жениха, еще две-три замужние женщины. Они везут угощение, а также материю для изготовления приданого. Участники обряда кройки и шитья произносили йорелы:

¹ Записи Эрдни-Горяева М. Э. – Г. в районах Республики Калмыкия 1990 – 2000 гг.; записи Борджановой Т. Г. 1980 – 1985 гг. Архив КИГИ РАН.

¹ Бичеев Б. А. Свадебный обряд как отражение представлений о смерти // Материалы 6-го Конгресса этнографов и антропологов России. СПб, 2005. С. 184.

Эрэн – томан уга,
Элгн-садн хурж,
Сарын сээһин сэкжэ,
Өдрин сээһин өнчлэж,
Эндр өдрин өлзэд,
Эрэн цоохр эдэн
Эвдэж эдлх эздүдтнэ
Эклэж ишкэж уйжсанавидн.
Эднэ элтхэ,
Эздүднэ ут наслтха.

Соберемся все родственники
Без горя и нужды
В лучший день месяца,
Благословив его,
Пеструю ткань
Сегодня раскроим
И пошьем одежду,
Пусть ткань изнашивается,
А хозяйка одежды проживут
много лет!

Йорел в драматическом действии калмыцкой свадьбы – наиболее известный жанр. Каждый этап свадьбы сопровождался благопожеланиями наряду с песнями, пословицами, поговорками, загадками. В составе свадебного поезда один из сопровождавших невесту должен был в совершенстве знать благопожелания, и ехал он с целью участвовать в словесном состязании между родами жениха и невесты. Обычно это был пожилой почтенный человек, знавший ритуал произнесения благопожеланий и обрядовый комплекс свадьбы.

И. Житецким описаны следующие этапы обрядовой церемонии свадьбы.¹ Брак именуется «гер авлһн» – приобретение кибитки. Первый визит, который делают при сватовстве, именуется «зэңг оруулһан» (дать известие), «нег бортх» (первый бортх). Вторая попытка сватов называется «хойр сав» или «хойр бортх» – два сосуда или два бортх. При приезде в дом невесты родители жениха вместе с тремя бортхо водки привозят клей – символ крепости союза и серебро – как символ богатства. В четвертую поездку отправляется сам жених, этот этап называется «смотрины жениха». Пятая поездка посвящена шитью приданого невесты (хулд ишклһн).

¹ Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения. 1884–1886 гг. М., 1893. С. 85.

Сыну, пожелавшему жениться и создавшему семью, адресуется следующий йорел:

Не, мана гер авчах көвүн
Амулң сэн өрк тогтаж,
Олн үрдүдтэ болж,
Аав-ээжиннь нер дуудулж,
Бат өрк-бүлтэ болж
Байрта-бахта жирһк болтха!

Да, мой сын, пожелавший жениться,
Пусть будет у тебя хорошая семья,
Пусть у тебя будет много детей,
Пусть ты прославишь имя отца и матери,
Пусть у тебя будет крепкая семья,
Живи в радости и благополучии!

Самым большим желанием родителей невесты было, чтобы их дочери хорошо жилось в новой семье, чтобы она была любима мужем, и свекром, и свекровью.

Не, хэрд һарчах мана күүкн
Одх һазртан кишг буйнд багтэж,
Ээж-аавдан энкр үрн болж,
Энкр үүртәһэн өрк-бүл тогтаж,
Ор гихлә орж,
Һар гихлә һарч,
Соңсхврта тогтун бер болж,
Көнэжләрн дүүрң көвүдтэ болж,
Төвкнүн амрч-жирһэж бээтн!

Наша дочь, выходящая замуж,
Пусть в той стороне, куда ты уезжаешь,
Будешь счастлива,
Для родителей жениха
Пусть будешь родным человеком,
А также хорошей послушной невесткой,
Пусть у тебя будет много детей!
Пусть жизнь у тебя будет счастливой и спокойной!

В свадебной поездке невесту сопровождали ее близкие родственники. В честь приехавших сватов произносили йорел:

*Не, ирсн ахлачнь,
Олн ахнр-дүүнр болвч,
Кезэн кергт олн күүкд күргэж,
Олн-олн жсилдэн мөнд амулц йовж,
Онъдин дөрвн цагт
Өмскүлэри өмсч, өмссн өмскүлнь
Өлзэтэ цаһан хаалһта болж,
Эднь элж,
Эзнъ мөңкрж,
Онъдинд байрта йовтн!*

Возглавляющие свадьбу почтенные люди,
А также многочисленные братья и сестры,
Во все времена сопровождайте невест из своего рода,
Живите счастливо много лет,
Получайте во все времена свадебные подарки «эмскул».
Пусть этим свадебным подаркам будет «белая дорога»,
Пусть ткань износится,
А имя хозяина пусть будет вечным,
Всегда живите в радости!

В адрес породнившихся родов произносили благопожелание «Худнрин йөрэл» (Йорел сватам).

*Не, ханьцсн хойр худнр,
Татв чигн тасриго,
Матив чигн матишго,
Салв чигн салиго,
Утлв чигн чилиго,
Шар тос мет хээлңу,
Эн шар зес мет наалдңу,
Батта сэн худнр больи!*

Породнившиеся сегодня сваты,
Будьте дружными,
Чтобы разъединяли ваш союз – не разъединили,
Чтобы гнули его – не разогнули,
Чтобы рвали его – и не разорвали,
Чтобы резали его – не разрезали,
Станьте добрыми друг к другу, как желтое масло,
Пусть ваш союз будет крепким,
Как эта спаянная желтая медь.

К обрядовым действиям магического характера в свадебной церемонии относятся разбрасывание зерна, бросание серебряных монет в постель новобрачных – все эти действия должны были способствовать рождению множества детей. Не случайно одним из важных моментов в содержании йорела было пожелание: «*Көнжлэри дүүрң күүкд болтха! Хаһаһарн дүүрң мал өстхэ!*» – «Пусть будет у вас много детей в одеяле! Пусть в вашем загоне будет множество скота!» Счастье степняка, согласно тексту йорела, заключалось в детях, а благополучие семьи обеспечивалось большим количеством домашних животных.

Свадебные подарки различались как приданое, которое увозит невеста, и как эмскул – одежда и ткань-эд, которыми две стороны обменивались на свадьбе. О количестве свадебных подарков сваты договаривались заранее. Возглавлявшим свадьбу мужчинам преподносили одежду с воротником как знак уважения к их высокому статусу. Невеста привозила в дом мужа подарки его сестрам в виде отрезков ткани. Тем, кто приезжал за невестой или сопровождал ее в дом мужа, также дарили подарки. У калмыков бытовал обряд дарения эмскул. Перед тем как возложить кусок ткани на правое плечо, его несколько раз встряхивали. Затем, взяв в руки посуду с водой и совершив кропление небу, произносили йорел-благопожелание подаркам:

Өмссн өмскүлтин
Цаһан хаалһта болж,
Энүнэс хооран,
Кезэ чигн игж,
Олн тусан күргж,
Эмтинэс сә келүлж,
Олн өмскүл
Өмсж элэж йов.

Пусть у подарка-эмскүл
Будет белая дорога,
Пусть дальше
Вам сопутствует удача,
Будьте полезны всем,
Пусть люди говорят вам
Хорошие слова,
Получайте подарки-эмскүл.

Сторона невесты привозила матери жениха особый подарок – «белые штаны», которые она надевала на свадебном пиру. Данный ритуал носил название «шалвр өмсклһн», истоки его связаны с культом матери, который пронизывает обрядовый фольклор калмыков и по содержанию, по значимости стоит в ряду ритуальных поклонений природным объектам (Земле, Воде), а также молоку матери.

Волшебная сила материнского молока описана во многих сказочных сюжетах монгольских народов. Богатырь, чтобы придать себе силы, съедает лепешки, приготовленные на грудном молоке.¹ Описание испивания молока богатырем в момент отправки в путь в эпосе гиперболизировано. В героической эпосе «Дайни Кюрюль» богатырь пьет его из двух корыт – золотого и серебряного. Выпив молоко, богатырь растянулся, как ремень, покраснел, как тамариск, и заснул.² Материнская грудь также обладала магической сакральной силой, через нее, согласно калмыцкой пословице, можно получить благословение (эдс авх). Молоко кормящей матери обладает целительной силой при нагноении глаз человека. У калмыков бытует пословица «экин үсн хәрүлж чаддмн биш» –

¹ Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора. С. 24.

² Монголо-ойратский героический эпос. С. 122.

«невозможно вернуть долг за материнское молоко».¹ Невеста в свадебной обрядности донских калмыков пьет на прощание в родном доме молоко как напиток, который должен обеспечить ей будущее благополучие в замужестве.²

Особо культ матери проявляется в свадебной обрядности калмыков в ритуале подношения подарка матери жениха – «белых штанов» как символа почитания женского лона (ома). У бурят и монголов божество Умай – покровительница беременных женщин. Пережитки веры в Умай сохранились в мифологии тюрских народов.³ Отголоски почитания женского лона звучат в строках «яс кемялген» (рассказывание по кости), исполнявшегося на свадьбе.⁴ Е. Э. Хабунова отмечает, что данный ритуал характерен для этнической группы дербетов.⁵

Присутствующие произносили в честь подарка благопожелания:

1. Ик чинртэ өмскүл өмссн, мана бергн
Цал буурл үстэ эмгн болж,
Олн ачнр-жичириннь кишгт
Багтх болтха!

Наша старшая сноха,
Получившая такой значимый подарок,
Пусть живет много лет,
Пусть станет седовласой бабушкой,
Пусть увидит счастливую жизнь
И своих внуков, и правнуков!⁶

¹ Инф. Джинцанова Е. А., дербетка, род шебенер.

² Балыков С. Указ. соч. С. 206.

³ Мифы народов мира. Т. 2. М., 1980. С. 547.

⁴ Хабунова Е. Э. Указ. соч. С. 71.

⁵ Там же. С. 58.

⁶ Там же.

2. Өмссн шалвртн
Өлзэтэ цаһан хаалһта,
Көвү һарһсн та,
Дэжэд чигн шилвр өмсч,
Олн эмтн байрлхта!

Пусть белым штанам
Будет белая дорога,
Пусть вас, родившей сыновей,
Одаривают белыми штанами
На радость людям!

В обряде калмыцкой свадьбы среди ритуальных вещей и предметов важное место отводилось серебру. При пятом приезде родственников жениха в дом невесты, называемом «хулд өгху», со стороны жениха привозили некоторые вещи, которыми должны были пользоваться молодые. Несколько женщин кроили и шили приданое невесте. Сшив приданое, устраивали небольшое застолье, присутствующие произносили йорелы и бросали серебряные монеты со словами: «Шин өрк-бүлин жүрһл, эн цаһан мөңгнл эдл сээхн болтхал!» – «Пусть жизнь новой семьи будет прекрасной, как эта серебряная монета!»

Пища, напитки, употребляемые на свадьбе, также имели сакральный смысл. Характерно, что предсвадебные обряды именуются как «одно бортхо», «два бортхо», «три бортхо», то есть по количеству привозимых сватами в дом невесты кожаных сосудов с водкой, выгнанной из молока. Такая водка у калмыков также относилась к белой почетной пище – дееж. Если родственники девушки привезенную водку выпивали, то это был знак, что родители готовы отдать дочь замуж.

После свадебного пира невеста должна была угостить всех белым напитком *цаһан ундн*, чтобы доказать чистоту своих помыслов принявшему ее роду. Она варила калмыцкий чай. Присутствующие произносили йорел невестке и сваренному ею чаю. Первая пиала с чаем преподносится родителям жениха, которые желают только что созданной семье:

Бээх гер бээшн болж,
Бээх улснь бээхтэ болж,
Үүднтн татата,
Өркнь хэрүлһэтэ,
Нүүхэстн тоосн бүргэж,
Зуухастн утан бүргэж,
Харин улс хажуһарнь бичэ давтха,
Хэрү эргэж ирэд, хотан ууһад,
Идәһән эдлэд һартха,
Бүүртн өлзэтэ болтхал!

Пусть их новый дом будет дворцом,
Пусть они живут в нем вечно,
Двери дома и дымник
Пусть будут всегда открыты.
Пусть кочевки будут удачными!
Из их очага пусть поднимается дым,
Пусть незнакомые люди стороной не обходят дом,
Пусть будут почетными гостями,
Отведав молочной пищи,
Возвращаются домой.
Пусть будет благословен ваш дом!

Одним из наименований женитьбы сына является выражение «күн болх» (букв. стать человеком).

Күн болсн
Көвүн-күүкн,
Кен икчүдиннь
Жүрһләр жүрһсинь,
Олн бурхн өршәтхә!
Аав-ээжәдән бат бүл болж!
Аав-ээжин наснд күрәд,
Олн һазртнь шиңгрхинь;
Олн бурхн өршәтхә!
Көкрәч көк деедс өршәтхә!

Ставшие людьми
 Девушка и юноша,
 Живите счастливо,
 Соблюдая обычаи старших!
 Пусть покровительствуют вам бурханы!
 Станьте дружной семьей,
 Живите долго!
 Пусть покровительствуют вам множество бурханов,
 Пусть покровительствует вам Вечное синее небо!¹

Йорялчи призывает счастье для молодоженов, обращаясь к бурханам и Вечному Синему небу, он призывает молодых соблюдать обычаи предков.

Согласно традициям калмыцкой свадьбы совершается ритуал забвения имени невестки, которое наблюдается у многих народов.² Калмыки называли обряд смены имени *нер сольх*. Происходит полное «обновление» невесты в семье жениха: смена одежды, прически, имени. Два последних ритуала характерны и для современной свадьбы у калмыков. Полевые исследования, проведенные среди женщин разных возрастов, позволили выявить следующую динамику смены имени у замужней женщины: Цаган – Тевкя (90 лет), Бова – Цаган (80 лет), Рая – Булгун (65 лет), Валя – Цаган (65 лет), Катя – Бова (48 лет), Дуся – Цаган (50 лет), Надя – Киштян (42 года), Инна – Джиргала (35 лет), Оксана – Намджил (25 лет), Дана – Тевкя, Алтана – Амуланга (25 лет). Калмыки при переименовании невестки старались давать благозвучные имена, привлекательно было имя Цаган (от названия цвета – «бе-

лый») символическим значением белого цвета как божественного и счастливого, приносящего счастье. В цветовой символике монголов белый цвет ассоциируется с понятием счастья (*кишг*). В адрес невестки, которой дали второе имя Цаган, произносили благопожелание, в нем рефреном проходило слово «цаган», синонимом которого были слова «чистый, священный».

*Цаган саната,
 Цаган седклтэ,
 Ут наста,
 Бат киштэ,
 Оли куукдтэ
 Бер бол.*

Со светлыми мыслями
 С чистым сердцем
 Проживи много лет,
 Пусть счастье будет крепко,
 Будь многодетна,
 Наша невестка.¹

Участники обряда произносили благопожелания в честь нового имени:

*Нернь влзэтэ
 Цаган хаалһта болтха!*

Пусть имя будет благословенно,
 Пусть у имени будет белая дорога.

Строка из благопожелания новой невестке «пусть растворится на земле, на которую она вступила» в полной мере передает смысл свадебного обряда: уход человека из «своего» мира в «чужой» с забвением первого. Традиционность обрядов и обрядовых действий отражает одна из основных формул благопожелания: «*өөрдин йосар*» – по закону ойратов, «*орчлңгин йосар*» – по законам Вселенной. В день смены имени и прически произносили благопожелания, которые носили назидательный характер:

¹ Инф. Шанунова М. М., 66 лет, торгоутка. Полевой дневник автора, 1983 г., г. Каспийск (Лагань), РК.

² Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 20.

¹ Инф. Дорджиева В. Г., 1940 г. р., дербетка, род аснат.

<i>Һар гихлә – һарч,</i>	Когда скажут выйти – выйди,
<i>Ор гихлә – орж.</i>	Когда скажут войти – войди!

<i>Кен ахан күндлж,</i>	Уважай старших,
<i>Кен дүүһән өкәрлж.</i>	Ласкай младших.

Главный мотив свадебных благопожеланий – это счастливое соединение двух половин, жениха и невесты, создание крепкой семьи, рождение здоровых детей. Обрядовое благопожелание отражает основные жизненные ценности калмыков, участвует в укреплении брачного союза.

<i>Таалад, теврэд өскхнь</i>	Растите в нежности
<i>Көвүд күүд болтха!</i>	Мальчиков и девочек!

<i>Орар дүүрң окта,</i>	Полную кровать дочек [желаем],
<i>Көнжләр дүүрң көвүдтә.</i>	Полное одеяло сыновей.

Пожелание молодым крепкого брака выражено устойчивой словесной формулой:

<i>Татв чигн тасриш уга,</i>	Чтобы рвали – не разорвали,
<i>Утлв чигн чилиш уга!</i>	Чтобы резали – не разрезали.

Константы свадебных благопожеланий представляют собой сложные образования, отдельные элементы которых могут быть отнесены к разным стадиям художественного сознания, в ткани йорела они могли появиться в разное время. Они сконцентрированы вокруг основных тем – это процесс породнения двух родов и восхваление новой семьи. Константы свадебных йорелов таковы: «*күн болх*» – жениться, «*нерән дуудулх*» – прославлять имя, «*ут насн*» – долгие годы, «*бат кишг*» – крепкое счастье, «*эңкр үрн болх*» – стать любимым ребенком, «*һазриннь нерн уснд орх*» – войти в земли и воды (т. е.

стать родным), «*кишиг буйн ирх*» – придет счастье и благоденствие, «*му хамг эрлж*» – исчезнет все плохое, «*одсн һазр*» – семья, в которую девушка вышла замуж.

Одно из наименований калмыцкой свадьбы – *хәрд һазр мордуллһн* – отправка на чужую сторону. В данном словосочетании из обрядовой лексики особый акцент сделан на словосочетание *хәр һазр* – чужая сторона, которая является неизведанным миром. Ее образ известен эпосу ойратов. Богатырю при отправке в путь говорят: «Чужая сторона трудная, ногами осторожно ступай!»¹. Для невесты своя земля противопоставлена чужой стороне, где ждут ее испытания. Остаться, укрепиться на чужой стороне отражено в слове *һазришху* – *привыкать к местности, приживаться*.² А. ван Геннеп рассматривает свадебный и похоронный обряды как «обряды перехода» из одной социальной категории в другую.³ В свадебной обрядности калмыков сохранились действия разъединения, расчленения, символизирующие обряд перехода (разрывание бараньей шкуры как испытание крепости брака, разбивание костей в свадебных соревнованиях). Семантика разъединения связана с образом веревки, опущенной в подземелье и затем перерезанной, что символизирует временную смерть⁴, а в песне – «тоску в разлуке, разлученность, разорванность, разбитость».⁵

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 45.

² Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синыцзяна. Элиста, 2001. С. 99.

³ Геннеп А. ван. Указ. соч. С. 25

⁴ Неклюдов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семантика и художественное творчество / Под ред. Ю. Я. Барабаша, Е. М. Мелетинского, Л. Нире, М. Саболочи. М.: Наука, 1977. С. 193-228.

⁵ Кульганек И. В. Мир монгольской народной песни. СПб., 2001. С. 84.

Задача участников этого переходного обряда – уберечь невесту, отданную на чужую сторону. В обрядности калмыков сохранился ряд «обережных ритуалов» для невесты. В момент прощания с невестой родные желают ей «белой дороги», кропя дорогу молочной водкой или молоком. Желают ей «крепкого счастья», бросая камни под ноги, или завязывают камень в подол платья, как героиня сказки, которой камень помогает выучить «тайный язык женщин».¹

Йорелы и песни придают свадебному обряду особую красочность и полноту исполнения. В основу классификации песен, исполнявшихся в свадебном обряде, легли сюжеты, собранные калмыцкими фольклористами в 1960 – 2000-е годы прошлого столетия. Функция песен – сопровождение свадебного обряда, его этапов, отсюда их классификация:

Песни, исполнявшиеся в процессе сватовства;

Песни матери;

Песни-плачи;

Песня, посвященная жениху;

Песни, исполняемые в процессе передвижения свадебного поезда;

Песни, исполняемые на свадебном пиршестве;

Песни, исполняемые невесткой при приезде в отчий дом.

Песня – *дун* (как производное от *ду* – голос, звук) входит в ряд таких действий, как звон, стук, разбивание с общей семантикой «шум», имеющих отгонную функцию, чтобы уберечь свадьбу от воздействия демонических сил, сглаза. Благопожеланиям и протяжным песням, исполняемым участниками свадебного обряда на стороне жениха и невесты, приписывали магическую функцию в процессе породнения двух родов. Считалось, что исполнители йорелов – йорелчи, ис-

¹ Инф. Алексеева П. Э., запись автора, полевой дневник, 1998 г.

полнители песен – дуучи посылали обращение к духам гор, неба, рек, скал, которым калмыки поклонялись в добуддийское время. У них они просили покровительства и защиты. В свадебном обряде исполнение протяжной песни *ут дун* и йорелов чередуется и отличается особой торжественностью. Е. Э. Хабунова приводит перечень песен, исполняемых на свадьбе, в которых звучит тема земли: «Зу гидг һазр» – «Земля, называемая Тибет»; тема горы: «Цастын цаһан уул» – «Снежно-белая гора», «Хальмг Алтад һархнь» – «Когда возшел я на Алтай»; тема реки, воды: «Сал гидг һол» – «Река Сал», «Ховц теңгин усн» – «Воды Кубани», «Хөрн худгин усн»¹ – «Вода двадцати колодцев». С распространением буддизма среди калмыков в песнях стали упоминаться мифическая гора Сумеру, страна Тибет, имена божеств. На калмыцкой свадьбе поют песни, посвященные историческим лицам: Галдану Бошокту, Мазан-баатру, Увш-хану, Джимбе Шараву.² Исполнение песен-посвящений имеет охранную функцию, так как исторические лица стали покровителями-сякюсенами калмыков.³ Тот же процесс наблюдается в алтайской традиции.⁴ На церемонии алтайской свадьбы пожилые женщины исполняли песни о Шуну-Батыре.⁵ Свадьба у калмыков собирала представителей разных родов и являлась подходящей аудиторией для поминания этих почитаемых имен: по

¹ Хабунова Е. Э. Указ. раб. Приложение. С. 193 – 213.

² Хабунова Е. Э. Указ. раб. С. 189, 200, 201.

³ Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста, 2002. С. 123.

⁴ Шинжсин И. Б. Исторические свадебные песни алтайцев // Проблемы изучения культурно-исторического наследия Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 45 – 48.

⁵ Садалова Т. М. Загадки Шуну-Батыра. Горно-Алтайск, 2006. С. 58.

представлениям калмыков, они обладали сакральной оберегающей силой, наряду с песнями, в которых называются природные объекты – горы, реки, деревья. Исполнители песен просили их взять под защиту новую семью. В дагестанских любовных песнях также упоминаются природные объекты: горы – Шагбуздаг, Асхартау, Дюлчидаг, Казбек, Эльбрус, реки – Сулак, Терек, Кубань, которые, по мнению исследователей, «выполняют роль художественного арсенала народного творчества».¹ Но, видимо, защитная функция природных объектов в дагестанской традиции проявляется еще в преддверии свадьбы, перед сватовством. Становится понятным исполнение сказителями жанра «яс кемялген» – «сказывание по кости», в тексте которого воспеваются гора, река. Названия гор и рек обыгрываются сказителями: гора Бошхн-Тошхн просто упоминается, и только в адрес горы Алтай, обладающей даром покровительства (*элдв ниһурта уул*), приносят магтал. Река сначала именуется как «растворяющаяся красная река», затем как «полноводная река Урумбули».²

Сюжеты песен, поющих замужней женщиной, строятся на противопоставлении жизни в родном доме и в семье мужа. Родная земля – это «*эврә һазр*», чужая земля – это «*күүнә һазр*» или «*зовлңгта һазр*», то есть земля, где испытывают страдания. В цикле песен, записанных от Санджи Манджикова профессором Ц.-Д. Номинхановым, представлены свадебные и послесвадебные песни.³ Запись свадебных песен была проведена по собственной методике ученого: название песни, комментарий исполнителя песни и воспроизведение текста пес-

ни. В комментарии С. Манджикова к песне-плачу замужней женщины говорится: «*Угаты күүнә сән күүкиг байн күн көвүндән авад икәр зовагдсна дун. Эн дун 1905–1907 жылд һарла*». – «Эта песня-страдание сочинена в 1905 – 1907 годах. В ней речь идет о девушке из бедной семьи, выданной замуж за нелюбимого ею сына богача. Это очень жалобная, страдальческая песня». Певец, выражая свое отношение к судьбе девушки, горестно восклицает: «*Көөрк!* – Бедная!». Тоска, вызванная разлукой с матерью, стремление вернуться в родительский дом передаются через образ летящей птицы:

Зая икитә ээждән

Заһалма болж күрий.

К благословенной моей матушке

Долечу, превратясь в птицу кобчика.

Буйн-кишгтә ээждән

Богшрһа болж күрий.

К дарующей счастье матушке

Долечу, превратясь в птицу воробья.

Образ другой птицы – кукушки – известен нам по плачу Ярославны из «Слова о полку Игореве»: «На Дунае Ярославин голос слышится рано. Полечу, говорит, кукушкой по Дунаю, омочу шелковый рукав в Каяле-реке, оботру кровавые его раны на могучем его теле».¹

П. Г. Богатырев в классической работе «Функции национального костюма в Моравской Словакии» определил знаковые функции одежды, которая служит маркером пола, возраста, ритуальных ролей человека.² Одежда – один из видов

¹ Абакарова Ф. О. Дагестанско-вайнахские фольклорные взаимосвязи (песенные жанры). Махачкала, 1998. С. 83.

² Каляев С. К. Кемялгн // Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ. Вып. 1. Элиста, 1960. С. 191 – 199.

³ Архив КИГИ РАН, ф. Номинханова Ц.-Д.

¹ Слово о полку Игореве // Изборник. М.: ГИХЛ, 1969. С. 209.

² Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 89.

свадебных подарков невесте. В свадебных песнях калмыков через образ одежды и значимых деталей передано настроение невесты, ее тяжелые думы.

*Киштин хар салькнд
Кишлг бүүмүд дагэжна.*

На холодном черном ветру
Развеваются мои рубашка и платье.

*Ээжсин уйсн элвкч бүс
Элх дутман янзта.*

Блестящий пояс, сшитый матушкой,
Все больше становится мне родным.

Пояс, напоминающий форму круга, также выполняет на чужой стороне (*хэр назр*) обережную функцию.

Ритуальное оформление прически, означающей переход невесты в статус женщины, – распространенное явление у многих народов мира.¹ Особое отношение к волосам было также развито у калмыков, которые полагали, что в волосах заключена жизненная сила и счастье – благодать, поэтому их нельзя было разбрасывать, а нужно закапывать в определенном месте. Невестке нельзя было ходить с непокрытой головой, мыть волосы можно только днем. Изменение прически у вышедшей замуж женщины обозначало начало новой жизни и новые взаимоотношения с внешним миром. До волос замужней женщины нельзя было дотрагиваться, при разделении одной косы на две на них надевали накосяники из ткани –

¹ Бутанаев В. Я. Свадебные обряды хакасов в конце 19 – начале 20-го века // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 93 – 105; Обычаи в традиционной культуре бурят. М., 2002. С. 131 – 132.

шиверлики, к ним подвешивали металлические токуги, по форме напоминающие стрелу. При ходьбе они издавали звон, который, по представлениям калмыков, отпугивал злых духов (полевые записи автора). Токуги женщины передавали по наследству. С. Балыков в романе «Девичья честь» описывает обряд расплетания девичьей косы: волосы расчесывают жениховой расческой, в обряде участвуют четыре девушки, невеста иногда оказывала сопротивление участникам обряда.¹ У бурят был обычай: если жених не нравился девушке, она отказывалась расплестать косу и оставалась в родительском доме.² С момента смены прически невестку именуют «двукосая» (*хойр үстэ*). С этого времени ей следовало соблюдать ряд табу относительно мужа, его родителей и родственников.³ Невеста переходила в статус замужней женщины и теперь полностью принадлежала другому роду.

У калмыков бытовали строгие критерии при выборе невесты. В каждом роде был человек, именовавшийся в народе наблюдатель – *шинжэлч*, который способен был узнать о достоинствах будущей невесты, побывав с такой тайной целью под каким-либо предлогом у нее дома. Для исполнения этого ритуала родители приглашали его домой, угощали чаем и давали соответствующее поручение. Ему также предъявлялись особые требования: он должен был обладать красноречием, наблюдательностью, жизненным опытом. Об этом обряде досвадебного обряда в народе была сочинена песня.

¹ Балыков С. Девичья честь. С. 216.

² Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 140.

³ Биткеева Г. С. Табу – значит запретное // Теегин герл (Свет в степи). 1992. № 2. С. 94 – 100.

Олма келтэ Очан Нарн
Орхлань-нархлань
Суухлань-босхлань
Шинжлэд бээвлэ.

Красноречивый человек Очан Нарн
Стал изучать девушку:
Как она выходит и заходит,
Как она садится и встает.¹

Находясь в гостях, этот человек должен был рассмотреть, как будущая невестка справляется с обязанностями хозяйки, как варит чай. Круг семейных обязанностей будущей жены очерчен в калмыцкой песне «Чикндэн делднг» – «Отвислые уши». Наряду с трудолюбием обращалось внимание на физические данные, на внешность, а также смотрели на родство до седьмого колена. После обряда сватовства девушку звали *келүлсн күүкн* – засватанная девушка. По представлениям калмыков, девочка с рождения считалась чужой «*күүнэ күн*», замужество обозначалось как *күүнэ һазрт мордх* – выйти замуж на чужую сторону. Характерно, что парень, отправляющийся в армию, в калмыцком языке обозначался как *ээрмд мордх*; человека, сажающегося на коня, называют *мөр мордулх*. Таким образом, в любом случае речь идет о людях, которые отправляются в далекий путь. Невеста, отправляющаяся в дом жениха, садилась на коня определенной масти.

Современная сказительница Б. П. Амбекова отмечает, что на свадьбе могут исполняться любые песни.² Е. Э. Хабунова впервые приводит классификацию песен, исполняемых на свадьбе: песни-здравницы, песни с подношением, песни с нападением, песни-плачи.³ В приложении к данной книге автором представлены тексты протяжных песен, исполняемых на свадьбе.

В романе С. Балыкова приведены тексты песен, исполнявшиеся на разных этапах свадьбы у донских калмыков: песню «О Маныче-реке» исполняют девушки, которые разносят араку почетным гостям; невесту провожают в дом жениха с песней об одиноком дереве «Газер усень шуугна, ганцхен модень гевня», песня, исполнявшаяся по пути в дом жениха, называлась «Ховнинтен хулсиге хевряд угаднь кюриье» – «Достигнем вод Кубани, пока камыш стоит там зеленый».¹

Некоторые образцы песен были записаны Е. Э. Хабуновой в результате полевых исследований.²

Песня исполнялась также на пути жениха и его сопровождающих к невесте. И. В. Бентковский детально описывает данный обряд: «Всадники выстраиваются в одну линию и, держа стройно фронт, затягивают любимую свою песнь».³

*Хар мөрн эцэд уга,
Харһа эжиде мокад уга,
Авһа тэв, шуугнав би.
Бор мөрн эцэд уга,
Бууһин сумн хажһрад уга,
Авһа тэв, шуугнав би.*

Мой конь вороной не утомился еще,
Мое копье не притупилось еще,
Дядя, пусти меня – я нападую.
Пока мой серый конь не утомился еще,
Пока моя пуля не летит криво,
Дядя, пусти меня – я нападую.

¹ Гедеев Н. Нег дууна туужас. Хальмг үнн. 1991. Ноха сарин, 25.

² Полевые записи автора, 1990 г.

³ Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. С. 23 – 25.

¹ Балыков С. Указ. соч. С. 190, 192, 196.

² Хабунова Е. Э. Указ. раб. С. 103 – 110.

³ Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса... Ставрополь, 1870. Вып. 3. С. 95.

Большая роль принадлежала людям, которые сопровождали невесту в дом жениха. В старинном обряде свадьбы ее сопровождают четыре всадника, держа четыре флага – *дарцг*.

*Шар дарцг өргэд,
Шар нард мөргжэнэвидн,
Көк дарцг өргэд,
Теңгр- бурхнд мөргжэнэвидн,
Ноһан дарцг өргэд,
Һазр-усндан мөргжэнэвидн,
Улан дарцг өргэд,
Улан залата өөрд хальмг улс
Мөңкиндэн хээртэ
Нерэн делкэд дуудулж йовтха.*

Поднимая желтый флаг,
Молимся желтому солнцу.
Поднимая синий флаг,
Молимся тенгриам и бурханам.
Поднимаем зеленый флаг –
Молимся земле и воде.
Поднимаем красный флаг – говорим:
Пусть имя калмыков – улан залата –
Живет вечно
И прославляется во все времена.¹

В песне обозначены цветовые символы и культы природы монгольских народов, которым они поклонялись. В песне отражен «древний ритуал поклонения родовым и семейным божествам дома невесты»².

Култ огня был известен практически всем народам. Огонь

¹ Бентковский И. В. Указ. соч. С. 95.

² Обряды в традиционной культуре бурят. С. 114.

обладал очистительной функцией, дух огня был покровителем семьи, очага.¹

Невеста также совершала обряд поклонения очагу, солнцу, всем родственникам жениха, их предкам, который исполняется на этапе, называемом «бер орулх» – «ввод невесты». Поклонение сопровождалось шестикратным бросанием жира жертвенного барана: *бурхнд мөргеху* (поклон бурханам), *шар нард мөргеху* (поклон желтому солнцу), *хувараkd мөргеху* (моление хуваракам), *һалын теңгрт мөргеху* (моление огненному небу), *эк-эцкд мөргеху* (моление отцу и матери), *элгн-саднд мөргеху* (моление в честь родственников).²

По некоторым источникам, совершают семикратный поклон с названием объектов поклонения:

*Бурхнд мөргмү,
Һалын Окн теңгрт мөргмү,
Шар нард мөргмү,
Һазр-усна сәкүснд мөргмү,
Ээж-аавин сәкүснд мөргмү,
Һал-һулмтд мөргмү,
Хадм эк-эцкд мөргмү.*

Поклоняюсь бурханам,
Поклоняюсь огненной Окон-тенгри,
Поклоняюсь желтому солнцу,
Поклоняюсь земле и воде,
Поклоняюсь умершим предкам,
Поклоняюсь очагу,
Поклоняюсь свекру и свекрови.³

После поклонов присутствующие произносят йорел в честь новой невестки.

¹ Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психологические запреты у киргизов // Сборник этнологических материалов. Л., 1927. № 2; Жуковская Н. Л. Очага культ // Религиозные верования. Свод этнограф. понятий и терминов. М., 1993. С. 147-148.

² Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. С. 22.

³ Хабунцова Е. Э. Указ. соч. С. 212.

Обряд поклонения также сопровождается произнесением кратких йорелов. В йорелах воспеваются объекты поклонения: Огненная Окон-тенгри, желтое солнце, берцовая кость барана, покровители-сякюсены земли и воды, покровители-предки, очаг нового дома. Берцовая кость барана и кусочки сала символизируют богатство будущей семьи. Бросание жира – обязательный ритуал на свадебном пиршестве. Символично слово из йорела-благопожелания *багтх* – «поместиться; принадлежать; входить в состав», то есть принять обычаи, образ жизни стороны жениха. Обряд поклонения невестки происходит на белом войлоке, перекинутом через порог. Войлок обычно делается из шерсти барана. У скотоводов все, что относится к барану, сакрально, особенно шерсть.¹ Кроме того, баранья шкура является символом плодородия. Как известно, порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве и именно в этом их важное религиозное значение, так как они вместе являются символами и средством перехода. Белый войлок – символ благополучия в новой семье. После поклонения белый войлок переносится в юрту, что обозначает окончание обряда перехода. Очаг и дымовое отверстие занимали большое место в магических обрядах. У тувинцев невеста, впервые вошедшая в юрту свекра, льет молоко, бросает сало в огонь и брызгает молоком в дымовое отверстие.² Жертвенным животным у монголоязычных народов был козел, его держали в бездетных семьях как посвящение божеству огня.³ Обряд освяще-

¹ Каракетов М. Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995. С. 83.

² Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 234.

³ Галданова Г. Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // СЭ. 1980. № 3. С. 100.

ния огня, совершаемый невестой, при первом входе в дом был очень важен. Бросая жир, масло, она просила защиты и покровительства у духа огня в новом для нее доме и тем самым приобщалась к семье, роду мужа. Принесение жертвы очагу в доме мужа дает новобрачной необходимое покровительство. До бросания жертвы в семейный очаг мужа она была иноплеменницей, с этого момента она была нейтрализована.¹

В памяти калмыков старшего поколения живы поверья, по которым овца является символом плодородия, благополучия. Жертвоприношение овцой определенной масти на свадьбе обеспечивает невесте счастье материнства. Связь овцы с плодородием имеет древние истоки. По мнению Дж. Фрезера, баран символизировал у многих народов мира оплодотворяющую силу природы.²

Свадебный баран воспет в песне, воспроизводящей свадебный обряд:

Шар чиктэ хөн

Шаркан хүрмднь алдг билэ,

Шарка Барка

Шаһа чимгинь атхулдг билэ.

Бор чиктэ хөөһинь

Булһна хүрмд алдг билэ,

Булһн Кермн хойриг

Буру зөвинь йилһдг билэ.

Барана с желтыми ушами

Зарезали на свадьбе Шарки,

Шарке и Барке

Вручили берцовую кость.

Барана с серыми ушами

Зарезали мы на свадьбе Булгун,

Разрешили мы спор Булгун и Кермен,

Кто прав, кто виноват.

¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 222–223.

² Там же. С. 306–307.

Известно, что именем жениха и невесты – Шарки и Барки – назван популярный калмыцкий танец.¹

Через порог протягивали также шкуру жертвенного барана – шерстью вниз так, что половина шкуры остается в кибитке, а другая – снаружи ее. Гости невесты и жениха, стоя по обе стороны, тянули каждый свою половину. Если побеждала сторона жениха – это было хорошим признаком. Данный ритуал характерен для скотоводческих народов.² Он описан в медиальной формуле благопожелания, посвященной крепости брачного союза:

<i>Татв-татв – тасри уга,</i>	Чтобы рвали – не разорвали,
<i>Утлв-утлв – чили уга.</i>	Чтобы гнули – не разогнули.

Обрядовые застольные песни – это, прежде всего, песни с подношением (*сәңгин дун*), их исполнение на калмыцкой свадьбе традиционно: это символ породнения двух родов. Песни с подношением исполнялись на разных этапах свадебного обряда, но главным образом на третьем этапе сватовства (*хурвн сав*) при получении положительного ответа от родственников невесты.³ В качестве подношений выступали молочные продукты (*цаһан идэн*): молоко, чай, водка, символизирующие чистоту и благородство отношений между родами. Обряд исполнения песен с подношением отражен в героическом эпосе «Джангар». На пиру у Джангара богатыри распивают «бочку холодной водки – арзы, приготовленной Баян-Сонгором».⁴ В роли кравчего выступает Нойн Тосун

Гюлек, который обносит всех желто-пестрой чашей, начиная с владетеля – Джангара. Обносит шесть тысяч и двенадцать штызей-львов.¹ В песнях с подношением, представленных в тексте героического эпоса, воспеваются прекрасный Алтай, мировое дерево Галбар Зандан (Огненный сандал), хан Джангар – воплощение волшебного драгоценного камня Чиндамани. Песни разносятся по шести тысячам вершин Алтайских гор.

В романе С. Балыкова описана вечеринка в доме невесты, состоявшаяся за два дня до свадьбы. Один из торжественных моментов этой вечеринки – исполнение песни с подношением «(О) реке Маныч», в которой «слышится то завыванье зимнего бурана по сухому степному ковылю, по камышовым зарослям, то нежный шелест ветерка по шелковистой траве слышится в калмыцкой песне».² Песня жениха посвящена станице Богшрахинской. Гимн станице Богшрахинской записан донской экспедицией А. М. Листопадова.³ Ритуал подношения чаши описан следующим образом: «Бадня опустил перед тестем на одно колено и обеими руками поднес тестю чашу араки».⁴

Песня с подношением исполнялась перед самым отбытием невесты из родительского дома. С. Балыков описывает последний эпизод свадьбы: «К этому моменту настроение людей успокаивается, недавней возбужденности уже нет и следа... весело поют и говорят взаимные прощальные пожелания».⁵ После того как прощальная чаша обходила круг,

¹ Козин С. А. Там же. С. 154.

² Балыков С. Указ. соч. С. 56.

³ Листопадов А. М. Калмыцкие песни, записанные в станице Денисовской Сальского округа в ноябре 1902 года. Публикация В. К. Шивляновой // Из истории русской фольклористики. Спб., 1999. Вып. 4–5. С. 541–560.

⁴ Балыков С. Указ. соч. С. 57.

⁵ Там же. С. 211.

¹ Бадмаева Т. Б. Танцевальный фольклор калмыков. Элиста, 1982. С. 25.

² Фиельструп Ф. Указ. соч. С. 62.

³ Хабунова Е. Э. Указ. раб. С. 29.

⁴ Козин С. А. Джангариада. М., 1940. С. 153.

свадебный поезд покидал кочевье рода невесты. Невеста садилась на коня и отправлялась в дом жениха. Промедление на этом этапе калмыцкой свадьбы считалось дурным предзнаменованием.¹ Задачей свадебного поезда было своевременное прибытие в дом жениха. Песня, исполнявшаяся в кругу, напоминала им о времени прибытия: «*Ховнинтен хулсиге хеврэд угаднь кюрие*» – «Прибудем, пока не пожелтел камыш, растущий на берегу Кубани».²

Обрядовый цикл калмыцкой свадьбы – это процесс породнения двух родов (*худ болх*). Калмыки, зная свой род до седьмого колена, старались брать невестку издалека. У калмыков существовали также детские браки, когда только что рожденные девочка и мальчик нарекались женихом и невестой. В калмыцкой среде детские браки были частым явлением, отраженным в устных рассказах: «Встретились однажды два друга и говорят промеж собой: «Скоро мы станем отцами. Если у нас родятся мальчики, то станут братьями. Если родятся девочки – станут сестрами, а если мальчик и девочка, то станем сватами».³ Свадьба у калмыков воспринималась как общий праздник, в ней участвовало как правило все население хотона – взрослые и дети. Один из этапов свадьбы назывался «праздник женщин – девушек и снох». На этом этапе свадьбы жениха знакомят с невестой. Жених распивает чашку арзы и произносит благопожелание. Происходит обмен подарками между участниками пиршества. Найр (гуляние) начинается с танцев под домбру, исполнялись за столом и старинные песни. И. Бентковский называет их «пировые песни». Участники свадебного пира подбадривают себя песней, в которой встречаются следующие слова:

¹ Хабунова Е. Э. Указ. раб. С. 32.

² Балыков С. С. 210.

³ Дентелинова Р. Хальмг унн. 2001. 23 янв.

В чаше с золотым ободком
Колышется чистая арза¹ его,
В угоду другу-приятелю
Попируем в полное удовольствие.²

Жених на свадьбе демонстрирует свои положительные черты – удасть, находчивость, – участвуя в свадебных состязаниях. Исполнение песни женихом – обязательный ритуал калмыцкой свадьбы. Этот ритуал подробно описан С. Балыковым в романе «Девичья честь». Жених спел песню, в которой он прославлял «станицу Богшаргинскую, святого ламу, матушку-степь». Пропев песню, жених опускается перед тестем и преподносит чашу араки.

В свою очередь тесть произносит благопожелание:

Дуулсн дуутн	Пусть пропетая песня
Дүүрң болж	Широко распространится,
Дуулснь улс	Пусть у певших эту песню
Ут наста	Будет крепкое счастье,
Бат кишгтэ болж	Пусть проживут долго.
Дуулсн мана күргн	Наш зять, пропевший эту песню,
Даңгин иигжс аав ээжнрэн	Пусть поет песню отцу и матери,
Күндлжс дууһан дуулжс	Этим почитая их,
Сэңгэн өгч йовтн. ³	Преподнося им чашу с арзой.

Песни-плачи на калмыцкой свадьбе по форме в основном совпадают с этим жанром в творчестве других народов. Обязательный импровизационный элемент индивидуального творчества придает плачам неповторимый характер, хотя они основывались на одних и тех же поэтических клише и общих местах. В плачах с высокой художественностью отражены

¹ Арза – дважды перегнанная молочная водка.

² Бентковский И. Указ. раб. С. 159.

³ Инф. Б. П. Амбекова.

тончайшие нюансы человеческих переживаний. Этому способствует язык плачей, выгодно отличающийся от других жанров фольклора, богато насыщенный эпитетами, сравнениями и особенно символами. В плачах как лирическом жанре используется традиционная поэтика, готовые формулы песенной лирики.

Плач невесты – символ прощания с миром, которому она принадлежит. Истоки этого жанра восходят к верованиям, связанным с магией слез, с верой в их сакральную силу. По представлениям калмыков, плач носит очищающий характер. Но между тем бытовали запреты на плач в постели и плач без особой причины, которые могли накликать горе. На свадьбе исполняли песни о тяжелой доле женщины, их называли песнями, вызывающими плач (*уулюлдг дун*). Подруги невесты своими действиями и поведением способствовали исполнению ритуала под названием «плач невесты»: «Они собирались по двое-трое и сначала притворно (*шугшад*) тихо всхлипывали». ¹ Тихое всхлипывание подруг перерастало в настоящий плач, в котором изливались чувства, вызванные прощанием с родными и переходом в новый род – род жениха, с отъездом в чужую местность. С. Балыков описывает в своем романе прощальный плач невесты: «Невеста тоненьким жалобным голосом заплакала, обнимая ближайшую подругу. За ней заголосили и заплакали все подруги, и амбар наполнился плачем пяти-шести девиц, со всех сторон обнявших крепко Зиндму, никому не желая ее отдавать». ² Плач невесты объясняет пословица: «Ягненку много приходится бляеть, пока не станет овцой, а девице – много плакать, пока не станет хозяйкой». ³ Плач невесты – обязательный ритуал на калмыцкой свадьбе, символически соблюдаемый до сих пор.

¹ Инф. Борджанова Б. Х., запись автора, 2000 г.

² Балыков С. Девичья честь. С. 206.

³ Там же. С. 207.

Особый ритуал прощания с родным домом опозитизирован в песнях-причитаниях, исполняемых невестой:

*Күдрхи күзүтэ күрүгнь
Күзүндэн бэрхмин өөктэ,
Күүнэлэ ээж гидгнь
Күңкрэгнь киити болнал.*

Темно-рыжий конь,
С шейным салом в один ухват,
Если говорить о чужой матушке,
Она очень жестока.

*Харин уһһн эжорал
Харин уснь ундтал,
Хээрлдг ахирнь болхнь
Хэрэд ирэд золһитэ.*

Вороной жеребенок-иноходец
Может пить тоже соленую воду,
Если вы любящие братья,
Навестите меня на обратном пути.

*Үрэ мөрн билэл
Үүдн хоориднь сөөлһэтэ,
Үһн ахирнь болхнь
Үрглэжин туршар золһит.¹*

Трехгодовалая лошадь
У дверей стоит на привязи,
Любящие меня братья,
Всегда меня навещайте.

В выдаче девушки замуж большую роль играли родители. Иногда она выходила замуж не за любимого человека. Чувства, которые переживает девушка, выдаваемая замуж за пожилого человека (*көгшин буурл өвгн* – седовласый старец), выражены в известной народной песне. Песня обращена к родителям, в их адрес звучит упрек дочери. Через образ дремучего, глухого леса девушка передает страх перед будущим².

*Бүтү, бүтү модно
Бүргүд шовуд цуглрна,
Бүргр хар нүднэс
Нульмсан юцгад асхрна.*

В глухом лесу
Собираются птицы беркуты,
Из прищуренных глаз,
Отчего-то льются слезы.

¹ Балыков С. Б. Указ.соч. С. 196.

² Хабунова Е. Э. Указ. соч. Приложение. С. 101.

В песне иссык-кульских калмыков «Саглр саглр модн» – «Развесистое дерево» страдающая девушка также изливает свою тоску.

*Шаазһан алг нүднэсн
Нульмси яһад асхрна,*

Почему из глаз, подобных сорочьим,
Горькие слезы льются,

*Бүргүдин хар нүднэсн
Нульмси яһад асхрна.*

Почему из черных глаз, как глаза беркута,
Горькие слезы льются.

Константа «*бүргүд хар нүдн* – глаза черные, как у беркута», характерна для портретного описания героев ойратского эпоса.¹

Слово «*бүтү*», звучащее в данной песне, рисует душевное состояние человека. Если человеку плохо, он произносит следующую фразу: «*Мини чеежү бүтүрэд бээнэ*». – «Что-то на моей душе стало черно».² Сама девушка в песне сравнивается с одиноко стоящим, покачивающимся на ветру деревом. Подобная связь образов является проявлением психологического параллелизма, раскрытого А. Н. Веселовским, который писал: «...параллелизм покоится на сопоставлении субъекта и объекта по категории движения, действия, как признака волевой жизнедеятельности».³

Одним из обозначений супружеской жизни является выражение «*көнжүл хувалцүжү*» – разделить одеяло, которое входит

в состав приданого невесты. Слово «одеяло» звучит в благопожелании многодетности: «Пусть у вас будет детей полное одеяло!» В грустной песне девушки, предвещающей несчастную семейную жизнь, также упоминается эта часть приданого.

*Көк торһн көнжүлүг,
Кендэн гижү уюлхув?
Көгийн буурл өвгиг
Кениһэн гижү санхув?*

Для кого же шить
Синее шелковое одеяло?
Кто же он мне –
Этот седовласый старик?¹

В песне, записанной у киргизских калмыков, тоже идет речь о синем шелковом одеяле.

*Көк торһн көнжүлү
Көвәһәрн элсинби,
Көөрк бичкн Мөнчирнь,
Хамаран болад одснби?*

Синее шелковое одеяло
По краям прохудилось,
В какую сторону уехала
Милая девушка Мончир?

*Шар торһн көнжүлү
Шагларарн элсинби,
Шар бичкн Мөнчирнь
Хамаран болад одснби?*

Желтое шелковое одеяло
По швам прохудилось,
Светлоликая девушка Мончир
В какую сторону уехала?²

Константа «синее шелковое одеяло» характерна для двух текстов песен, записанных у волжских и иссык-кульских калмыков. Во втором тексте изношенное старое одеяло – это символ продолжительного брака.

¹ Буурл тегин дуд. 15 х.

² Чокеева Джанныш, с. Ташкия Иссык-Кульской области, Республика Киргизия, запись проф. Д. А. Павлова, полевые исследования, 1980 г.

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 56.

² Полевые записи автора.

³ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 131.

Таким образом, свадебные и послесвадебные песенные тексты связаны между собой, о чем также говорит словосочетание из калмыцкого языка «ууляд дуулад» – «плача и исполняя песню».

Образцы некоторых свадебных песен можно отнести к причитаниям. Плачи – архаичный жанр в калмыцком фольклоре, многие из них дошли до нас в архаичных формах, причем сохранились как элемент героического эпоса и бытуют самостоятельно. Но в песнях-плачах остались элементы эпики. В калмыцких песнях-плачах, наряду с излияниями по поводу смерти героя, раскрываются его деяния, его благородные поступки, жизненный путь, а также в поэтической форме указывается причина смерти. Подобное повествование было возможно, ибо оно соответствовало представлениям народной этики, когда у калмыков бытовало представление, что о покойнике нельзя говорить плохо. У плакальщиков была задача – полное описание жизненного пути человека. Причитание у калмыков определяется как причитание – песня, а не как причитание – поэтическое произведение. Плачи-причитания-песни известны и калмыцкому свадебному фольклору. Причитания как жанр народного творчества стали предметом индивидуального творчества поэтов. Тон причитаний отличается минорностью. Круг песен, поющихся на свадьбе, ограничен. Обычно подруги исполняли песню «Журавль с черным языком».

*Хар кельнь тоһрун,
Хавринэн сарднь доңдна,
Хээрли өскен ээжнь,
Хавринэн түрүнднь сангдна.
Өлн манхнь тоһрунь
Өрүн асхиднь доңдна,
Өврли өскен ээжнь
Өвлинэн сарднь сангдна.*

*Делсгч деевр – туурһ
Деесн – арһмэж дарулһта,
Дегд хол һазртнь
Ээжһ намаһан яһтха гисмч.*

Журавль с черным языком
В весенний месяц кричит,
Матушка, с любовью нас взрастившая,
Ранней весной вспоминается.
Журавль кричит и день и ночь,
Матушка, взрастившая нас на груди,
Ранней весной вспоминается.
Верхняя часть кибитки – туурга –
Веревками из шерсти стянута,
Проживаю я на чужбине,
Что же мне делать без вас.

В протяжной песне, поющей на свадьбе при прощании невесты с родными в родительском доме, звучит печальное предупреждение о тяжелой судьбе женщины в замужестве.

*Таңслад бээдгэн уурич,
Унтдг нөөрэн ахрич,
Уудг цээһэн ууһич,
Күүнэ һазр, күнд биһий
Көлиһэн болһажь ишкич,
Күүнэ ээжһин келн,
Күтц тоңргин ир,
Күндли соңсч йович,
Эврэ ээжһин келн
Элсн тоңргин ир.*

Перестань нежиться отныне,
Пусть сон твой будет короток,
Пей свой чай, который пила.
На чужой стороне безрадостно,
Ступай по ней осторожно,
Язык чужой матушки –
Лезвие острого ножа,
Язык родной матушки –
Лезвие старого ножичка.

Тема этих песен – предчувствие девушки-калмычки нелегкой будущей жизни в доме мужа, горечь прощания с родным домом, с отцом и матерью. Песня-плач невесты отнесена к поджанру свадебных песен, именуемых как «песни, заставляю-

щие девушку плакать». В обрядовом комплексе калмыцкой свадьбы плач девушки вызывает женщина старше ее по возрасту. Эта часть обряда подробно описана в романе Анджа Тачиева «Ясное утро» («Чилгр өрүн»). Проводы невесты в дом жениха начинались на рассвете, по одним данным, в тот момент, когда становились видны кожные узоры на ладони человека, по другим, когда первые лучи солнца упадут на козий лоб. Перед тем как исполнять песню-плач, невесту сажают на почетное место в окружении ее подруг, затем тетушка, взяв в правую руку чарку с водкой, начинает исполнять протяжную песню-плач. Темой песни является противопоставление счастливой жизни в родительском доме и жизни в замужестве. Характерно, что в данном случае песню-плач исполняет тетя по отцу, когда-то выданная замуж из этого же дома. Она описывает жизнь на чужбине и страдания, ею перенесенные. Она исполняет протяжную песню – «ут дун».

*Ээждэн бээхлэрн,
Эрэтэ торһ өмслэлч,
Ээжэсн салхларн
Элсн деес бүслхич,
Аавдан бээхлэрн,
Арат девл көдрлэч,
Аавасн салхларн
Арһмж деес бүслхич.*

Когда ты жила дома рядом с матушкой,
Носила ты одежду из пестрого шелка,
Когда ты расстанешься с матушкой,
Будет поясом тебе
Рваная веревка.
Когда ты жила рядом с батюшкой,
Носила ты лисью шубу,
Когда ты рассталась с батюшкой,
Поясом тебе стала веревка.

В фольклорной традиции иссык-кульских калмыков сохранился аналогичный сюжет.

*Ээждэн бээхлэрн
Эрэтэ торһ үмслэв,
Ээжэсн салхларн,
Алдрсн деесн боллав.
Аавиртан бээхдэн
Сар эрэтэ торһ үмслэв,
Аавасн салхдан,
Элсн деесн боллав.¹*

Когда жила я у матушки,
Одевалась в пестрые шелка.
Отделившись от матушки,
Стала я как развязанная веревка.
Когда жила я у батюшки,
Одевалась я в шелка с рисунком луны.
Расставшись с батюшкой,
Стала как износившаяся веревка.

В тексте в образном описании будущих страданий девушки в замужестве используется символика пояса, имеющая сакральный смысл. Пояс в свадебном наряде девушки был одним из главных украшений, сделанных из серебра. Снятие пояса, как и разделение девичьей косы на две части, было символом перехода ее в статус замужней женщины. Вербка в фольклоре калмыков – это связь между мирами.

В песне-плаче упоминается ветхая веревка как символ переходного состояния невесты. Калмыцкая пословица гласит: «что девушка, выходящая замуж, что покойник – одинаковы». Подобные сравнения применялись в сюжете песни с це-

¹ Запись полевой экспедиции КГУ 1980 г. под руководством проф. Д. А. Павлова.

лью вызова горького плача у невесты. Как и в обряде похорон, это был плач-оберег, своеобразная защита будущей счастливой семейной жизни, исполняемая, как песня с подношением *сөңгин дун*. Этот плач – прощание с невестой. В обряде, описанном в романе А. Тачиева «Ясное утро» речь идет о замужестве девушки-сироты, поэтому тетушка по матери, обращаясь к девушке, завершает свою горестную песню эмоциональным выкриком: «Плачь, плачь! Если бы твое счастье видела твоя покойная мать!» Здесь реализуются древние магические представления калмыков о мире мертвых и мире живых, которые способны помогать друг другу. Калмыцкая пословица, в которой говорится, что, когда речь идет о свадьбе, «даже сухие черепа катятся туда», – свидетельствует также о незримом присутствии мертвых на свадебном пиру. Песня-плач имеет форму предупреждения: мир сватов и мир, в котором жила до сих пор невеста, находятся на разных полюсах и враждебны друг другу. Исполнители песни предупреждают девушку о той горестной жизни, которая ее ожидает, и советуют ей в последние часы, которые она находится в родительском доме, насладиться жизнью (песня «Перед замужеством»). Невесту предупреждают в этой песне: «Чужая сторона трудная, ногами осторожно ступай». Песня характеризует также злой нрав будущей свекрови и предостерегает: ее язык подобен отточенному ножу.

Девушка, выходящая замуж, надолго прощалась с родным домом. Родственники со стороны невесты звались *төркн*. Она навещала родителей только через год, когда у нее появлялся первый ребенок. И он должен был быть представлен родителям – этот обряд носит название «*күүкд оруулх*». Приезд невесты в родительский дом определяется как *төркилх*. В первый приезд к родным она привозила множество подарков родителям. Первый год, проведенный в замужестве, был тяжелым испытанием для родителей невесты и для нее самой.

В калмыцкой фольклорной традиции бытует песня-плач – воспоминание, сочиненное отцом невесты.

*Хадта һазртан
Харцаһан тальвлав.
Хатушг хол һазрт
Дегд хол һазрт
Көөркүһән өгләв.
Көөркүһән өгләв.
Өгв чигн яахв.
Өгсн аавнь золгх.*

В скалистых горах
Я охотился на соколов.
В далекую суровую страну,
В очень далекую страну
Я отдал свою дочь.
Я отдал замуж свою дочь.
Что же делать, раз отдал.
Навещу я скоро любимую дочь.

У. Душан приводит рассказ, в котором говорится о плаче матери по выходящей замуж дочери. Он пишет:

«Существовал по этому поводу следующий, похожий на анекдот, рассказ. Как-то одному бага-цатановцу пришлось выдать замуж свою дочь за степняка, мать, провожая свою дочь, оплакивала ее судьбу следующими причитаниями: «Милая моя, ты, выросшая, питалась привычным тебе мясом белуги и осетра, будешь теперь питаться этим невкусным водянистым мясом барана. Ты, привыкшая сидеть на корме лодки и направлять ее рулем куда хочешь, теперь ты будешь управлять головой двухмачтового (верблюда)».¹ В данном случае верблюд обозначается на языке «хадм», то есть соблюдается табу, запрет произносить его подлинное название.

Автор обозначает этот случай как байку или анекдот. Между тем в этом сюжете говорится о различиях в быту субэтнических групп калмыков-дербетов и торгоутов.

Песни-плачи в целом поэтизируют прощание невесты с родным домом, символизируют собой обряд перехода. Как отмечает В. Еремина, «причитания не выражают древнего содержания обряда, а лишь комментируют порядок обрядо-

¹ Душан У. Историко-этнографические заметки об Эркетеневском улусе // Церенов В. Эркетени. Земля и люди. Элиста. 1997. С. 19.

вых действий, «закрепляя» тем самым новый смысл обряда, его новое социальное содержание».¹

На свадьбе роднящиеся роды соревновались в силе и ловкости, разбивая бараньи шейные позвонки или ребра, состязались в произнесении йорелов, шавашей. О свадебных соревнованиях сложен ряд устных рассказов. Приводим текст одного из информантов:

«Исполняя танец хавчур, жених обычно разжигал курительные трубки для старейшин из рода невесты. Однажды на свадебных соревнованиях отец невесты дал задание жениху в форме иносказания – велел снять шапку. Жених подумал, что речь идет о его шапке, снял ее и сунул под мышку. На самом деле старик имел в виду калмыцкую трубку, которая сверху закрывается крышкой. Он просил снять крышку у трубки, раскурить и подать ему в знак почитания. Тогда глава свадьбы со стороны жениха находчиво заметил, что в их краях таков обычай: раскуривая трубку, снимают шапку».²

В старину если жених и его свита не справлялись с заданиями, то невесту не отдавали жениху, но такие случаи были редки. В основном свадебные соревнования придавали обряду веселую и жизнерадостную атмосферу.

В социальных отношениях древности издевательства над другими родами, фратриями, племенами, оскорбления рода невесты или жениха были обычным явлением. Е. Д. Турсунов считает, что в эпоху образования племенных союзов у породнившихся родов не могло быть общей мифологической основы для проведения обрядов по древнему обычаю. Единственным обрядом, который они могли совершить, оставалась ритуальная перебранка – превознесение своего рода и высмеивание недостатков рода противника.³

Прозвищный фольклор обладает широкими внетекстовыми связями и является одним из видов группового фольклора. В прозвищах отражены этнические образы, которые проявляются через психологию этноса и его язык. Об этнопоэтических константах пишет В. М. Гацак, который определяет их как «стилевые и сюжетно-повествовательные координаты изобразительного фольклорного мира».¹ В тюрко-монгольской фольклористике на межродовые прозвища впервые обратил внимание А. Адрианов в работе «Сеоки и шуточные характеристики инородческих родов», которая опубликована в труде Г. Н. Потанина «Очерки Северо-Западной Монголии». А. Адрианов отмечает следующие моменты: «1. каждый род имел свое название, большей частью по названию предков рода, 2. при встрече друг с другом инородцы предлагают первый вопрос, какого ты сеока, 3. не следует жениться и выходить замуж внутри одного рода, 4. между родами всегда существует известный антагонизм, и соревнование... проявление этого антагонизма лучше всего выражается в тех шуточных или бранных характеристиках, которые сочиняет один род про другой».² Причем, как отмечает автор, информанты делились с ним самыми невинными характеристиками, которые один род сочинял про другой, опуская оскорбительные прозвища.

У монгольских народов традиция словесного поединка сохранилась в семейной обрядности. Среди лиц, сопровождавших невесту, находились сказители-келмерчи, знатоки

¹ Гацак В. М. Северные этнопоэтические константы // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. Вып. 2 (Материалы республиканской школы-семинара (10–13 ноября 1998 года). Архангельск: Изд-во ПГУ, 2000. С. 7–11.

² Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883. С. 396.

¹ Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 32.

² Инф. Боктаев Ш. В., 1927 г. р., хошеут.

³ Турсунов Е. Д. Происхождение древних типов носителей казахской устно-поэтической традиции. Алма-Ата, 1976. С. 112.

устного народного творчества, а также острословы, люди обладающие метким словом, умеющие шутить (*шог үгтэ*). Бурятский ученый С. П. Балдаев отмечает: «Каждый импровизатор-певец придумывает и говорит хвалу или порицание, касаясь действий не только их, но и других участников пирушки. Тут всплывают разного рода прозвища, эпитеты, характеристики, связанные с улусами, названиями рода и племени». Также исследователь отмечает, что эти характеристики произносятся с редким остроумием и носят шутливый характер. В процессе бытования произошло комическое снижение жанра уранов от боевого клича до дразнилки. Этот жанр отнесен к разряду присловий. С. П. Балдаевым и Г. О. Туденовым приведены примеры родовых характеристик-присловий об эхиритах, булагатах и хонгодорах, «выраженных в иронической, иносказательной, легендарной, исторически-сатирической форме».¹ Родовые и племенные характеристики-присловья имеют варианты. В современной фольклорной традиции бурят присловья, характеризующие род, причислены к жанру пословиц.

Калмыцкий писатель-эмигрант Санджи Балыков, описывая свадьбу донских калмыков, отмечает оберегающий характер этих шуток и присловий, а также подчеркивает, что обижаться и реагировать на шутки не полагалось, так как они имели целью предотвратить зависть дьявола, которую могли вызвать счастье и радость людей.²

В традиции калмыков было негласное табу на произнесение дразнилки своего рода. Иногда в дразнилках высмеивались отрицательные человеческие качества – трусость, жадность, глупость, но также воспевались сметливость, щедрость, воинственность.

¹ Балдаев С. П., Туденов Г. О. Руководство по собиранию бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1959. С. 41.

² Балыков С. Указ. соч. С. 56.

У. Душан, который писал об этом явлении, в частности, полагает, что в дразнилке о багацатановцах: «багацатановца побил рак, белую корову украл вор, дочь отняли люди (умыкнули), рыжую лошадь взял на поездку посыльный», – описан характер представителей этого рода, их робость, пугливость. Дразнилка о роде бага-цатан обозначена им как «ходячее слово».¹ Им же приведены тексты дразнилок о родах шебенеров. Е. Э. Хабунова определяет эпизод с названием уранов на калмыцкой свадьбе как *муурулһн* (ухудшение), ураны же торгутов и тугтун-шебенеров относит к магталам – восхвалениям, применяемым на церемонии передачи стороне невесты товаров для приготовления приданого или в словесной борьбе за невесту «үг сөрлцх» (цепляться словами).² Уран тугтун-шебенеров может быть как в форме магтала – восхваления рода, так и дразнилки. Представители этого рода говорили о себе следующее: «Мы – тугтун-шебенеры, которые ало-пестрое знамя Алтан-хана сумели продержать до двенадцатого колена». Вторая же часть урана, где говорится о бедности этого рода, о том, что эти люди видят солнце через дырявую кошму кибитки, представляет собой, в сущности, дразнилку, и в итоге уран утрачивает свое первоначальное значение. Достоинства и недостатки того или иного рода обыгрывались и в детских уранах-дразнилках. Об этом вспоминает К. Б. Бокова – информант 85-ти лет. В адрес ее рода звучало следующее: «Еремпил, у которого было девять сыновей, пьющих из телячьего колодца, видящих солнце через прореху кибитки, с маху перешагивающих все, что лежит на пути» (последнее – намек на способность преодолевать

¹ Душан У. Историко-этнографические заметки об Эркетеневском улусе. С. 117.

² Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. С. 127.

любые препятствия).¹ О кукунорских хойтах – древнем монгольском племени – сохранилось выражение, напоминающее по своему смыслу дразнилку, в которой внешность представителей этого рода обрисована следующим образом: «иссия-черные хойты – как кукунорская черная грязь». Среди донских калмыков бытовало выражение, которое характеризовало древний род кереитов: «лучше иметь ночлег в степи, чем у кереитов».² Наряду с данным выражением сохранился рассказ о том, почему оно возникло. «По преданию, один из владельцев этой группы кереитов имел единственную дочь-красавицу, которую выдавал замуж несколько раз. После свадьбы он убивал зятя, а подвластных присоединял к себе и тем самым возвысился среди других».³ Таким образом, у прозвищных текстов присутствует параллельно толковательный жанр – объясняющий, почему возникла та или иная дразнилка – в форме устного рассказа. М. М. Бахтин, писавший о богатстве речевых жанров фольклора, выделял среди них бытовой рассказ в качестве первичного (простого жанра).⁴ К. В. Чистов использовал термин «устный рассказ» и писал о трудности его выделения в устной речи.⁵ В фольклорной традиции калмыков устный рассказ имеет свой терминологический аналог «домг» – легенда, предание.

¹ Полевые записи автора.

² Алексеева П., Борманджинов А. Об этническом составе донских калмыков. Элиста, 2000. С. 13.

³ Полевые записи автора, 1990 г.

⁴ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 237–307.

⁵ Чистов К. В. Устная речь и проблемы фольклора // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1988. С. 326–340.

Поэтика дразнилок не была предметом специального изучения.

Дразнилка оформлена в речи калмыков как двустилие, а рифмообразующим фактором служит название самого рода:

Кеңкергин дуунла цуглрдг шебeнeр,

Керэн дуунла тардг шебeнeр.

Собирающиеся при барабанном бое шебeнeры,

Разбегающиеся при карканье вороны шебeнeры.

Дразнилка о шебeнeрах оформлена в некоторых случаях в строфу из пяти строк:

Сар тамһта шебeнeр,

Сарин сарулар йовдг шебeнeр,

Саак хулхaһан кедг шебeнeр,

Һууд буудг шебeнeр,

Һунжн укр шуулдг шебeнeр.

С тавром луны шебeнeр,

При лунном свете кочующий шебeнeр,

Воровство свое продолжающий шебeнeр,

В уединенном уголке кочующий шебeнeр,

С годовалой телки сдирающий шкуру шебeнeр.

Талтахины – один из древних родов калмыков. Современные талтахины проживают в пос. Цаган-Нур Октябрьского района, в пос. Тугтун, Эвдык Кетченеровского района. А. Э. Санджиев восстановил родовые традиции талтахинов, структуру их рода.¹ Этническая память талтахинцев сохранила присказку о том, что численность их составляет 500 семей (өрк), которая звучит так: «талтахины – дым из пяти-

¹ Хальмг унн. 2001. Ноха сарин, 15.

сот юрт». В настоящее время род талтахинов подразделяется на несколько арванов: йоксуд, хёрняхины, геленгиды, чидяхины, болдуды, чанчахины, хоонуды, бёксуды, яванахины, донгошуды и другие. А. Санджиев исследовал и записал историю рода в следующей последовательности: глава рода (*заян ах*) – старейшина, предопределенный свыше; уважаемые люди – *ачта тоомсрта улс*; места кочевков рода – *бүүрлдг хазр*; родовой гимн.

Соседние арваны обменивались шутивными дразнилками. Дразнилки, зафиксированные у талтахинов, носят дружелюбный, беззлобный характер, описывают положительные качества той или иной родовой группы.

Об арване яванахины говорили следующие слова:

*Тавш буурлын ачнр,
Тавк Арш багшин үлд.*

Внуки седого старика по имени Тавши,
Потомки гелюнга по имени Тавк Арши.¹

Название арвана «болдуды» произошло от слова *болд* – сталь, тем самым подчеркивается крепость этого родственного объединения.

*Эмгн төмр бээжэ,
Өвгн болд бээжэ.*

Их бабушкой было железо,
А дедушкой была сталь.

В дразнилке донгошудов обозначено, что у них было семь пестрых собак, дразнилка альмадудов подчеркивает их предприимчивость: *атхсан тэвдго альмдуд* – то, что схватят, не отпускают. В записи А. Э. Санджиева упомянуты сакральные лица, пользовавшиеся особым почетом и уважением у

¹ Инф. Э. Х. Мутляев, Х. Б. Менкнасунов, К. Б. Мураев.

талтахинов, – это священнослужитель Тавкан Арша-багши, джангарчи Окон Бокаев, борец (бөк) Тосна Тюрбеев.

Таким образом, в текстах прозвищ отражены характерные черты того или иного рода, промысел, занятия, отрицательные и положительные качества. Прозвища были мотивированы через устные рассказы, которые отражали, в конечном счете, фольклорную традицию этих мест. Прозвище и устный рассказ неотделимы друг от друга по смыслу, тексты их традиционны. В современных калмыцких свадьбах прозвищный фольклор вышел из сферы употребления.

Исполнение речевых жанров – магталов, пословиц и других – на калмыцкой свадьбе носило магический характер. Рассказывание «яс кемялген» на свадебном пиру также имело магический оттенок и было связано с символикой новой нарождавшейся жизни. Нанизывание кости *ар-хар яси* на палочку, перед тем как начать рассказ о приметах этой кости, – своеобразная демонстрация акта оплодотворения. Конечной целью свадьбы является появление в новой семье множества детей. В варианте «яс кемялген» сказителя Санджи Манджикова выведен образ Дада-хатун в мифе, предвещающем текст «яс кемялген».

Содержание мифа заключается в следующем: «В давние-давние времена жили Соромсон Бумба-хан и его жена по имени Дада-хатун. У них не было детей. Тогда Соромсон Бумба-хан решил вернуть Дада-хатун в дом ее отца. Дада-хатун, обладавшая совершенным умом, попросила мужа зарезать овцу и дать ей котел водки-араки. Она хотела в один из лучших дней устроить прощальный пир, пригласив на него стариков и старух, чтобы те произнесли в ее честь йорелы. Так и сделали. Из сваренного мяса Дада-хатун отделила двадцать пятый позвонок и предложила рассказать о его приметах трем старикам, сидящим за пиршественным столом. Те отказались, вернув назад чашку с костью. И тогда Дада-хатун сама объяснила все приметы этой кости. Соромсон Бумба-хан, удивив-

шись уму Дада-хатун, отменил свое решение, и стали они жить лучше прежнего».

В мифе, предваряющем исполнение «яс кемялген», отражен ряд древних обрядов, таких как, например, возвращение дочери в дом отца, к родным – *төркн*, – в случае ее бездетности. У современных калмыков этот обряд также исполняется. По рассказам матери автора этих строк, у ее родственника, женившегося в годы сибирской ссылки, не было детей. Тогда жену решили вернуть в родительский дом. Как и на свадебный пир, к застолью по случаю отъезда бывшей жены были приглашены многие родственники. Прощание было эмоциональным. Как и на свадьбе, бывшая жена горько всплакнула. В ее адрес родственники произнесли йорелы-благопожелания (инф. Борджанова Б. Х.). Возвращение в дом отца, представляющее собой особый случай, подробно описано в повести А. Ш. Кичикова. Невестку возвращают в дом отца, чтобы она спасла себя и своих детей от раскулачивания и последующей ссылки с мужем и его родней. Родные были вынуждены расстаться. Невестка, соответствуя древнему обычаю калмыков, готовит калмыцкий чай и угощает близких. Подношение чая сопровождается плачем невестки. Свекровь произносит йорел-благопожелание невестке и ее сыну – своему внуку.

<i>Ут нас насл,</i>	Проживи много лет,
<i>Кишг бердм күрттхэ,</i>	Пусть счастье не обходит
<i>Олн деедс</i>	Стороной мою невестку.
<i>Окн Теңгрин сакүсн</i>	Прошу счастья для них
<i>Таанрасн цугастн эржэнав.</i>	У всех тенгриев
	И у Окон-тенгри –
	Нашей небесной покровительницы.

Далее А. Кичиковым описан обряд возвращения женщины в дом отца по причине бездетности. Невестка гостила в

доме свекра и свекрови в течение семи дней, приготовила для них молочную водку и угостила ею. Она поклонилась бурханам семейного алтаря. Ее приданое было погружено на семь верблюдов, в дом отца ее сопровождали семеро мужчин – представителей рода, с которым она прощалась.¹

Дада-хатун, героиня мифа, решив во что бы то ни стало не разлучаться с мужем, рассказала приметы «черной ветвистой кости». В приметах этой кости содержатся символы оплодотворения, животворящего начала: образ горы, в тени которой зарождается и кипит жизнь, образ матери, которая рождает только мальчиков. Дада-хатун, выступая в роли сказительницы, шаманки, как бы «призывала счастье». Кость «яс кемялген» именуется «ветвистая черная кость». Характерно, что такими же эпитетами награждается дерево, под которым «пеший богатырь Мерген» находит мальчика – будущего предводителя княжеского дома Цорос.²

Таким образом, сам по себе двадцать пятый позвонок является символом мирового древа. К дереву обращались женщины, чтобы забеременеть. По сообщению информанта Болдыревой Б. Б., калмыки из рода хашханер и найнтакинцы обращались к дереву, растущему одиноко в степи, недалеко от их места проживания, испрашивая у него детей. Исполняя ритуал, привязывали к веточкам дерева ленточки разных цветов (полевая запись автора).

Дада-хатун, будучи бесплодной и из-за этого выпроваживаемой из супружеского дома, последний раз совершает обряд рассказывания о признаках ветвистой черной кости, испрашивая таким образом ребенка и показывая также свой ум. В варианте С. Манджикова говорится о ее способностях:

¹ Кичиков А. На рассвете // Теегин герл. 1996. № 8. С. 48.

² Хальмг туульс. Элиста, 1974. С. 58.

«Иим ик ухата, иим ик келтә күн бәәж» – «Такая умная и красноречивая была эта женщина».

О силе сказанного слова говорит калмыцкая пословица: *келсн үг – керчсн модн* (сказанное слово – срубленное дерево), в этой пословице сопоставляются культ слова и культ дерева. Сказанное слово в данном контексте – это клятва, проклятие, ругательство, то есть слово, произнесенное эмоционально, ранящее слово, слово, не терпящее возражений.

Итак, плохие приметы кости можно было уничтожить ее разрубанием, а также рассказом о ее особенных признаках. Здесь важно отметить и лечебные функции рассказывания примет этой кости, а именно лечение от бесплодия. Следует подчеркнуть, исходя из этих данных, что «сказывание по кости» исполнялось не только на свадьбах, но и в случае возвращения бывшей жены в родительский дом.

Гуляния, вечеринки (*нәр*) калмыками устраивались по разным радостным поводам: будь то рождение ребенка, свадьба, окончание сезонных работ, а также в связи с приходом гостей. Традиционно пирушки делились на два вида – с танцами и без них. Развлечения калмыков описаны И. Житецким.¹ Все развлечения исследователь подразделяет на свадебные и родинные, а также с посещением гостей.

В свадебных пиршествах могли участвовать как взрослые, так и молодежь, на вечеринках молодежь училась традиционным танцам и песням. Инструментальная музыка представлена в калмыцком фольклоре в виде самостоятельных наигрышей на домбре, бишкюре (свирели), скрипке, саратовской гармонии, а также в качестве сопровождения песен и танцев. Наиболее распространены танцевальные наигрыши на домбре. Помимо наигрышей, ставших для калмыков общенаци-

ональными: «Шарка-барка», «Чичрдг», «Тавшур», «Матуша Санджи», – всегда существовали локально-самобытные, например, *bah дөрвдә* (малодербетовские), а также танцы, изображающие животных: «Туула би» («Танец зайца»), «Текән би» («Танец козла»).¹ Песенно-танцевальный фольклор нашел отражение в героическом эпосе «Джангар». В репертуаре сказителя М. Басангова представлено описание пения и танца:

Пятилетняя девочка Тансак-Герел заиграла на домбре,
Мальчик Талван-Цецен стал танцевать,
Притоптывая в такт мелодии,
Шестилетняя девочка Зуни-Герел
Играет на домбре на другой стороне,
Мальчик Зулван-Цецен,
В такт мелодии притоптывая, пляшет.²

Существовал своеобразный способ приглашения на танец (передача танца), сохранившийся до настоящего времени. Традиция передачи танца или песни обозначается словосочетанием *дууһан, биһһән өгнә* – отдает песню и танец. При передаче исполнения танца исполнитель, закончив плясать, должен был подойти к одному из сидящих и хлопнуть его по плечу. Во время исполнения танца произносили шавашаи – танцевальные магталы. В ритуале исполнения танца участвовало несколько человек: это исполнитель на домбре – домбрачи, исполнитель шавашей и непосредственно танцующие. Форма исполнительства на домбре передается выражением *шавдад цокх* – это наивысший подъем при воспроизведении

¹ Бадмаева Г. Ю. Музыкальный инструмент в калмыцкой культуре // ЭО. М., 2000. С. 59–67.

² Жанһр. Баснга Мукөвүнә келсн бөлгүд. Элст, 1967. 129 х. Перевод А. А. Бурыкина.

¹ Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. С. 30.

мелодии, и в этот момент исполняется магтал танцующим – шаваш. Танцевальный магтал обозначен словом, производным от названия формы исполнительства. Другое обозначение шавашей – это биигин йорел, благопожелание танцу и танцующим.

Жанр шавашей – танцевальных магталов сохранился в современной фольклорной традиции, в большей степени благодаря собирательской работе ученых – исследователей фольклора. В плане терминологии шаваш типологически близок к термину «танцевальная прибаутка». Во время исполнения танца шаваш может быть повторен несколько раз.

Т. Б. Бадмаева, наряду с изучением и записью калмыцких танцев в различных районах Калмыкии, записала образцы танцевальных прибауток – шавашей и дала их фольклорно-этнографическое описание и определение: «стихотворные миниатюры, выкрикиваемые в ритмах музыкального сопровождения и танцевального движения».¹ В ее работе, посвященной шавашам, приведено множество образцов танцевальных магталов. В шавашах отражена хозяйственная деятельность калмыков – скотоводство, рыболовство, элементы религиозных воззрений калмыков. Исполнение шавашей на гулянках – найрах носило, видимо, характер соревнования. На свадебных торжествах в исполнении шавашей состязались стороны жениха и невесты, как танцоры, так и исполнители шавашей. Исполнение шавашей соответствовало ритмике танца, его аккомпанементу.

В танцевальных магталах выражена форма танца, примеры и сравнения говорят о том, каким в целом должен быть исполнитель калмыцких танцев, какие действия животных,

особенности растений он должен воплощать. Присутствующие при исполнении танца как бы просят его исполнить танец с особым мастерством, подзадоривая его криками «Хадрис! Харсля!». Подбадривают его словами, прося, чтобы он кружился в танце, как коршун (*эля кевтэ эргэд од!*), чтоб качался в танце, как камыш при дуновении ветерка, и двигался, как тушканчик. Идеальный исполнитель, по мнению подбадривающих, должен был помахивать руками, как птица Гаруди – крыльями. По названиям магталов-шавашей, опубликованных в «Антологии...», они подразделялись на магталы танцующим мужчинам и юношам и магталы танцующим девушкам. В магталах воспевалась красота танцующих, их одежда – бешмет, шапка, сапоги. В первую очередь исполняли магтал – шаваш в честь домбры:

*Дуута модн домбриг
Дунь хартльн цокит,
Дуран өгсн иньгдэн
Докъялн бээж медит.
Хэрс, хэрс!*

На звонкой деревянной домбре
Играйте, пока не выйдет весь звук,
Человеку, которого вы полюбили,
Танцуй, дайте знать об этом.

В текстах шавашей отражена манера исполнения танцев и манера игры на домбре. В одном из текстов упоминается танец *мольжур* и манера игры *шавдад цокх*.¹

Жанр шавашей – танцевальных магталов в фольклорной традиции калмыков в 1980 – 2000-е годы претерпел своеобразную эволюцию. Зафиксированы образцы исполнения шавашей самим исполнителем танца.² В последнее десятилетие зафиксирован ряд образцов этого жанра у разных исполнителей. Традиция исполнения шавашей жива до сих пор, но

¹ Бадмаева Т. Б. Шаваш – малый жанр калмыцкого фольклора // Калмыцкая народная поэзия. Элиста, 1984. С. 141–157.

¹ Хальмг поэзин антолог. Элиста, 1962. С. 12.

² Бадмаева Т. Б. Указ. раб. С. 149.

данный жанр является одним из неисследованных в калмыцком фольклоре. Необходимо более полное изучение этого жанра, которому нет аналогов в фольклоре других монгольских народов, а также необходимо полное издание текстов шавашей.

В произнесении шавашей, в увеличении их эмоционального заряда заметную роль играют поощрительные выкрики «Хэдрис, хэрс, авад од!» («Победи его») при исполнении мужских танцев.¹ Они усиливали энергетику танца, а также связывали исполнителя танца с аудиторией, которая наблюдала за его мастерством. Относительно произнесения шавашей во время танца бытовало выражение *шаваш хайх* – бросать шаваш. В текстах шавашей есть сведения о том, что в исполнении танца известную роль играла одежда исполнителя, будь то мужчина или женщина. В фольклорном наследии знатока калмыцкого фольклора Б. П. Амбековой есть образец шаваша, называемого «Шевровые сапоги»:

Сапоги шевровые, вбейтесь – припечатайтесь,
В голенищах своих согнитесь!
Затем воспевается пояс исполнителя танца:
Черный шелковый пояс у него,
Черные хромовые сапоги у него!
Восхваляется шапка героя:
В черной каракулевой шапке он,
Он, танцор, похож на человека,
Которого я где-то видел.
Танец сопоставляется с полетом коршуна:

¹ Калмыцкий писатель С. Балыков, приводя в описании такой вечеринки картину калмыцкого танца, отмечает реакцию зрителей: «Авад од! Хэдрис! – ободряли криками его товарищи» (Балыков С. Указ. соч. С. 193).

Будто коршун, закружись,
В песке заскользи.

Темперамент, манеру и искусство исполнителя калмыки определяли, описывая его одежду:

Пляшите, раздувая,
Черный шелковый халат,
Гость издалека
Покажет свой талант.

В шавашах через описание одежды танцора получила отражение мифологема человека как символа трехчленного деления мира. Одежда являлась продолжением тела человека, его заместителем. В предохранительных обрядах – «отрезание черного языка», «выкуп жизни» – вместо человека, в его отсутствие, использовали одежду, которая соприкасалась с телом человека.

Трехчленное деление мира отражено в шавашах следующим образом: верхний мир – шапка человека, средний мир – непосредственно одежда, нижний мир – ноги танцора, обутые в сапоги. В шавашах встречаются выражения: *хурсх махла* (каракулевая шапка), *халвнз махла* (шапка халванг, «в высокой белой шапке халванг, ростом высока и стройна»). Тело человека, изображенное в шавашах, – это *нээмн келкэ ясн*, то есть восемь соединенных меж собой костей. Платье выступает как заместитель тела человека: *хар торһн бушмуднь хорманарн сажрна* – развевается подол черного платья из шелка; сапоги танцора также являются важной составляющей: *нархн хар һосн* – черные сапоги из тонкой кожи.

У адыгов воспевают также ноги ребенка, который делает свой первый шаг.¹

¹ Унарокова Р. Б. Народная песня в системе традиционной культуры адыгов. Махачкала, 1999. С. 38.

Подбадривающий танцора возглас «Хадрис!» обращен не только к танцору, но и к принадлежащим ему предметам.

*Хурһнанчн нэрхнд,
Хурһинчн алтнд,
Чеежичн цецнд,
Цегд гинчн хормад –
Хадрис!*

Тонким пальцам,
Кольцу на пальцах,
Мудрости твоей души,
Подолу твоего цегдика¹ –
Хадрис!

Воспеваются пояс танцующих: *өргн мөңгн бүс* – широкий серебряный пояс. В шавашах встречаются характерные для этого фольклорного жанра константы: *ата авх* – победить в танцах, *эргэд дуһрх* – кружиться в танце, *өскэһарн дуһрх* – крутиться на носке ноги, *шаһаһарн мөлжх* – крутить ногой в области лодыжки, *көлэрн тавих* – притоптывать ногами.

Текст шавашей, их зачин, начинается с восхваления домбры, сделанной из одиноко растущей сосны, символа мирового древа.

*Дуута модн домбрий.
Дунь һартлнь цокита,
Шар харһа домбриг
Шавдн бээж цокита.*

На звонкой деревянной домбре
Играйте еще звонче,
На сосновой домбре
Играйте, прищелкивая.²

Выражение, используемое для характеристики деревьев (*саглр модн* – развесистое дерево), в шавашах относится к описанию платья танцора.

*Хар торһн бүшмүднь
Хормаһарн саглрна.*

Развевается подол
Шелкового черного бешмета.

В шавашах, как и в протяжных песнях, воспеваются яблони, растущие в пустынном месте (*кецү һазртнь кесг олн альмн*).

¹ Цегдг (цегдик) – аналог сарафана; женская одежда – безрукавка.

² Бадмаева Т. Б. Указ. соч. С. 150.

В текстах шавашей, исполняемых участниками современного свадебного обряда, также нашла отражение манера исполнения танца: *нээж мини нээхлэд од* – мой друг, танцуй, покачиваясь; *элэ кевтэ эргэд од* – закружись, словно коршун; *эргэд тавшад од* – притоптывая, закружись; *эрвэка кевтэ эрвлэд од* – запорхай, словно бабочка.

Предназначение шавашей заключается в создании и поддержании веселой атмосферы на найрах – вечеринках. В современной фольклорной традиции шаваш – это несколько стихотворных куплетов объемом 8–12 строк. Если его исполнителями допускается импровизация, текст шаваша увеличивается до 50–70 строк.

В многожанровом свадебном фольклоре калмыков обыгрывается переход члена одного рода (невесты) в другой. Переход сопровождается различными ритуалами, словесными и музыкальными фольклорными образцами.

Свадебная обрядовая поэзия калмыков – это предмет группового творчества йорэлчи (исполнителей благопожеланий), дуучи (певцов), келмерчи (рассказчиков-сказителей). Соединить два ранее чужих мира и породнить их – задача участников свадьбы со стороны жениха и невесты, участников свадебных соревнований. Песни-плачи – предмет женского творчества. Невеста при активном участии ее окружения демонстрирует процесс прощания со своим родом навсегда. В песнях-плачах нашли отражение такие понятия, как своя (*эврэ*) земля и чужая (*куунэ, хэр*) земля, которая таит много неизведанного, опасного. Приобщение к роду жениха – это исполнение ритуалов, сопровождаемых благопожеланиями, поклонением священным объектам – огню, родовой горе, родовым покровителям-сякюсенам. В свадебной обрядовой поэзии благопожелания – устойчивый жанр, сохранившийся в народной памяти до настоящего времени.

Поэзия похоронного обряда

Похоронный обряд относится к типу ритуалов, получивших после исследования А. ван Геннепа название переходных. В самом общем виде его структура включает в себя три фазы: прелиминальный период, связанный с отделением лица или группы лиц от своего прежнего социального статуса, лиминальный (промежуточный) период, имеющий определенную продолжительность и предполагающий специфическое ритуальное поведение участников обряда, постлиминальный период, в течение которого «лиминальные персоны» наделяются новым социальным статусом, а весь коллектив, задействованный в ритуале, возвращается после совершения определенных ритуальных действий к обычному течению жизни.¹

Похоронный ритуал калмыков сохраняет традиционную схему переходного обряда. Он имеет определенную продолжительность – это 49 дней, каждый из участников обряда наделен определенным ритуальным и речевым поведением. Структура похоронно-поминального обряда, согласно полевым исследованиям, существенным образом не изменилась и является одной из традиционных в культуре калмыков. Как и в обрядах многих народов, участники похоронно-поминальной церемонии выражают свое отношение к происходящему. В проявлениях горя калмыки отличались сдержанностью, но умели находить слова для выражения чувства скорби по умершему.

Причитания – один из древнейших поэтических жанров фольклора. К. В. Чистов определяет их следующим образом: «Это элегические ламентации – жалобы, плачи, которые считались традиционно-обязательными элементами некоторых

семейных обрядов, преимущественно связанных с трагическими обстоятельствами, и исполнялись женщинами».¹ Жанр плачей и причитаний возник в древности, в нем отражены мифологические и анимистические представления людей далекого прошлого.

Похоронные и поминальные обряды калмыков определяются типичными для всех народов понятиями о потустороннем мире.

Погребальный обряд состоял из ряда действий, которые, по представлениям людей, должны были облегчить путь человека в загробный мир. Суеверный страх перед смертью породил ряд примет и поверий, связанных с уходом человека из жизни. В погребальных обрядах отразился страх живых перед умершим, стремление побыстрее избавиться от него и забота о покойнике с той целью, чтобы он помогал оставшимся на земле. В похоронном обряде калмыков отразилась вера в очистительную силу огня: после акта захоронения покойника участники обряда должны были очистить себя дымом и пламенем ритуального костра. В похоронных обрядах калмыков тесно переплетаются пережитки как ранних, так и поздних представлений и верований, в них четко прослеживается культ предков. Погребальный обряд в отличие от других не унифицируется, а исполняется участниками обряда полностью. Считалось, что незаконченность обряда сулит родственникам покойного несчастья, и существовала боязнь, что покойник заберет их с собой в иной мир. У калмыков в старину в обряде похорон участвовали только мужчины. Так, в документальной повести Боси Сангаджиевой «Сиротское

¹ Чистов К. В. Причитания у славян и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 104.

¹ Геннеп А. ван. Обряды перехода. С. 15.

счастье мое» описан обряд похорон ее матери. Она пишет о том, что «ее мать пошли хоронить трое мужчин-родственников, вырыв могилу у подножия холма». Женщинам на место захоронения нельзя было ходить.¹ В народе бытовал ряд примет и суеверий, связанных с миром мертвых, которые мы рассматривали в соответствующей главе.

Наступление смерти у калмыков обозначается разными словосочетаниями: *насан бэрж* – окончил жизненный путь, взял свои годы; *бурхн болх* – стал бурханом; *өдмг чилв* – закончился его хлеб; *насьн чилв* – закончились годы, отведенные ему; *гертэн йовж одв* – вернулся домой; *сээһэн хээв* – нашел хорошее. Эти словосочетания бытуют в поминальных йорелах, произносимых после похорон умершего. В йорелах желали покойному быстрее дойти в райскую страну, желали, чтобы он благополучно переродился. В похоронно-поминальной обрядности калмыков распространено словосочетание *яс бэрх* – держать кость. Из числа провожающих родственников должен быть выделен мужчина («одной кости» с покойным) с определенным годом рождения, который должен находиться с ним до самой последней минуты, должен первым прикоснуться к нему после кончины, хоронить, устраивать поминки. Какого года должен быть этот мужчина, устанавливал лама или медлегчи (знающий).

Место и время похорон определяли ламы, землю для похорон выкупали, бросая на нее монеты.

В течение 49 дней в доме покойного зажигали лампадку-зул, она должна освещать душе покойного дорогу в страну, в которой переродится душа. Плакать нужно было меньше, так как считали, что слезы «закрывают дорогу» душе покойного.

В йорелах просили покойного не брать счастье-кишиг из дома, а оставить его своим близким. Благоприятно было уме-

реть в дни *мацг* – во время поста, соблюдаемого восьмого, пятнадцатого числа лунного месяца, а также в новолуние. Плохим признаком было умереть в субботу.

Плач и смех у калмыков были неотделимы друг от друга, что выразилось в устойчивых формулах: «*ууляд инэһэд*» – «плача и смеясь», «*ууляд дуулад*» – «плача и распевая».

Сулде, по анимистическим понятиям калмыков, представляет собой наличие жизненной силы, которая таится в разных частях тела. В случае потери жизненной силы человек заболел физически и душевно. Среди калмыков сохранилось древнее выражение *сүүлдгод* – потеряй *сулде* (жизненную силу). Это эмоциональное выражение, применявшееся по отношению к какому-либо человеку, демонстрирует враждебность к нему и синонимично выражению «иди прочь, не смотри назад». Характерно, что последнее выражение чаще употребляется по отношению к покойнику в целях предостережения от «тачала» – особого притягательного свойства умерших. Люди боялись смерти, покойников, поэтому в целях предосторожности совершали специальный обряд как противодействие против тачала. Слово *тачал*, по всей видимости, произошло от слова *тамх* – тянуть за собой. Это невидимая духовная субстанция с отрицательным смыслом, как бы оставленная покойником, которой следует опасаться живым.

В случае тачала люди обращались к шаманам – *бө* или знающим – *медлгч*, и те совершали обряды. Калмыки считали, что есть два вида тачала-притяжения: притяжение живых и притяжение мертвых.

Наличие тачала-притяжения определяли по внешнему виду человека: это наличие тоски, печально-подавленного состояния, иногда повышенной температуры. Знающие и гелюнгы определяли, какого вида тачал порастил человека. По народным представлениям, притяжение живых чаще возникает при расставании людей, любивших друг друга. Считалось, что тачал живых сильнее тачала мертвых (полевые записи автора).

¹ *Саңһэжин Б.* Указ. соч. С. 8.

Чтобы не было притяжения мертвых, живые обращались к ним с просьбой-мольбой: «*Ардан бичэ хэлэ!*» – «Не смотри назад!» В калмыцком языке есть эмоциональное выражение, которое произносится при выражении горя с сильным чувством: *Долан уул!* – Семь гор! Причем оно повторяется двукратно. Монголы тоже произносят мольбу-просьбу в адрес умершего, в ее тексте также упоминаются семь гор – это место, куда должен отправиться покойный. Очевидно, выражение *долан уул* связано с древней похоронной обрядностью калмыков, когда тело покойного оставляли в горах между высокими вершинами или в расщелине скалы. Этот обряд отражен в старинном похоронном заговоре.

*Долан уулын цааһур давул,
Долан боргчин гүүнэ шөл у,
Эрэтэ ахр деесэр татул.*

Переправься за семь гор,
Пей бульон, сваренный из мяса семи серых кобылиц,
Пусть тянут тебя короткой пестрой веревкой.¹

Признаком смерти было состояние, выражаемое словами *амнь һарх* – вышла душа. Умершего оплакивали громкими причитаниями и специальными плачами. Женщины распускали и рвали на себе волосы, царапали лицо и т. д.² Формы выражения горя описаны в «Сокровенном сказании монголов», в калмыцких сказках.

¹ Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX – начала XX века // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 125.

² Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 204–205.

В «Сокровенном сказании монголов» приводится плач Оэлун-уджин по Чиледу: «Брат мой, Чиледу! На ветру он кос не развевал. В пустой степи он не голодал. Каково ему сейчас?» Косы свои роняя то на спину, то на грудь, устремляясь то вперед, то назад со словами: «Что делать сейчас?» – она громко плакала, обращая свой взор на волны, на лес, на долины и холмы».¹

В плаче Оэлун-уджин нашли отражение древние мотивы и представления, касающиеся женских волос. У монгольских народов сохранились обряды, переводившие невесту в статус замужней женщины. Одним из них было создание женской прически, заключающейся в делении косы на две части. Затем косы заплетали и прятали их в накосники-шиверлики, заканчивающиеся серебряными украшениями – токугами. Косы, заключенные в накосники, нельзя было носить на плечах, они должны были лежать строго на груди. Исходя из текста «Сокровенного сказания монголов», только в силу трагических эмоций, выражения безутешного горя, «косы перебрасывались то на спину, то на грудь».

Глубина страданий подчеркивалась определенными позами, движениями тела, в тексте причитания это состояние выражено формулой «устремляясь то вперед, то назад». Данная формула нашла отражение в калмыцкой богатырской сказке «Трехлетний и четырехлетний»²: «*Арднь һунуха ирэд өмэрэн киисэд уульн гижэ маңнаннь арс жүлһлад, хооран киисэд уульн гижэ гижэгиннь арс жүлһлад, кевтдг болна*». – «Трехлетний богатырь, плача, падал вперед так, что поцарапал кожу на лбу, плача, падал назад так, что кожа слезла на затылке».³

В этой сказке ритуал плача и его последствия также выражены формулой: «*Ууля-ууля бээжэ же гижэ муурад*» – «Так долго он плакал, что устал и обессилел».⁴

¹ Сокровенное сказание монголов. М., 1940. С. 56.

² Хальмг туульс. Элст, 1961. 69 х.

³ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 82.

Переживание горя сказочной героиней выражено формулой: «Схватив камни руками, упала вперед, упала назад, схватившись за колени». Предполагалось, что плач был обязателен для человека, который должен преодолеть все препятствия: «Ууля, ууля бээж кун болдг» – «Плача становятся человеком».

Древний вид захоронения в горах нашел отражение в «Джангаре» – в мотиве битвы враждебных богатырей. Богатыри обращаются с просьбой друг к другу:

Ээж-аавин кесн,
Эмнэ цаһан ясиг
Учр уга һазрт
Бичгэ өргөлдөйе
Учиртахн өндр Цаган уулын
Белд өргөлдүй!

Священные белые кости свои,
Дорогих родителей творенье,
Не будем хоронить
В плохом месте,
А похороним на склоне
Белой высокой горы!

Старинная калмыцкая песня, отражающая обряд похорон в горах, носит название «Приди».¹ В ней говорится, что тело покойника отнесли к склону горы. Основное содержание этой песни – горечь утраты любимого человека. По мнению автора песни, душа покойного находится далеко за черным и синим морями.

Я. П. Дуброва описывает наземные способы захоронения покойных; сходные с обрядом, который становится известным из текста данной песни: «Умершего не зарывают в землю, а, завернув в старый войлок и обвязав веревкой, сбрасывают труп обыкновенно в стоящую заброшенную копань (колодец), а то и в первую попавшуюся сколько-нибудь глубокую яму, зимой же просто в сугроб снега».²

Призывание счастья, оставление счастья живым – одна из

главных целей и моментов похоронного обряда калмыков. Перед выносом тела покойного совершали обряд оставления счастья. Для этого чашку наполняли сладостями – конфетами и печеньем, которое крошили на мелкие кусочки и смешивали со сливочным маслом – одним из видов молочной пищи *идэн*, символизировавшей открытую белую дорогу в иной мир.

Престарелый человек, обычно предводитель обряда похорон, произносил благопожелание. В данном случае речь идет о похоронном благопожелании-мольбе. Для калмыка понятие «уйти в иной мир, умереть» определяется словами *сээһэн хээх* – найти хорошее. Йорелчи просит покойного «насытиться пищей, предназначенной ему», и просит быстрее уйти в иной мир, «не оглядываясь назад в мир живых, оставив счастье».

Не, сээһэн хээсн (нернь),
Эдлэж уужасн хотычн чамд нерэдэжэнэв,
Ур деежнь күрч, цань ханж,
Цааран хэлэж йовхичн ээрж суржсанавидн.

Да, нашедший лучшее (называется имя человека),
Часть съеденной пищи тебе отдаем,
Пусть ты насытишься почетной пищей – дееджи,
Просим тебя смотреть только в сторону мира, куда ты ушел.¹

Земля, куда отправляется покойник, носит название *таралгин орн* – райская земля. Йорелчи желает, чтобы дорога, по которой движется душа покойного в течение сорока девяти дней, была светлой. В этой райской стране, согласно пожеланию йорелчи, он должен был встретиться с душами покойных родственников. В йорелах звучит мольба, чтобы покойный оставил счастье-кишиг для представителей своего рода.

¹ Төрскн һазрин дуд. Элст, 1989. С. 100.

² Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста, 1998. С. 55.

¹ Архив отдела фольклора КИГИ РАН. Записи М. Э.-Г. Эрдни-Горяева, Т. Г. Басанговой.

Буян нурһндан үүрч,
Ардан тачал уга,
Ардк бээсн улстан
Кишгэн ардан
Үлдэж йов,
Сэн орнд төрх болтха!

Возьми с собой все, что пожертвовали,
Не тяни нас за собой,
Оставшимся родным и близким
Оставь счастье,
Оставь и иди,
Желаем перерождения на хорошей земле!¹

Перерождение в хорошей стране имело большое значение для калмыков, которые исповедовали буддизм. Худшим из проклятий было пожелание плохого перерождения, например, *хорхад төрж йов* – переродись в червяка. Элементы заговорных формул являются частями похоронного йорела, усиливающими его действие, а значит способными магическим образом оказать влияние на смерть. Элементы заговорных формул приобретают значение проклятия и приказа. Как пишет Н. Познанский, пожелание и приказ оказались наиболее устойчивыми и хорошо сохранившимися элементами в заговоре². После окончания траура в доме покойного совершают очистительные обряды с чтением молитв духовными лицами. Приносят жертву огню. Обращаясь к божеству огня, просят, чтобы запах от жертвенного мяса и масла достиг места, где находится душа покойного, и он насытится им. Также произносят йорелы в честь умершего:

А, хээрхн,
Танд, аав
Ур деежэн бэржэнэвидн.
Өңгсн мана аав,
Идж, ууж, цадж, ханж,
Цааран хэлэж,
Үлдсн үрн садндан,
Кишг буян үлдэтн.
А, хайрхан,
Покойному отцу
Преподносим начаток пищи – дееджи,
Покойный наш отец,
Пейте, ешьте досыта,
Идите по своему пути,
Не поворачивайтесь к нам,
Своим оставшимся родным и детям
Оставьте свое счастье – кишиг.¹

В текстах йорелов, произнесенных на поминках, звучит просьба о том, чтобы покинувшие мир близкие, прежде всего отец и мать, стали сякюсенами – небесными покровителями. Об этом говорится в молитве «*Ээж аавин бурхн сэкүсн өршэтхэ*» – «Пусть нам покровительствуют дедушка и бабушка, ставшие бурханами и сякюсенами».

По представлениям калмыков, знание своих предков в семи поколениях и упоминание их имен в доме обеспечивает людям их небесное покровительство. Для того чтобы обеспечить связь между миром мертвых и миром живых, заказывали в хуруле поминальную молитву – *йорэл*. При этом обряде совершались жертвоприношения в виде рубашки (мужская

¹ Полевые записи автора.

² Познанский Н. Заговоры. Пг., 1917. С. 74.

¹ Записи М. Э.-Г. Эрдни-Горяева. Архив отдела фольклора КИГИ РАН. Перевод автора.

одежда), материи – эд (женская одежда), масла, сладостей (полевые записи автора).

При посещении захоронений предков бросали на могилы серебряные монеты, оставляли там горячую пищу. Произносили *йөрэл*-благопожелание, обращенное к умершим родителям:

*Не, ода мана сээһэн хээсн аав-ээж,
Маниг ирсинь медж,
Мана авч ирсн хотыг
Уусн – идсн болж.
Ханж цадж, цааран хэлэж,
Ардан үлдсн цуг маднд
Хөв-кишигэн насан өгч йовх болтха!*

Да, нашедшие лучшее наши родители,
Вы видите, что мы навестили вас,
Ешьте пищу, принесенную вам,
Вместе с нами досыта.
Нам, оставшимся на земле,
Оставьте годы и счастье!

Похоронная обрядность отражена в йорелах-благопожеланиях посредством поэтических констант¹: *теңгрин орнд оч* – уйти в небесную страну, *сээннь орнд төртхэ* – пусть перевоплотится в хорошем месте, *хот нерэдх* – даровать пищу, *цааран хэлэх* – не смотреть на нас, *кишиг өгх* – отдать счастье, *таралцгин орнд төрх* – возродиться в раю, *ик насан өгх* – отдать свое долголетие, *цогцан сольх* – поменять тело, облик, *кишиг-буян хээрлх* – отдать свое счастье и добродетель, *күрх һазртан күрх* – достичь желанной земли, *насан авх* – взять годы.

¹ Гацак В. М. Фольклор – память традиции (Уровни и формы этнопоэтической константности) // Вестник Дагестанского научного центра. № 8. Махачкала, 2000. С. 94–103.

У калмыков считалось почетным, если родители жили и умирали в семье сына. Обычно это был младший сын (*отхн*), хранитель и наследник домашнего очага, хранитель рода. Если в силу обстоятельств мать или отец жили в семье у дочери и если человек чувствовал, что он уходит в иной мир, он переходил жить к своей родне, и оттуда его хоронили. Информантом дано описание похорон старушки, которая не смогла перебраться к своей родне и умерла в семье зятя. По происхождению она была «белой кости» – «цаган ясун». Отправление в иной мир женщина именovala *хаалһ* (дорога). Она заранее заготовила деньги на похороны, которые называла *хаалһин мөңгн*, причем деньги на похороны были собраны ею от продажи собственной коровы во время проживания в местах сибирской ссылки. По свидетельству информанта, она говорила, что для погребального обряда ничего не возьмет из семьи своей дочери.¹

Родителям, которые нашли приют в доме замужней дочери, было свойственно также совершать обряд «поминки по себе живому». Человек объявлял, что он желает совершить данный обряд. Происходили символические похороны, затем номинальное угощение в тот же день, а также через 7 и 49 дней. Обряд «поминки живому человеку» особенно часто проходил среди калмыков во время раскулачивания в тридцатые годы. Человек, узнав, что ему и его семье предстоят тяжелые испытания, решал совершить этот обряд. Обычно резали весь скот и приглашали на поминки всех родственников и однохотонцев (инф. Кичиков А. Ш., 1922–1998 гг.). В современном быту калмыки данный обряд практикуют редко.

Душа – (*эми*) в представлении калмыков после смерти двигалась по дороге (букв. идет по золотой или белой дороге). Для живых важно, что душа умершего идет «по белой дороге», ибо она в этом случае переродится в хорошей стране или

¹ Инф. Борджанова Б. Х., полевая запись автора, 2000 г.

месте (*сэн орн*). Если душа пойдет не так, то ее ждет плохое перерождение. Первоначально душа должна благополучно выйти на «золотую дорогу» и продолжить по ней путь. Считалось, что душа покойного долго блуждала в местах, где он проживал.

У калмыков сохранилась традиция кормления души покойного, заключавшаяся в отправлении обряда, именовавшегося «*күңшү*». Для этого между дверными косяками на пороге дома разжигали огонь, на него сыпали сухую муку и троекратно звали покойного.¹ Считалось, что после этого зова душа покойного должна была прийти и поесть. Этот обряд совершали родные покойника, чтобы не было тачала – притяжения покойного.

Перерождение души в виде хорошего или плохого существа зависит от добрых или злых деяний на земле. Совершение погребального обряда – чтение молитв, проведение ритуала похорон в полном объеме – способствует в конечном счете перерождению души, когда она находит хорошее перевоплощение – обычно в человека. В поминальных йорелах-благопожеланиях выражена просьба родственников к богам, чтобы душа их родственника нашла перерождение в лучшем из миров – в раю (*сэн орн*).

В похоронных песнях говорили о нравственном облике покойного, его главных деяниях. Погребальные песни – это плод творчества многих людей: они славят покойного, воспроизводят его жизненный путь.

Похороны главы рода – совсем иное явление по степени торжественности в сравнении с похоронами простолюдина. Глава рода даже после смерти соединял калмыков в единое целое. Путешественник Э. Островский в воспоминаниях четко разделяет по церемониальной торжественности похоро-

ны простых калмыков и похороны духовных лиц. Он пишет: «Калмыка простого происхождения здесь вообще не погребают, просто выносят куда-то далеко от кибитки, в степь, а чаще бывает, что снимают с этого места кибитку и переносят ее куда-нибудь подальше, оставляя умершего на месте». О грустном моменте, то есть о выражении горя, он не упоминает. Относительно погребения духовных лиц он пишет следующее: «Во время моего пребывания в степи как раз были похороны одного калмыцкого багши, очень у них важной особы. Часть погребальных обрядов происходит в присутствии всех собравшихся, однако определенная часть обряда проводится в присутствии только одного духовенства, а народу на некоторое время было приказано отойти».¹

Следующим жанром, в тексте которого звучит мотив горя, является «сожаление» – *гундл*. Мотив сожаления – обязательный в эпосе калмыков и ойратов, он отражает, в известной мере, моральный кодекс богатырей в героическом эпическом произведении.

Г. И. Михайлов отмечает, что мотив сожаления – один из сюжетообразующих элементов калмыцкой богатырской сказки и эпоса. Текст сожаления богатыри произносят непосредственно перед битвой. Мифические существа мангусы также произносят свои сожаления. После их произнесения следует обряд богатырского побратимства, сопровождающийся произнесением клятв.²

В фольклорной традиции калмыков тема сожаления фигурирует в жанре трехстиший-загадок «Что есть три во Вселенной?»

¹ Письма польского путешественника, проф. Э. Островского, написанные о калмыках в середине 19 века. Кол-во 42. Архив КИГИ РАН, ф. 4, оп. 2, ед. хр. 174.

² Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 234.

¹ Эрнэжэнэ К. Һалан хадһл. Элст, 1979. С. 67.

Что есть три печальных?

*Урэн алдсн эк хундлта,
Хар герт одсн залу хундлта,
Ботхан геесн темэн хундлта.*

Печальна мать, потерявшая дитя,
Печален мужчина – гость бедной юрты,
Печальна верблюдица, потерявшая верблюжонка.¹

Жанр сожаления в калмыцком фольклоре недостаточно изучен, в рамках эпического сюжета он позволяет передать внутреннее психологическое состояние персонажа, выявить некоторые моменты биографии эпического героя. В эпосе или богатырской сказке текст сожаления – это монолог богатыря, звучащий перед битвой или перед смертью и выражающий неудовлетворенность персонажа некоторыми жизненными ситуациями, судьбой. Названный выше мотив встречается в эпосе «Джангар» в песне «О пленении могучего Бадмин Улана богатырями Хара Джилганом, Аля Шонхором и Хосун Уланом».

На пиру Джангар-хан рассказал о случае, который приключился с ним, когда он был молод и удал, когда и трех месяцев не прошло, как взял он в жены шестнадцатилетнюю Шавдал. Разъезжая по безлюдной степи, он встретился с богатырем Баатр Бадмин Уланом и вступил с ним в поединок. Верх одержал Бадмин Улан. Собравшись лишить жизни Джангара, он сказал ему: «У мужей, как водится, три сожаления бывает. Скажи [мне о них]». Ответ был таков: «Не прошло и трех месяцев, как я взял в жены ханшу Ага Шавдал, – вот первое мое сожаление». Выслушав до конца противника, Бадмин Улан отпустил Джангара со словами: «Исполни все это – и тогда мы сразимся!»²

¹ Калмыцкие трехстишия – Орчлнгин хурвнтс / Пер., предисл., вступ. слово Борджановой Т. Г. Элиста, 2001. С. 4.

² Джангар. 1990. С. 327.

В героической эпосе ойратов «Дайни Кюрюль» герой, одержав победу над «светло-желтым» богатырем, говорит ему: «У витязя бывает три досады, у лихого коня три укорачивания. Говори, о чем сожалеешь?» Тогда светло-желтый молодец говорит: «Покажу я тебе мои слова – разговоры. Если бы был у меня старый седой батюшка, то сказал бы я, что жалею, что не смогу вознести его кости, когда придет его смерти время. Если бы был у меня славный подвершный конь, сожалел бы я, что не увижу прелести его быстроты. У одинокого нет речи, у пешего нет печали. Не слышал ты разве этого? Скорее убивай меня!» Однако Дайни Кюрюль не убивает врага, а, наоборот, происходит братание его с двухлетним Зан Будингом, родившимся от Дара-эке.¹

В. М. Гацак определил константы, присущие жанру плача, с семантикой «разрушение смертью» дома в песнях-плачах народов Северного Кавказа.² Плачевая культура калмыков также представлена текстами песен, в которых отражено метафорическое представление о смерти. Эти тексты будут впервые представлены в настоящем исследовании. Песни-плачи впервые зафиксированы Номто Очировым³, эти песни, сочиненные по случаю смерти, не исследовались и не переводились. Песню-плач можно определить как плач-воспоминание, который сочинен спустя некоторое время. В фольклорной традиции калмыков сохранились песни-плачи о зайсангах Дорджи-Джапе Кутузове, Э.-У. Дондукове, о нойоне Тундутове, об Убуши-хане. В комментарии Номто Очирова к песням-плачам говорится, что эти образцы сочинены представителями родов умерших исторических лиц. Погребальные плачи – один из жанров калмыцкого фольклора, отличающийся стабильностью. Песни сохранили традиционные

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 237.

² Гацак В. М. Указ. соч. С. 94–104.

³ Очиров Н. Материалы по устной народной литературе астраханских дербетов. Собранные в 1909, 1910, 1911 гг. Номто Очировым. АВ, разряд 2, оп. 1, арх. номер 344.

мотивы, константы. Особенностью песен-плачей, сочиненных представителями рода, является развитая символика, которая в некоторой степени заглушает эмоциональность, ибо открытое выражение горя у калмыков, исповедовавших буддизм, не поддерживалось.

В песнях-плачах, посвященных историческим лицам, константа «разрушенный смертью дом-опора» обозначена как «осиротевший дом».

*Шар харһа гернь
Садын арднь дүңгәһәд,
Хойр давхр гернь
Дүңгәһәд бәәнә.*

Дом из желтой сосны
Возвышается за садом.
Дом в два этажа
Возвышается гордо.

(Запись Номто Очирова)

*Өндр цаһан герчн
Олн үзгт дүңгәнә.*

Высокий белый дом
Возвышается на южной стороне.

(Современная песня-плач, запись автора)

*Киртичәр бәрсн хойр шавр гернь
Киизнган өгч дүңгәһәд бәәнә.*

Два саманных дома, отделанных кирпичом,
Возвышаются опечаленные.¹

(Песня «Овшин Хөөч»)

Строение калмыцкого текста демонстрирует присутствие жанрово-значимых тематических блоков, отмечаемых в традициях других народов. Упоминание дома в плачевых текстах связано с тем, что у калмыков представление о нем было

шире, чем просто обозначение места для проживания. Жилище, в котором проживали зайсанги – главы рода, является для подданных символом упорядоченности, центром мироздания, обрядовой и кочевой жизни.

В похоронной обрядности монгольских народов в последний путь человека препровождала лошадь «хойлго», предназначенная для отвоза умерших.¹ Калмыки лошадь покойного ставили около юрты покойного, печальные звуки песни действовали на нее – она начинала покачиваться и постепенно ложилась на землю.²

В песнях-плачах калмыков обязательно описание коня:

1. *Эрвңкин делтә хурвн Зеерд*

Элсн довар тавишна.

С пышной гривой три скакуна Зеерде
Скачут по песчаным холмам.

2. *Хаж хатрдг хурвн Зеерднь,*

Хар тергндән зокаста.

Быстро скачущие три скакуна Зеерде,
Подходящие для черной телеги.

3. *Бүдүн күзүтә хурвн Зеерднь,*

Бүслүртә күлтрнь тавишна.

Три скакуна с толстой шеей
Скачут до самой Бюслюрты.
(Песня о Тундудове)

4. *Хар кеегч гүүнчн гинә*

Хальсн чичрсн йовдңгта билә.

У черного великолепного трехлетка
Быстрый и скорый бег.
(Песня об Овшин Хеечи)

¹ Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 77; Патаева В. Д. Обрядовая лексика тункинских бурят. Улан-Удэ, 2003. С. 42.

² Инф. С. Д. Бакаева, запись А. Ш. Кичикова, 1963 г.; инф. Ш. В. Боктаев, запись автора.

¹ Төрскн һазрин дуд / Барт белдснь Б. Б. Оконов. Элст, 1982. С. 43.

В песнях-плачах описаны обстоятельства смерти человека:

1. *Эдэрхнд одсн Дорж-зэвсэг*
Эмндэн шалтгта ирвэлэ.
Дорджи-зайсанг, прибывший из Астрахани,
Тяжело заболел.
2. *Теңгрин өвчэр үксн болхнч.*
Почему ты не умер своею смертью.
(Песня о Кутузове)
3. *Хар улан Овшин Хөөч*
Хаврин тэрэнэс гемнэд ирдг билэ.
Смуглолицый Овшин Хеечи
Приехал с весеннего сева уже больной.
4. *Киитн усна гемэрнь өңгрэд бээнэ.*
Овшин Хеечи умер от простуды.
(Песня об Овшин Хеечи)

Причины смерти бывают обозначены более обобщенно: *көндлэг аюл* – несчастный случай, *нуувчин шалтг* – неизлечимая болезнь. Один из наиболее эмоциональных моментов в песне-плаче – это упоминание об осиротевшей семье, оставленной без опоры:

1. *Хоохн чирэтэ Ован гергн,*
Хойр көвүһэн үлдэвэ.
Оставил он жену, прекрасную Ован,
И двух сыновей.
(Плач о Тундугтове)
2. *Арднь үлдсн Араш көвүн,*
Эмгэн толһалх болтха!
Осиротевший его сын Араш
Пусть станет во главе аймака.
(Песня об Эмбя-зайсанге)

В плаче отражены заслуги покойного перед его родом:

1. *Олыг асрдг Давид-нойн – хээрхн.*
Всем покровительствовавший Давид-нойон.
2. *Авһнр асрдг мана нойн.*
Покровительствовавший всем абганерам наш нойон.

Констант «пожелание покойнику» выражена следующим образом:

1. *Авһнр асрдг мана нойн,*
Агдивин орнд төртхэ.
Пусть душа нойона, вскормившего абганеров,
Достигнет рая Амитабы.¹
2. *Сэн залу Жаава Дорж,*
Сэн орнд төртхэ.
Хороший человек Джава Дорджи,
Пусть достигнет хорошей земли.
(Песня о Кутузове)

Риторический вопрос является значимым коммуникативным маркером текста.

Хамгин хэлэдг Жаава Дорж,
Хааран одсн терүв?
Где Джава Дорджи, смотревший за нами,
Куда он удалился от нас?
Эмтиг хэлэдг Жаава Дорж,
Хааран одсн терүв?
Смотревший за аймаком Джава Дорджи,
Куда ты от нас удалился?
(Песня о Кутузове)

¹ Амитаба – «беспрдельно сияющий будда», один из главных будд в махаяне и ваджраяне.

В концовках песен-плачей отражены, согласно буддийским представлениям, пожелания покойному переродиться в раю:

Хутукту орнд төртхэ.

Пусть переродится в раю Хутухты.¹

Зуцкван таралцгд төртхэ.

Пусть переродится в раю Дзонкавы.²

Песни о нойонах Кутузове и Тундудове сочинены представителями рода абганер и изначально приурочены к моменту прощания с умершими. Это песни- обращения к душе умерших, которые при жизни были почитаемы народом. После их смерти душа, по народным представлениям, отделяется от тела, но в то же самое время выполняет все функции героя. О. М. Фрейденберг отмечает: «Душа представлялась человекообразной именно в виде ее бывлой тотемной природы, и она являлась метафорическим дубликатом бога, бывшего тотема, героя».³ Исполнение траурных песен должно быть связано с культом мертвых предков и заупокойными действиями. Исполнители песни желают, чтобы души героев нашли успокоение в буддийском раю. Поэтому в траурных песнях описаны жизненный путь героя, его предки, его деяния, обстоятельства смерти.

Главная цель сочинения песен-плачей, наряду с описанием горя, – это сохранение памяти об умерших, поэтому песни передавались из поколения в поколение.

¹ Хутухта – один из титулов, которые носили перерожденцы в монгольском ламаизме.

² Дзонкава (1357–1419) – тибетский религиозный деятель, основатель школы Гелугпа.

³ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 165.

Представители рода бага-чонос также посвятили песню-плач своему зайсангу по имени Эмбя. Песню, согласно данным информантов, сочинили мужчины из рода бага-чонос.¹

Три соловых коня с волчьими ушами
Скачут, глядя в сторону чоносов,
Зайсанг Эмбя, заботившийся о чоносах,
Как нам жить без тебя?
Скажешь ли ты?
Сад, растущий прямыми рядами,
Расположен у озера Годжур.
Хайрхан,
Наш любимый Эмбя-зайсанг
Покоится в этом саду.

Жанровая принадлежность песни об уходе Убуши-хана из России определена как песня-плач. В результате междоусобиц, происходивших в Калмыцком ханстве, и по ряду других причин Убуши-хан откочевал со своими подданными в Китай. К этому времени Джунгарское ханство, бывшее родиной калмыков, было ликвидировано Цинской империей в 1757 г. В протяжной песне, описывающей это неординарное историческое событие, звучат печальные воспоминания о покинутой родине. Люди оказались на пограничье двух миров, в предчувствии огромной беды. Люди призывают к Убуши-хану, обращаясь к нему за помощью с вопросом: «Что же нам делать?» Уход Убуши-хана в Китай значительно ослабил Калмыцкое ханство. Каждая строфа песни заканчивается вопросом, в котором звучит боль за судьбу народа.

Автор песни, который остался безымянным, осуждает действия Убуши-хана, его недалекость.

¹ Полевые записи автора, 2000 г.

Игреньевый конь оседлан,
 Сивко татарский рядом,
 Наш правитель хан Убуши,
 На кого нас оставил?
 Между Волгой и Кубанью
 Не видать ничего,
 По выюку приметные торгуты,
 Куда же они подались?
 Или воды Ахтубы-реки
 Для водопоя непригодны?
 Или правителей прежних
 Недалекими посчитали они?..

Народ оказался в худшем положении, чем был, эта ситуация отражена в пословице того времени: «Поменять пути волосяные на железные треноги».

Жанр рассматриваемой песни исследователи относят к печальному.¹ Информант данную историческую песню определяет, исходя из народной терминологии, как *генэртэ* (от *генэр* – страдания, мучения).² Далее автор статьи – знаток калмыцкой культуры – отмечает, что исполнение трагических, печальных песен в калмыцкой традиции было регламентировано. Но если исполнение печальной песни все-таки произошло, по мнению информанта, нужно вслед за ней пропеть песню религиозного содержания. Автором статьи Джимбя Манджиевым приведен текст религиозной песни-шастры, в которой упоминается почитаемое у калмыков женское божество Окон-тенгри. Эта песня, по мнению информантов, подавляет и уничтожает боль и трагедию, содержащуюся в печальных песнях, так как образ Окон-тенгри связан с возрождением жизни. Печальные песни

¹ Оконов Б. Б. Калмыцкие народные исторические песни 17–18 вв. // Калмыцкая народная поэзия. Элиста, 1984. С. 34.

² Манджиев Д. В песне – человеческая жизнь (на калм. яз.) // Хальмг унн. 1991. 19 дек.

именуются иногда словосочетанием *харалта-генэртэ*, то есть «с печалью и проклятиями». В современной фольклорной традиции калмыков имеются песни, сочиненные по случаю горестных событий. Известная песенница и знаток народных обрядов Б. П. Амбекова на основе жизненных фактов и в результате глубоких переживаний из-за происшедшего несчастного случая сочинила несколько песен. Песни печали сложены ею не только о своем личном горе (о том, что пережито ею), но и по поводу подобных событий, связанных с ее односельчанами, часто по их просьбе, «чтобы, – как она выразилась, увековечить образ их любимого родственника». Так сложились песни «Чогдан Галя», «Модулан Вася», «Муудан Муутл».¹

Записанные в полевых условиях благопожелания-йорелы имеют названия, которые даются информантами или в некоторых случаях авторами записи. Похоронные благопожелания обозначены следующим образом: *Өңгрсн бергнд нерэдсн хотын йөрэл* – благопожелание пище, приготовленной на поминки тети-берген; *Өңгрсн авһдан нерэдсн хотын йөрэл* – йорел пище, приготовленной на поминки дяди; *Өңгрсн үүрд нерэдсн хотын йөрэл* – йорел, произнесенный в память покойного друга; *Өңгрсн көгшндэн нерэдсн йөрэл* – йорел, произнесенный в честь покойного старца.

Йорелы, произносившиеся на похоронах, состоят, как правило, из 12–15 строк.

1-й текст:

*Сэдһэн хээсн мана авһ бергн
 Сән орнд төрч,
 Йовсн һазртан төөрл уга,
 Ардан үлдсн элгн-садндан*

¹ Биткеев Н. Ц. Калмыцкая народная песенная поэзия. Элиста, 1987. С. 45; Амбекова Б. П. Цецн булг. Элиста, 2006. С. 85.

*Кишг, насан өгч,
Мана нерэдсн хотын
Ур-деежнь бийднь күрч,
Ууж, ханж, цадж, цааран хэлэж,
Ардкдан тачал уга йовхинь
Олн бурхд өршэх болтха!*

Наша тетушка, нашедшая лучший мир,
Переродитесь в хорошем месте.
Пусть она в этом мире не заблудится,
Пусть родственникам, оставшимся на земле,
Оставит она счастье,
Пусть пища, приготовленная нами,
Станет вам аршаном – почетной пищей –
И долетит к вам в виде пара.
Ешьте эту пищу, насытитесь ею,
Отвернитесь от нас,
Чтобы не было притяжения-тачала,
Об этом просим мы бурханов-покровителей!

2-й текст:

*Нэ, хээрхн, өңгсн медэт
Саглр хаалһар йовж,
Харңһуднь төөрл уга,
Хатуднь бүдрл уга,
Кевн килнцэсн гетлж,
Хээрхн, маань меднэхн,
Эн олна уусн-эдлсн хотаснь
Уусн-эдлсн болж,
Цадж, ханж, цааран хэлэж,
Ардан үлдсн үрн-садндан цугтаднь,
Һазр усндан кишгдн өгх болтха,
Күрх һазртан күрч,
Хэрж ирж, сэн төрлдэн төрх болтха!*¹

¹ Инф. Батнасунов Тетя Эрдниевич, 1916 г. р. Запись М. Э.-Г. Эрдни-Горяева.

Хайрхан, наш умерший старец,
Идите по широкой дороге,
Не блуждая в потемках,
Не спотыкаясь на твердой дороге,
Освобождаясь от своих грехов.
Хайрхан, ом-мани-падме-хум,
Насытитесь пищей, приготовленной вам,
Отвернитесь от нас,
Нам, оставшимся детям и родным,
Родной земле оставьте счастье,
Достигните той земли.
Если вернетесь опять на землю,
Желаем вам хорошего перерождения!

Похоронные благопожелания, как и йорелы другой тематики, имеют определенную структуру: прежде всего называют адресата-покойника, далее участник обряда перечисляет все пожелания в адрес покойного.

Наряду с полновесными текстами благопожеланий, сохранивших традиционную композицию, на похоронах говорили краткие заговоры-благопожелания, которые произносились так же эмоционально и могли оказать магическое воздействие на покойного. Основная цель произнесения данных кратких заговоров – это отделение мира живых от мира мертвых. Полный текст похоронного благопожелания произносили старейшие представители рода. Остальные члены рода могли произнести краткие благопожелания-заговоры, тексты которых формируются из полного текста благопожелания: «ардан бичэ хэлэ» – «не смотри назад», «тачал уга йов» – «иди без притяжения», «сэн орнд күр» – «достигни хорошей земли», «сээннь орнд төр» – «переродись в хорошей земле». В современной фольклорной традиции калмыков краткие заговоры имеют большое распространение. Таким образом, слова благопожеланий начинают жить самостоятельно и

выполняют магическую функцию более действенно, ибо произносятся эмоционально.

Песни-плачи, благопожелания в честь покойного, краткие заговоры в фольклорной традиции калмыков прошли определенную эволюцию. Элементы древней поэтики жанров похоронной поэзии сохранены – это определенный состав поэтических формул, характеризующих состояние человека в скорбный период его жизни. Фольклорное слово в обряде похорон донныне выполняет одну из главенствующих ролей.

Фольклор военной традиции калмыков

Богатая военная традиция калмыков получила отражение в калмыцком фольклоре – героическом эпосе «Джангар», богатырских сказках, пословицах и поговорках калмыков. Участие калмыков в войнах достаточно изучено.¹ Военные традиции калмыков имеют древние истоки.² Значительный пласт военной лексики обнаруживается в героическом эпосе «Джангар».³ Вооружение, которое носят богатыри, пер-

¹ Калмыки в Отечественной войне 1812 года: Сб. документов. Элиста, 1964; *Прозрителев Г.* Военное прошлое наших калмыков. Ставропольский калмыцкий полк. Астраханские полки в Отечественную войну 1812 года // Труды Ставропольской ученой архив. Комиссии. Вып. III. Ставрополь, 1912; *Шовунов К. П.* Во славу Отечества. Элиста, 1990; он же. Очерки военной истории калмыков (17–19 вв.). Элиста, 1991; *Эрдниева У. Э.* Калмыки. Элиста, 1970. С. 98.

² *Корсункиев Ц. К.* Джангаровы богатыри и их войска // 110 лет Ээлян Овла. Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение. Элиста, 1969. С. 39–47.

³ *Бачаева С. Е.* Военная лексика в «Джангаре» // «Джангар» в евразийском пространстве (Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 27 сент. 2004 г.). Элиста, 2004. С. 45.

сонифицировано: синий лук со стрелой Киивер, меч Хонгора – Билинг Шаджин Шарбанг¹, Джиланг – эпическое название стрелы, Шарбанг –вещий боевой меч, Йедер Хара Адаргана – богатырский лук, Гашкур – название стрелы.²

Из комплекса обрядов, связанных с военной традицией калмыков, выделены следующие фольклорные жанры: **клятва, ураны, благопожелания, военно-исторические песни.** Проводы в армию как обрядовый ритуал известны у калмыков издревле, обряд проводов в армию традиционен и имеет тесную связь с дорожной и свадебной обрядностью, с ритуальным выходом из дома, из родного кочевья. И невеста, и воин отправляются из дома, согласно древним традициям, на коне определенной масти. Отправка в путь невесты и новобранца у калмыков обозначена как *мордулх* – посадить верхом, *куук мордулх* – выдавать дочь замуж³, что также отражено в названиях калмыцких йорелов: «*Куук мордулхла тэвдг йөрэл*» (Благопожелание девушке, выходящей замуж), «*Цергт көвү мордулхла тэвдг йөрэл*» (Благопожелание, произнесенное в честь сына, уходящего в армию). Содержанием ритуала было прощание с родным домом, родственниками.

Обряд проводов в армию отражен в калмыцких песнях, благопожеланиях. Как только новобранец узнавал о дате призыва в армию, это становилось известно всем его близким. В недалеком прошлом родственники новобранца приглашали его в гости, щедро одаривали, это действие называли *гиичлүлх*. Теперь же близкие собираются в доме его родителей и устраивают проводы.⁴ Обряд проводов включал в себя

¹ *Пюрбеев Г. Ц.* Эпос «Джангар»: культура и язык. Элиста, 1993. С. 20–33.

² *Козин С. А.* Джангариада. С. 246–248.

³ Калмыцко-русский словарь. С. 355.

⁴ Инф. Боктаев Ш. В., запись автора, 2005 г.

исполнение протяжной песни (*ут дун*), ее пела мать новобранца, которая дарила ему серебряную монету, закончив пение.¹ В основе ритуала лежит вера калмыков в охранительную силу старинной песни. По словам одной из информантов, она сопровождала исполнением *ут дун* пятерых сыновей, и все они благополучно вернулись со службы домой.² Данные тексты песен наполнены патриотизмом, мать желает сыну стать хорошим солдатом-богатырем, в дорогу в качестве подарка вручает платочек (*альчур*), выполняющий обережную функцию. В песнях также поется о любимой девушке, которая будет ждать солдата со службы.

Песни, исполнявшиеся близкими родственниками призывника, записаны также Ц.-Д. Номинхановым от Санджи Манджикова.³ Эти песни – прощание будущего солдата с родным домом. Широко известны военные исторические песни, относящиеся к 17–18 векам, в которых воспеваются исторические лица Галдама, Мазан-Батыр, Шуна-Батыр и их военные подвиги,⁴ песни об Отечественной войне 1812 года: «Маштг бор» («Приземистый серый конь»), «Талтан Манк» («Манка Талтаев»)⁵. В калмыцких песнях, как и в русских,⁶ воспет образ атамана Платова.⁷ Песни, отражающие непосредственно

солдатскую жизнь, в калмыцком фольклоре не были выявлены или ушли из поля зрения фольклористов.

В этнической традиции калмыков определенное место занимает концепция звука (*ду*)¹. Магически-охранительная функция звука, одна из важных в культуре различных народов, восходит к глубокой древности. Жанровое обозначение песни монгольских народов – *дун*, что означает воздействие голосом. По представлениям калмыков, охранительной функцией обладало исполнение героического эпоса «Джангар». Джангарчи Найман Джукаев – ученик известного сказителя Давы Шавалиева – пишет о том, что учитель, провожая его в армию, сказал напутственные слова: «Вы отправляетесь на войну, не забывайте и там «Джангар». Почему так? Потому что наш «Джангар» обладает силой покровительства», – и эти слова он повторил несколько раз».²

Обряд проводов в армию претерпел с течением времени изменения, связанные с общественными процессами. Современные новобранцы посещают хурул, совершают обряды «открытие дороги» и «устранение препятствий». Защитниками воинов были издревле талисманы – мирде.³ О чудодейственных свойствах талисманов-мирде, дарованных священнослужителями отправляющимся на фронт, сложен устный рассказ-воспоминание.⁴

¹ Инф. Тюрбеев Ю. Н., 1962 г. р., торгоут, род меркит.

² Инф. Шурунгова К. М., 1932 г. р., дербетка, род талтахины, запись автора, 2004 г.

³ Архив КИГИ РАН, ф. Номинханова Ц.-Д.

⁴ Оконов Б. Б. Калмыцкие народные исторические песни 17–18 вв. // Калмыцкая народная поэзия. С. 30–58.

⁵ Биткеев Н. Ц. Калмыцкий песенный фольклор. Элиста, 2005. С. 38.

⁶ Киреевский П. В. Песни. Вып. 10. М., 1866–1872.

⁷ Шивлянова В. К. Калмыцкие песни, записанные в станице Денисовской... С. 546.

¹ Новик Е. С. Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999. С. 217–235; Бадмаева Г. Ю. Традиционная музыка калмыков в контексте культур Центральной Азии. Автореф. дисс. канд. искусствоведения. М., 2001. 14 с.

² Джукаев Н. Воспоминания // Теегин герл. 1990. № 2. С. 34.

³ Нурова Г. Описание коллекций талисманов-мирде // Монголоведение в 21-м тысячелетии. Материалы Всесоюз. конф. Элиста, 2004. С. 89–90.

⁴ Борджанова Т. Г. Вспоминая Маани-Багши // Хальмг үнн. 2003. Июнь, 15.

Благословение является фрагментом более развернутого этапа обряда проводов в армию – прощания. Считается необходимым проститься со всеми, кто знает новобранца, имеет к нему какое-то отношение; при этом прощание всегда происходит в форме обмена, где средства коммуникации могут быть как вербальными, так и предметными. На празднике-найре, устроенном в честь призывника, произносили благопожелания-благословения. В современном обряде проводов новобранца произносят благопожелание-йорел, называемый «Цергт морджах көвүд йөрэлһн» – «Благопожелание-благословение парня, уходящего в армию». Йорелчи, как правило, это старейшина рода, прежде чем сказать благопожелание новобранцу, совершает кропление-жертвоприношение «белой пищей», к которой относятся калмыцкий чай, молочная водка.

*Цергт морджах мана көвүд,
Мөрдин чикдүдтнь нар урһаж,
Менд-амулц күрх һазртан күрч,
Ээрминнь сурһулян дасч,
Ончта кевар церглж,
Орн-нутган сәәнәр харулж,
Отгтан туста залус болж,
Алтн жоласан хәрж эргүлж,
Маңна тиньгр, махла хооран,
Махмуднь чаңһ-чиирг, байрта,
Менд аавнр-ээжһртән ирхднь
Мана олн-деедс хәэрн болтха!*

Юноши, уходящие в армию,
Пусть над ушами ваших коней
Светит солнце,
Доезжайте благополучно до места службы,
Защищайте границы нашей Родины,
Прославьте хорошей службой свой нутук,
Возвращайтесь домой,
Золотые поводья повернув.
Пусть ваши лбы не покрывает печаль,

Шапка пусть сидит крепко на голове,
Пусть сила ваша будет крепка,
О том, чтобы вы благополучно
Вернулись домой,
Обращаемся с мольбой к бурханам
И к всевышним тенгриям за покровительством!¹

Определяющий мотив йорела – это пожелание возвращения домой, выраженное традиционной формулой «золотые поводья повернув», имеющей древние истоки. По представлениям калмыков, человек, выходящий из дома, чтобы ему сопутствовала удача, должен был двигаться по ходу солнца. Одним из эпитетов, которые определяют образ солнца, является прилагательное *алтн* – золотой; *алтн шар нарн* – золотисто-желтое солнце. В «Ригведе» солнце, охраняющее Вселенную, имеет лучи-поводья.

«Твои несущие счастье поводья!» – обращаются арии к великому божеству. Божество-солнце управляет людьми с помощью лучей-поводьев.² Константа «*алтн жоло* – золотые поводья» характерна для мотива отправки персонажей в путь в эпосе «Джангар» и для йорелов-благопожеланий, произносившихся в обряде отправки героя в путь.

<i>Йовсн кергән</i>	Дела свои заверши
<i>Номин йосар күцәж.</i>	По законам учения.
<i>Алтн жоланан хәрү эргүлж,</i>	Золотые поводья повернув,
<i>Алдр Бумбин орнд</i>	Возвращайся в великую Бумбу
<i>Амр тавта ир!</i>	В спокойствии и благополучии! ³

¹ Запись М. Э.-Г. Эрдни-Горяева. См.: Хальмг унн. 1995. № 156. Перевод автора.

² Гоголев А. Древние мифологические представления якутов, связанные с периодом формирования эпоса – олонхо // В поисках прародины. М., 2003. С. 236.

³ Жаңһр. Элст, 1978. II боть. 127 х.

Йорел бытует в современной фольклорной традиции калмыков, сохранив древние элементы. Текст йорела произносятся в честь юношей, уходящих в армию из одного села. Таким образом, обряд проводов в армию претерпел у калмыков определенную трансформацию.

Клятвы (*андһар*) как отдельный жанр калмыцкого фольклора не были предметом специального изучения. Клятвы сохранились в разных источниках – письменных памятниках и фольклорных жанрах. Некоторые из образцов клятвы записаны в настоящее время. Это, как правило, краткие тексты, произнесение которых наполнено большой эмоциональностью.

Воинам прошлых лет и настоящего времени известен жанр воинской клятвы из героического эпоса «Джангар».

*Жил насн хойран,
Жидин үзүрт өлгий.
Жилв бах хойран
Һанцхн Жаңһртан өргий.
Эзн деерән эргэд,
Эңгин олн амтнәнни төлө
Байн эмжл нертэ
Элкән үүлэд өгий.
Бух нигт гижэ
Өрёл өөдни эс һарһсн күлг манд уга,
Улаһад иргсн
Зааһин хар далаһас бичэ ай.
Агсад иргсн күчтэ хаани
Мөсн шар зевин үзүрәс бичэ ай
Эн йовх бийдән
Буру уга зөвәр өңгрий.*

Годы свои
Отдадим острию копья,
Страсть и радость свою
Единственному Джангару отдадим.
Собравшись около эзена-владыки своего,

Отдадим искрошенную печень
По имени Байн Эмжил.
Нет среди нас такого вепря,
Который оглядывался назад.
Нет у нас боевого коня, который
Не взбирался на вершину горы,
Хотя она так высока.
Не устрасимся мы черного моря,
Появившегося из красного ущелья,
Не устрасимся мы
Льдисто-желтого лезвия оружия,
Отправляясь на бой,
Умрем за справедливость.¹

В переводе других авторов отсутствует точный перевод строк благопожелания: *Байн эмжл нертэ, элкән үүлэд өгий* – отдадим (в честь верности Джангару) печень по имени Байн Эмжил, раскрошив ее. По представлениям калмыков, печень отражает эмоциональное состояние человека. Так, рассказывая о чувстве тоски или горя, говорили: печень моя почернела. От слова *элкн* возник глагол *элкдх*, то есть нежно относиться, защищать какого-либо человека. У калмыков бытовало обозначение близкого родства – «родство по печени», выраженное в словосочетании *элгн-садн*. Отдавать раскрошенную печень в данном случае – это выражение особой преданности владыке-эзэну Джангару. В клятве богатыря упоминается кончик копья богатыря. В эпосе сохранилось описание копья героя, прежде всего, копье характеризуется как жизнехранитель.² Главным элементом копья является его жало, острое, оно сделано из алмазного булата. Враги Джангара

¹ Перевод автора.

² Козин С. А. Джангариада. С. 83.

обладают холодным оружием желтого цвета. В клятве упоминается мифическое кипящее море, обладающее поглотительной функцией. Такие моря упоминаются в монголо-ойратском героическом эпосе.¹

В варианте песни героического эпоса «Джангар» в записи К. Ф. Голстунского 1862 года и в записи от сказителя М. Дорджиева встречается формула клятвы, вложенная в уста богатыря по имени Беке Цаган, который возглавляет богатырей противника Джангара – грозного мангусова хана Хара Киняса.

*Түүнигэ авчи эс чадхнь,
Эзен хаани маляла
Харһжэ укс би,
Эрлг хаани засгла,
Харһжэ уксе би.*

Если я не смогу
Взять в плен Хонгора,
Пусть я умру
От плети государя-хана,
Пусть я умру от наказания
Эрлик-Номин-хана.

В варианте песни «Джангара», записанной от сказителя Муушки Дорджиева, данная клятва звучит следующим образом:

*Арслңгин Арг Улан Хоңһрин
Әмдәр кел бәржэ эс болхинь
Эн йовх насндан,
Эзен хадна засгла,
Харһжэ уксү,
Эцес хөөтк сүмсэндән
Эрлег номин хана засгла,
Харһжэ уксү.*

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 48.

Если я не смогу
Привезти живым в плен
Арслнгин Улан Хонгора,
То пусть на этом свете
Приму я смерть от хана,
А в будущих перерождениях
Приму смерть
От Эрлик-Номин-хана.

Клятвы как формульные выражения встречаются в разных жанрах калмыцкого фольклора. Обряд клятвы упоминается в монголо-ойратском героическом эпосе:

«Затем Бум Эрдени вытер ладонью землю с уст Хаджир Хара, сор с глаз его слизнул языком и поднял его со словами: «Будем братьями на всю жизнь!» Дали они друг другу взаимные клятвы, обменялись подарками, быстрыми, как молнии, белыми стрелами, поели, захватывая ртами один кусок вкусной пищи; обменялись они затем изображениями Махакала, которые находились у них на челах; обменялись они изображениями Ваджрадара, которые были у них на макушках; стали они братьями на сотни перерождений. Пролезли они вместе под тетиву крепкого черного лука, полизали они вместе острие черно-стального меча. Дали они взаимную клятву: «Пока бежит в нас кровь, да не будет нам недостатка в масляном пире!»¹

Текст клятвы в монголо-ойратском героическом эпосе звучит в обряде побратимства, в одном из сюжетообразующих мотивов. Тексты клятв переданы в кратком изложении.

Клятва-диалог характерна для диалога главного героя сказки или героя эпической песни с остальными персонажами – другими богатырями, конем. В произносимой богатырем клятве улавливается эмоциональное состояние героя, его решимость к совершению подвигов. Главный герой сказки

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 42.

восьмидесятилетний старик Намджил Улан говорит своему коню: «Если завтра в полдень не доставишь меня к нужному месту, которое виднеется вдаль, я сделаю из твоих копыт жертвенные чаши, из четырех твоих ребер сделаю палочки для барабана». Ответ коня тоже представлен в форме клятвы: «Завтра, в полдень, я доставлю тебя, но если от быстрой езды ты не удержишься и упадешь с седла, то я не вернусь и не буду считать тебя своим хозяином».¹

Воинская клятва для калмыков, уходящих в армию, — это, прежде всего, клятва богатырей из героического эпоса «Джангар». Известен был данный текст клятвы и участникам Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). Обряд клятвы воинов упоминает писатель М. Нармаев, который в осенние дни 1942 года сражался за Сталинград. Как реликвию огромной ценности хранит он небольшой листок бумаги — экзemplяр оттиска военной присяги, на котором его рукою дописано к печатному тексту: «Проезжаю по родным местам, и мне хочется произнести клятву калмыцких воинов. Становлюсь на колени, смотрю в сторону восхода солнца, три раза целую родную землю. Вот теперь я до последнего буду биться с врагом».²

Ураны — это родоплеменные боевые кличи, связанные с родовой организацией и культом предков. Произнесение уранов выполняло важную социальную функцию среди калмыков. Наряду с другими обрядами оно служило средством приобщения людей к общественной жизни селения, а учитывая половую особенность группы участников, — к социальной жизни его мужской половины. Через обряды мальчики и юноши усваивали не только знания о религиозно-обрядовой, ри-

туальной культуре, но и нормы общественного поведения. Клич «ура» и другие, которые выкрикивали мужчины — участники обряда, восходили к древним родоплеменным возгласам и были тесно связаны с родовой организацией и культом предков. В военных столкновениях кличи, первоначально призывавшие духа-покровителя своего племени,¹ служили для обращения к товарищам, отличия своих и чужих воинов, выражения радости победы и торжества. Ураны произносили во время облавной охоты, и одно из обозначений охотника было *урагша*.² В мирной жизни специальные кличи произносились на различных состязаниях, свадьбах, в обряде сватовства.³ Возглас «Ура!» упомянут в тексте эпоса «Джангар». От крика «Ура!» богатыря Хара-Шорончи сходятся небо и користая золотая земля. Трехлетний сын Джангара Улан Шовшур сопровождает битву с врагами криком «Ура!».⁴

В древности каждый род у калмыков имел свой «уран» — боевой клич, который бытовал в стихотворной форме или в виде одной строки. Впервые ураны как жанр калмыцкого фольклора исследованы в связи с изучением этнического состава калмыков. Отмечено, что ураны (боевые кличи) родоплеменных групп отражали также имена животных-тотемов, у калмыков были ураны: «туула тоха» (локоть зайца), «даагай» (жеребенок). Люди с одним ураном имели одного жи-

¹ Хальмг туульс. Элст, 1960. 126 х.

² Нармаев М. Воспоминания // Теегин герл. 1990. № 4. С. 111.

¹ Балдаев С. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959; Хабунова Е. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия; Рабинович М. Боевые кличи «ураны» // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 219–307; Авляев Г. Происхождение калмыцкого народа (Середина IX — первая четверть XVIII в.); Михайлов Г. Проблемы фольклора монгольских народов.

² Позднеев А. М. Калмыцко-русский словарь. С. 158.

³ Балдаев С. Указ. соч.; Хабунова Е. Указ. соч.

⁴ Козин С. А. Джангарида. С. 103–108.

вотного тотема.¹ Имя родового божества (гения-хранителя или сякюсен) у калмыков также было связано с именем тотема. Отмечено, «что трудовые процессы и военные мероприятия наших отдаленных предков сопровождались различными обрядами, отправлением которых не обходилось без каких-либо песен, кличей, заклинаний».² Основное содержание уранов (боевых кличей) – это, прежде всего, название тотема рода, подчеркивание его достоинств, иногда в «уранах» указывается численность рода. В. Э. Очир-Горяев относит жанр уранов к побудительным боевым кличам, а по лингвистической классификации исследователь относит их к междометиям.³

М. Г. Рабинович, проанализировав боевые кличи (ураны) многих народов, разделил их на три группы – боевые кличи, связанные обычно: а) с родовым религиозным культом, тотемом, б) почитаемым местом (холмом или горой), в) родоначальником-человеком или ныне здравствующим вождем.⁴ Ураны, бытующие в калмыцкой фольклорной традиции, сохранили свои древние черты. В уранах упоминается имя нойона:

*Баатр Гуңг нойта,
Байн Шорв холта,
Баһ хурл гидг.*

Мы – род бага-хурул,
Нойон наш – Баатр Гюнге,
Поселившиеся у реки Байн Шорва.

¹ Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа. М., 1994. С. 73–93.

² Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 19.

³ Очир-Горяев В. Э. Междометия калмыцкого языка // Исследования по лексике монгольского языка. Элиста, 1981. С. 93.

⁴ Рабинович М. Г. Боевые кличи «ураны». С. 299–307.

Указывается также количество членов рода: «*талтахн – тавн зун өрк*» (талтахины – пятьсот юрт), «*ульдчнрэхн – миңһн өркин утан*» (ульдючины – дым из тысячи юрт). О батутах говорится, что их ураном был локоть зайца (*туула тоха урата*), а нойоном их был Улан-баатр (*Улан-баатрин үдл*).

В текстах уранов, прежде всего, упоминаются духи-хранители родовой местности – нутгин сякюсен. В героическом эпосе «Джангар» мифическая страна Бумба также имеет своего духа-хранителя.

*Алтн шарһ деерән һарад,
– Авһин келсн һурвн дэәнәс һарув – гижэ
Санн байрлад,
Ар бумбин нутгинһн сәкүснд зальврад,
Дәкн элвг сәәһн хурдарһн дүүгәд һарв.*
Мингиян, сев на коня Алтан Шарга,
С радостью подумал:
– Избавился от всех трех опасностей,
О которых говорил мой дядюшка, –
И, помолившись духу-хранителю
Страны своей Бумбы,
Стремглав помчался дальше.

Г. О. Авляев полагает, что «важнейшим источником при выяснении этнической истории происхождения аймаков и этнических групп могут быть ураны калмыцких аймаков, так как каждый из 256 аймаков дореволюционной Калмыкии имел свой уран».¹ По урану – боевому кличу роды распознавали друг друга.

Краткая характеристика рода представляет собой стихотворение из нескольких строк. Оно несет информацию о том

¹ Авляев Г. О. Указ. соч. С. 46.

или ином роде, в нем указывается тотем рода, его покровитель-сякюсен и боевой клич.

*Көгишин Чагчи гидг сэкүстэ,
Манла гидг гүрмтэ,
Нохан Дэрк гидг хурлта,
Ээжи авхатан гидг урата.*

Сякюсен наш – старец по имени Чакчи,
Молитва наша – от божества Манла,
Хурул наш – Зеленая Тара,
Уран наш – Ээжи Авгата.

В уране, оформленном в виде четырехстишия, нашли отражение шаманистические представления о покровителе рода по имени Чакчи, но упоминаются буддийские божества – Манла, Зеленая Тара. Ураном Хошеутовского аймака было вызывание имени нойона Церена Увш. Родовым покровителем-сякюсеном рода яргачин-эркетен является *назр-усна Ца-хан Авһ* – Белый старец земли и вод. Ц.-Д. Номинханов, исследовавший этнический состав донских калмыков, приводит сведения о происхождении некоторых родов – ясунов. Представители рода тайджиут называли своей родоначальницей антилопу – оон, лама носил имя Шукуртен, князь носил имя Гунгетен. У рода бюргюд тотемом рода был заяц-туула, князем – Бансал-хан.¹ Информанты рода ульдичинер называли только имя своего князя Мазан Баатара. Хошеуты донской станицы Батлаевская называли имя Улан Хургун (красный барашек) и имя своего князя – Бамбар-нойон. У хошеутов Эркетеновской станицы родовым покровителем обозначен Мазан-Баатар-нойон, а родоначальником (ора) назван Бор Даахан – серый жеребенок. Багабурульцы называли только имя

родоначальника – ора Чоно Омголон (неистовый волк). Таким образом, структура стиха, характеризующего род, формировалась постепенно путем называния, описывания образов людей, покровительствовавших родам калмыков.

По поводу происхождения сякюсена – покровителя рода в народе были сложены легенды и предания.¹ Сохранились устные рассказы о том, как тот или иной человек за свои героические подвиги или другие выдающиеся заслуги стал покровителем рода. В уране меркитов, древнего калмыцкого рода, указано имя Мазан-батара – известного у калмыков полководца, ставшего впоследствии покровителем рода² эркетенов, куда входили меркиты. Мазан-батар стал наиболее популярным героем поздних мифологических преданий. Легенда включает описание его детского уродства и сиротства, первой пробы сил (натягивание богатырского лука), его подвигов и гибели в результате родовой мести, воскрешения (все раны затягиваются, когда на небе появляются звезды) и окончательной смерти (после того как враги разрезали его тело на куски и разбросали их по полю).

Мазан-батар, согласно тексту сказания о нем, получает титул сякюсена – небесного хранителя рода в десятилетнем возрасте, выбрав самостоятельно богатырского коня и проявив определенные способности. Окружение Мазан-батара полагает, что он с этого времени достоин стать хранителем и защитником некоторых родов калмыков. Один из почтенных старцев произносит благопожелание:

¹ Шараева Т. И. Легенды о происхождении родов как источник по изучению субэтнуса // Вестник КИГИ РАН. Вып. 18. Элиста, 2003. С. 279–283.

² Васькин С. Легенда о Мазан-баатаре // Теегин герл. 1995. № 5. С. 56–65.

¹ Фонд Номинханова Ц.-Д. Архив КИГИ РАН, оп. 1, ед. хр. 6.

Хальмг Таңгчин сәкүсн өршэж,
 Күн күлг хойр негн болж,
 Улан залата хальмгин нериг
 Улм өөдлүлж йовхднь,
 Олн бурхд нөкд болтха.
 Мазн баатр бол.
 Маңнадан кезэ чигн нарта,
 Одн бүрдхлэ амдрдг,
 Очра көвүн Мазн бол.¹

Пусть возвысится сякюсен – хранитель калмыков,
 Человек и богатырский конь стали едины,
 Пусть возвысится имя калмыков,
 Носящих шапки с красной кисточкой,
 Пусть их возвышению
 Покровительствуют множество бурханов.
 Имя твое пусть будет Мазан-батар,
 Пусть твой лоб будет освещен солнцем,
 Сын Очира Мазан-батар,
 Оживающий с появлением звезд на небе.

В йореле выражено пожелание, чтобы Мазан-батар стал покровителем всех калмыков, а не только отдельных родов.

Но в некоторых случаях калмыки не помнят, почему тот или иной человек стал покровителем – сякюсеном. Подобный пример приведен У. Душаном. Он пишет: «У эркетеневских калмыков, по их словам, имеется какой-то особый покровитель. Он не оставляет их в беде. Всегда он идет им на встречу. Помогает, спасает от многих опасностей. Этого своего покровителя они называют Эджи Авгатн. Они его обожествляют. Его не только почитают, но обращаются к нему в трудные минуты жизни со словами: «А, хээрхн, Эджи Авгатн,

благовольте, спасите!» Согласно сохранившимся легендам и преданиям об этом покровителе, он был человеком знатного происхождения, но заботился всегда о простых людях. В песне, сложенной об Эджи Авгатане, он сравнивается с соколом, который летает над кочевьями эркетенов, распластав крылья и защищая их от невзгод. Образ Эджи Авгатана вошел в текст урана и в текст краткой защитной молитвы.¹

В структуре урана указано название кочевья рода, название местной речки, холма, имя предводителя рода, которого называли когшэ (старец) и который был руководителем при совершении родовых обрядов. Во время записи фольклора некоторые информанты четко разграничивают жанры уранов – боевых кличей и дразнилок. При этом один из информантов – знаток этого жанра – говорил о том, что его земляки обижаются на него за то, что он в своих публикациях пишет об этом жанре. Информант, по этой причине оставшийся неизвестным, сообщает уран бага-цаатанов и их дразнилку.

1. *Маиштг цаһан мааньта,
 Туулан тоха урата,
 Шар моңһл яста,
 Баһ цаатн ээмг.*
2. *Цаһан махн ут болв чигн,
 Хотын тоод ордго,
 Цаатн нутг ик болв чигн
 Цергт дөң болдго.*

Молитва их на низком древке.
 Уран у них – «локоть зайца»,
 Кость – желтый монгол,
 Аймак – бага-цаатаны.
 Хоть прямая кишка овцы длинна,
 Но она не является пищей,
 Нутук цаатанов хоть и велик,
 Но они не пополняют воинство.²

В текстах уранов сохранились имена буддийских божеств: роду ики-багут покровительствовал будда врачевания Ман-

¹ Инф. Дорджиев Л. Т., 1923 г. р., торгоут, род эркетен.

¹ Душан У. Историко-этнографические заметки об Эркетеневском улусе. С. 31.

² Полевые записи автора. Информант анонимный.

ла, у рода багут известно четыре покровителя-сякюсена: Будда, Махакала, Гонгор и Дамбир.¹ В первой строке урана называется почитаемое родом животное, позже оно заменилось именем буддийского божества, упоминалось также имя ной-она. Произнесение урана на свадьбе звучало как магтал-восхваление рода как со стороны жениха, так и со стороны невесты. В фольклорной традиции бурят ураны вошли в текст шаманского призывания.² Таким образом, в фольклорной традиции монгольских народов уран как фольклорный жанр претерпел определенную эволюцию, его произносили в обрядах перехода (на свадьбе), в древности свой родовой боевой клич-уран знал каждый воин.

Фольклор военной традиции калмыков имеет древние истоки, полагали, что его значение заключается в обладании охранительной силой для главных участников обряда. Современные калмыки сохранили древние представления о военных традициях предков и стремятся обряд проводов в армию провести в полной форме. Из речевых жанров, сопровождавших данный обряд перехода, наиболее популярны благопожелания.

Глава третья

КАЛЕНДАРНАЯ ПОЭЗИЯ

Обрядовая поэзия – древнейшее по своему происхождению устно-поэтическое творчество. Возникновение обрядовой поэзии обусловлено трудом, бытом, мировоззрением людей того периода. С незапамятных времен трудовая деятельность и личная жизнь людей регламентировались, регулировались особыми действиями – обрядами, которые представляли собой коллективное совершение определенных магических актов, сопровождавшихся пением, игрой на музыкальных инструментах, часто драматическим исполнением. Целью календарных обрядов было воздействие на окружающий мир, землю, силы природы, вызванное стремлением предохранить себя от бед, болезней, неурожая, падежа скота и обеспечить хозяйственное и семейное благополучие. В обрядах закрепляли и передавали трудовой опыт, эмоциональные отношения к важнейшим событиям в жизни, явлениям природы, стихийным бедствиям. На древние обряды оказала воздействие и религия, пытавшаяся повлиять на их содержание и форму. Следы этого влияния видны в календарной обрядовой поэзии. Смысл многих обрядов, ритуалов, исчезнувших недавно или частично еще существующих, неясен или забыт, но сопровождавшие их поэтические произведения сохранились в народной памяти и ценны для нас как отражение трудового опыта, верований, выражение древних представлений об окружающем мире. Календарная поэзия, сопровождавшая обряды, имеет большую историческую ценность, поскольку она отражает не индивидуальное, а коллективное, общественное мнение, взгляды и представления людского сообщества древних времен.

¹ Авляев Г. О. Указ. соч. С. 96.

² Дамтилова Л. С. Шаманские песнопения бурят. Улан-Удэ, 2005. С. 56.

Поэзия календарных праздников

Праздничная культура калмыков, кочевников и скотоводов, тесно связана с народным календарем. Наряду с семейными обрядами большое значение в их жизни имели общеродовые, общенародные праздники, которые чередовались с трудовыми буднями и ощущались как необычные дни, сопровождаемые весельем, гулянием, пиром, надеванием новой одежды.

Изучение календарной поэзии, как правило, предполагает следующие аспекты: прежде всего, это этнографическое описание этапов календарного праздника, затем следует выявление фольклорных текстов, сопровождающих обряд. Исследование их в единстве дает возможность определения места и значения календарной поэзии в культуре народа. Календарная традиция калмыков с течением времени претерпела ряд изменений, сказался период забвения: годы ссылки в Сибирь (1943–1957 гг.) и далее до начала возрождения национальной духовной культуры в 90-е годы прошлого столетия.

Календарная традиция воплотилась в трех праздниках: Зул, Цаган Сар, Урюс Сар. Описания календарных праздников сохранились в разных источниках, которые взаимно дополняют друг друга.¹ Задачей фольклориста является выявление текстов,

¹ *Бадмаев Н.* Из калмыцкой жизни (Калмыцкие праздники) // АЕВ. 1899. № 8; *Житецкий И. А.* Астраханские калмыки (Наблюдения и заметки). Астрахань, 1892; *Лепехин И. И.* Дневные записки путешествия. СПб., 1771; *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1. С. 523–526; *Смирнов П.* Несколько слов о хурулах, богослужениях и празднествах, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии // Элиста, 1999. С. 55–58; *Львовский Н.* Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие хурулы. Ставрополь, 1898; *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1834; *Небольсин П. И.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852. *Ульянов И. А.* Астраханские калмыки, их домашне-религиозный быт и общественно-религиозные нужды. СПб., 1910.

сопровождающих календарные обряды. Усилиями калмыцких фольклористов записан свод текстов, относящихся к календарной поэзии: благопожелания, календарные песни.¹

Согласно исследованиям Т. М. Михайлова, обрядовые действия древних монголов можно делить на виды: общественные и коллективные, семейные (или групповые), индивидуальные.² Сибирские тексты позволили Е. С. Новик выработать рабочую модель описания обрядовой деятельности.³ Календарные праздники калмыков воплощают как общественную, так и индивидуальную обрядность. Календарные праздники в прошлом – праздники внутри одного рода, в дальнейшем развитии переросшие в общенациональные.

В календарных обрядах и поэзии сохранились пережитки древних представлений, отголоски трудовой деятельности и бытового уклада, одушевления природы, веры в силу магических действий и слов. Календарная обрядовая поэзия объединяет произведения устного народного творчества, основанные на смене времен года. Сложившаяся в течение веков календарная поэзия калмыков представляет собой тексты йорелов-благопожеланий, заговорных формул, песен, сопровождавших обрядовые действия, которые должны были повлиять на силы природы. Характеристика обрядовой поэзии дается по состоянию и сбору образцов фольклора калмыков с начала 20-го века по нынешний день. Мы уже отмечали, что фольклорные жанры, объединенные под названием обрядо-

¹ Архив КИГИ РАН, ф. № 8, записи фольклористов Н. Ц. Биткеева, Т. Г. Борджановой, Э. Б. Овалова, М. Э.-Г. Эрдни-Горяева, Е. Э. Хабуновой, В. К. Шивляновой.

² *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по 18 век). Новосибирск, 1980. С. 249.

³ *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 151.

вый фольклор, восстановлены в результате фольклорно-диалектологических экспедиций на территории Калмыкии и соседних областей.¹ Многие календарные обряды и сопровождавшие их вербальные составляющие были восстановлены путем опроса во время полевых экспедиций; реликтовые формы обрядности, элементы магической поэзии нашли отражение в творчестве калмыцких писателей.² Сохранность обрядового фольклора объясняется, прежде всего, тем, что эта часть народного творчества связана в полной мере с комплексом магических ритуалов, у которых была последовательность исполнения, и ее нарушение, по мнению отправителей обряда, влекло наказание высших сил. Фольклору была свойственна строгая прикрепленность к обряду.

Наличие в калмыцком фольклоре обрядов, связанных со всеми этапами народного календаря, и сопутствующих им благопожеланий-йорелов, а также песен, сохранившихся, правда, в незначительном количестве, доказывает разнообразие хозяйственной жизни и богатую фантазию народа. В календарной обрядовой поэзии отразилась забота людей о будущем урожае, богатом приплоде скота и благополучии семьи, рода. В процессе празднования Цаган Сара, Зула, Урюс Сара народ предпринимал попытки уберечь от бед и болезней близких, семью, род, свой скот и имущество обрядами-оберегами, исполняя благопожелания и песни, призывая счастье-кишиг. Календарная обрядовая поэзия – это поэтическая энциклопедия

¹ Архив КИГИ РАН, ф. 8, оп. 1.

² *Амур-Санан А. М.* Мудрешкин сын. Элиста, 1967; *Бадмаев А.* Зултурган – трава степная. Элиста, 1980; *Дорджиев Б.* Верный путь, Элиста, 1967; *Балыков С.* Девичья честь. Элиста, 1990; *Нармаев М.* Черноголовый журавль. Элиста, 1967; *Эрендженев К.* Береги огонь. Элиста, 1980; Он же. Золотой родник. Элиста, 1980.

для хозяйственно-бытовой жизни калмыков, в которой отразилась также и праздничная обрядность. В то же время обрядовая поэзия, являясь ранней ступенью художественного освоения и отражения окружающего мира, представляет собой исключительно ценный материал для изучения процесса эволюции художественного мышления народа от простых поэтических форм к сложным явлениям искусства слова.

П. Смирнов писал: «У калмыков, кочующих в пределах Астраханской губернии, есть праздники всеми торжественно отправляемые, известные каждому простолюдину; есть праздники, которые отправляются исключительно только калмыцким духовенством, о которых простой народ едва ли имеет какое-либо понятие, а большинство не знает даже и времени совершения оных. К первым можно отнести праздники Зула, Цаган Сара, Урюс Сара, Майдари-гегян. Эти четыре праздника почти соответствуют четырем временам года: зиме, весне, лету и осени, а ко вторым – Усу-таеху и Гал-таеху»¹.

Кроме официальных праздников, калмыки совершали различные жертвоприношения духам земли и воды. П. Смирнов пишет об одном жертвоприношении, которое совершали в начале сентября: «В этот день происходит торжественное религиозное служение при воде Усун-аршан, после которого каждый добрый калмык приходит к освященному месту, делает три земных поклона, черпает воду пригоршней, «вкушает ее».² Обрядовый праздник Усун-аршан (освящение воды) и жертвоприношение огню согласно «Табелю калмыцких праздников», составленному в 1836 году, относится к средним праздникам, т. е. к неофициальным.

¹ *Смирнов П.* Указ. раб. С. 323.

² Там же. С. 302.

В ритуалах календарных праздников проявляются представления калмыков об образе жизни, тесно связанные с понятием *амдин жүрһл* – счастье живых.¹ Калмыки поощряли умение радоваться жизни. В ритуалы, определяющее это понятие, входят хождение в гости в дни празднования Цаган Сара, Зула, обмен подарками, взаимные приветствия, благопожелания. Проведение этих ритуалов считалось хорошей приметой и предпосылкой счастливого года. Осуществление полного календарного обряда, наряду с произнесением йорелов, являлось призыванием счастья – *кииҥ дайлах*.

Календарные праздники калмыков отражают смену сезонов и длятся от нескольких дней до месяца. Цаган Сар продолжается в течение одного месяца и является всенародным праздником. **Обрядовый праздник Зул** ассоциируется у калмыков с Новым годом и ритуалом «*нас авх*» («братъ год»), когда каждый калмык прибавляет к прожитым годам еще один. Происхождение ритуала продления жизни еще на один год в дни праздника Зул и возникновение обрядности, связанной с калмыцким чаем, причудливо сплелись в одной из легенд.²

Давным-давно жил-был Зонкава, и однажды он тяжело заболел. Тогда он пришел к одному человеку, который отличался большим умом. Тот открыл священное писание и сказал, что победить тяжелую болезнь ему поможет напиток, который ему даруют небожители, и этот напиток – красно-сандаловый калмыцкий чай. Полное выздоровление к Зонкаве пришло в месяц Зул 25-го числа. Зонкава был несказанно рад полному выздоровлению, так рад, что издал указ, по которому в 25-й день Зула каждому человеку добавлялся еще один год жизни. Старики с этих пор в день праздника Зул произносят йорел-благопожелание:

¹ Инф. Амбекова Б. П.

² Хальмг туульс. Элст, 1973. 3 боть. 5 х.

Будем ежегодно
Встречать праздник Зул,
Чтобы испробовать аршан Зонкавы,
Чтобы жить в мире и согласии с людьми шести сторон,
Будем жить сто лет!

С этих же пор среди калмыков распространена пословица:

Чай, хоть и жидок, –
Это божественный напиток-аршан,
Бумага, хоть и тонка,
Но она передает учение и знание.

Второй вариант также записан от исполнителей благопожеланий-йорелчи:

Чай, хоть и прозрачен, – это главная молочная пища,
Бумага тонка, но на ней написано учение.
Ушел год верблюда,
Пришел год верблюжонка,
Пусть годы, взятые нами, будут благословенными,
Пусть все вновь пришедшее будет лучше старого,
Будем жить в счастье и благополучии!

Основная часть обрядов совершается дома. Осенний праздник Зул имеет тесную связь с культом неба, которое было почитаемо всеми монгольскими народами. Д. Банзаров указывал, что, согласно народным воззрениям, «звезды на небе доставляли человеку здоровье и долголетие, увеличивали его богатство».¹ У бурят также отмечали праздник Нового года, когда на небе появлялось созвездие Плеяды. Буряты также

¹ Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955. С. 43.

прибавляли год к своему возрасту, еще один год жизни получали также животные.

Следы почитания неба сохранились в ритуалах праздника Зул. Это, прежде всего, ритуал изготовления фитилей из стеблей травы по количеству прожитых лет и с прибавлением еще одного-двух стебельков, которые символизировали продление жизни. Этот фитиль носил название *насна хол* (фитиль года) и изготавливался для каждого члена семьи. Затем их втыкали в чашечку (лампадку-зул), сделанную из теста и по форме напоминавшую лодку (*оңһи*). Когда на небе появлялись звезды, хозяин дома выносил «лодку» с зажженными фитилями из дому и поднимал зул над головой, выпрашивая у неба долголетие и удачную зимовку. При догорании фитилей из теста лодки (*оңһи*) пекли лепешку, которая съедалась членами семьи. В день праздника Зул варили чай, им обязательно совершали кропление «цацал» и произносили благопожелание, посвященное основному ритуалу «*нас авх*» («брать год»).

Возжигая зул,
Продлеваем годы свои,
Пусть прожитые годы будут крепкими,
Новый взятый год пусть будет для нас благословенным,
Отпразднуем с радостью праздник Зул.
Пусть люди живут в мире и согласии,
Пусть им покровительствуют всевышние бурханы!

Зул у калмыков отмечается и как день поминовения Зунквы (Зонкавы) – Дзонкавы (1357–1419), основателя ламаизма. В хурулах совершалось богослужение, верующие приносили лампадки и зажигали их – по горению определяли, каким будет наступающий год. И. А. Житецкий заметил, что все «календарные праздники приурочены к требованиям ламаизма и отмечаются религиозными церемониями и богослужения-

ми», а народным праздником обозначил время кочевки «Хозяина года» («*Жилин эзн*»), продолжавшейся три дня, которые считались «плохими днями»,¹ когда следовало соблюдать целый ряд табу: нельзя было давать кому бы то ни было молоко, воду из дома, нельзя было отправляться в дорогу и выносить мусор, чтобы не мешать кочевке Хозяина года. В эти дни следовало читать молитвы.

Йорелы, звучавшие во время ритуалов, именовались так: «Йорел чаю, сваренному на празднике Зул», «Йорел, произносимый при ритуале «брать возраст», «Йорел празднику Зул». Взятые годы благословляли приглашенные в гости старики. Обряд, когда выносили *оңһи* (лодку с горящими фитилями), назывался «*нас һарһах*» – «выносить годы», чтобы их благословили небо и боги. Хозяин дома произносил благопожелание:

Ом мани падме хум!
Сто восемь бурханов, прошу, чтобы
Люди всех шести сторон
Жили благополучно,
Чтобы совершали хорошие поступки,
Чтобы жили без болезней.
Ом мани падме хум!
О, хайрхан!
Защитите нас от всех болезней.
Пусть наши дети будут жить долго,
Защитите нас от плохих привычек,
Сглаза, черного языка и проклятий.
Ом мани падме хум!

После того как погаснет огонь в *оңһи*, произносится благопожелание Зул – Новому году.

¹ Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. С. 123.

Вышел год обезьяны,
Взяв плохое,
Оставив хорошее.
Наступил год петуха,
Пусть для всех он будет благословенным,
Пусть годы, предназначенные нам,
Будут долгими,
Пусть живут все в мире и согласии,
Пусть нам покровительствует Дзонкава-геген!¹

В йореле отражены смена года, происходившая в праздник Зул согласно двенадцатилетнему животному циклу летоисчисления, а также обычай отмечать в этот день годовщину со дня смерти Дзонкавы. Важным атрибутом праздника Зул был светильник с фитилем из 9 травинок, который изготавливали женщины как хранительницы очага. Фитиль зажигали в обычной чашечке-лампадке. Когда наступало время появления всех звезд на небе, хозяйка выносили из дома лампадку с девятистебельковым фитилем, поднимала ее к небу и произносила слова йорела в честь Окон-Тенгри – женского божества.¹

*Ом мани падме хум!
Окн-Теңгр узжәнат!
Зулан кежәвидн
Цуһар өрк-бүләрн,
Йисн һолан һарһад.
Ом мани падме хум!
Окон-Тенгри,
Мы празднуем Зул,
Всей своей семьею
Выносим йисн хол (девять фитилей).*

¹ Инф. Дандырова Н. М. 1932 г. р., торгоутка, с. Троицкое Целинного р-на.

² Инф. Дандырова Н. М.

Праздник наступления весны называется **Цаган Сар (Белый месяц)**. Одно из самых ранних упоминаний о праздновании калмыками Цаган Сар принадлежит И. Унковскому, возглавлявшему посольство к джунгарскому хун-тайджи Цеван-Рабтану. И. Унковский подробно описал празднование, проходившее 26 января 1723 года. Более всего его поразило, что «калмыцкие ламы плясали».¹ В исторических сведениях о калмыках не сохранилось описания всего ритуального комплекса праздника Цаган Сар. В результате исследований фольклористов и этнографов, а также благодаря информации знатоков фольклора восстанавливаются структура праздника и устно-поэтические тексты, исполняемые на этом празднике².

Происхождение названия «Цаган Сар» объясняется по-разному. Праздник, прежде всего, ассоциируется с белым цветом, обозначающим, согласно цветовой символике монгольских народов, счастье, благоденствие, чистоту. Белым это народное торжество называется еще потому, что с наступлением весны калмыки начинали употреблять молочные продукты – *цаһан идән*, т. е. белую пищу, куда входят молоко и его производные (*өрм* – сливки, *тарг* – простокваша, *тосн* – масло, *үснә деерк* – снятое молоко). В соответствии с символикой белого цвета, обозначающего чистоту и святость, к этому празднику готовились заранее, наводили чистоту в кибитке, перетряхивали одежду, как бы освобождаясь от старого, ненужного.

¹ Унковский И. Посольство к джунгарскому хун-тайджи Цеван-Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского и путевой журнал его за 1722–1724 гг./предисл. и примеч. Н. И. Веселовского // ЗИРГО. 1887. Т. 10. Вып. 2. С. 146.

² Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994. 127 с.; Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999. 180 с.; Эрдниева У. Э. Калмыки. Элиста, 1980. 312 с.

Отличительной чертой праздника Цаган Сар было обновление жизни, заключавшееся в изготовлении новой одежды: богатые калмыки шили шубы, нарядные платья и обувь, бедные – недорогие платья и нательное белье. В порядок приводили хозяйство: перековывали коней, чистили дворы.

Сам праздник проводился как семейное, внутриродовое и общественное торжество. В Цаган Саре отражены черты народного праздника, но его основная часть проходила в хуруле. Одним из элементов богослужения было исполнение песни, посвященной Цаган Сару. Трое мужчин подносили хурулу чашу с калмыцким чаем и пели песню, в которой они обращались к Окон-Тенгри с мольбой о благополучии.¹

Праздник Цаган Сар воспринимался как прославление перехода от зимних бурь и лишений к благодатной весне. Приветствие калмыков в дни праздника называлось «цагалган». Один человек говорил другому: «цагалый», то есть «поприветствуйте друг друга в дни праздника Цаган Сар». Кроме приветствия, калмыки задавали обязательный вопрос: «Благополучно ли вышли из зимовки члены вашей семьи и домашний скот?»

Каждый день праздника имел свою символику. День непосредственно перед началом Белого месяца называли «день, когда делают борцоки». В процессе их приготовления участвовала вся семья. По свидетельству информантов, приготовление борцоков было связано с ритуалом «*күңшү һарһах*»,² буквально это означает «издавать особый приятный запах». От приготовления борцоков, при их жарке, поднимался приятно пахнувший дым, который воспринимался как жертвоприношение небу. Приготовление борцоков – обязательный ритуал в праздновании Цаган Сара.

¹ Орлов Д. Д. О времени и о себе. Воспоминания. Элиста, 2005. С. 37.

² Инф. Амбекова Б. П.

Затем глава семьи собирал домочадцев на питье чая, приготовленного по поводу праздника. Зажигали светильник-зул на алтаре и подносили дееджи – почетную пищу бурханам. В почетную пищу входили калмыцкий чай и борцоки – целвек (лепешки), борцок, напоминающий вожжи, – джола, борцок, напоминающий баранью голову, – хуцин толга. Хозяин дома проводил праздничные ритуалы. Целуя детей в правую щеку, произносил йорел:

*Ут наста бол,
Ирх жилдэн
Зүн халх үмсхүв.*

Проживи много лет,
На будущий год
Поцелую в левую щеку!

Старших членов семьи хозяин дома поздравлял по-другому. Подавал им правую руку, те должны были, обхватив его локоть с двух сторон, три раза поклониться. Затем начинался семейный ритуал распития чая. Хозяин дома произносил благопожелание:

*Ирсн Цаһан өлзэтэ болж,
Жил болһн байртаһар
Цаһаһан тосж,
То бүрн, толһа менд бээж.
Үвлэс оньдин гем-зовлң уга һарч.
Мел гертәһән хавран тосж,
Улан заһдн цэһән уулцж
Цуһар сән, амулң бээцхэй!*

Пришедший к нам праздник Цаган
Встретим с радостью,
Пусть будем мы все живы-здоровы,
Выйдем из зимы без болезней и страданий,
Встретим радостно весну!
Будем пить сандаловый чай,
Будем жить в благоденствии
Все вместе!¹

¹ Инф. Амбекова Б. П.

Относительно борцоков еще П. С. Паллас отмечал, что «калмыки в эту ночь жарят из теста, молока и масла, а богатые даже из сахара и меду, маленькие лепешки, называемые боорсук, внутри выдавленные пальцем и имеющие форму улиткообразную, круглую или продолговатую».¹ Борцоки, приготавливавшиеся за день до начала праздника, делились на три группы: для дееджи (первая порция – бурханам), для подарков родным во время визитов и для праздничного угощения.

Наиболее полно символика борцоков отражена в работе Э. Ч. Бардаева «Борцоки праздника Цаган»,² информатором для исследователя был народный поэт Калмыкии С. Каляев, который объяснил значение традиционного ритуального кушанья, приготовленного из муки.

Структура повествования о борцоках в интерпретации Санджи Каляева выглядит следующим образом: 1) объяснение названия каждого вида борцока; 2) примеры из калмыцкого фольклора (поговорка, пословица, йорел) как дополнительного источника, раскрывающего символику каждого вида.

Главным назначением борцоков, приготовленных на Цаган Сар, было символическое призывание весны, быстрого расцвета природы, нового жизненного цикла в животном мире, растительности. Ритуальные изделия из муки пронизаны скотоводческой и кочевой символикой. Борцоки как ритуальная пища подразделялись на несколько видов.

Борцоки, связанные своей символикой со сменой времен года и наступлением весны, назывались *һалун*, *һалуна толһа* (гусь, гусиная голова) и по своему назначению были подоб-

ны русским испеченным из теста «жаворонкам» в обряде «заклинания весны».¹

Одним из основных ритуалов Цаган Сара было приветствие, с которым обращались друг к другу: «Менде, менде, благополучно ли вышли из зимы?» Этот ритуал отражен в названии борцока *мендин белг* (подарок, дающийся при приветствии). Борцок *мендин белг*, по С. Каляеву, символизировал дружбу между людьми, что воплотилось в пословице, посвященной ему: «Хоть у нас два острия, но мы никогда не расстанемся». Этот вид имел и другое название – *шор боорцг* (борцок с острием).

Со скотоводческой символикой были связаны несколько видов этих мучных изделий. *Хорха боорцг* – борцоки, похожие на насекомых, воплощали своей формой йорел-благопожелание: «Пусть будет на земле скота много, как насекомых». Борцок с рогами (*өвртэ боорцг*) олицетворял главное богатство калмыков – крупный рогатый скот, у калмыков бытовало представление о том, что некогда тенгрии и бурханы даровали им этот скот как средство пропитания. Борцок *хуцын толһа* (голова барана) выступал в качестве жертвоприношения в переходных обрядах, заменяя настоящую баранью голову.

С четырьмя видами скота, которые выращивали калмыки, были связаны борцоки *темән* (верблюды), а также *мошкыр* (скрученные жгуты) и *кит*, напоминающие кишки животных, конские в частности.

Борцоком, означающим круговорот жизни и солнце, был *целвг* – круглая лепешка. С. Каляев символику этого вида объясняет следующим образом: своей формой он напомина-

¹ Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1773–1788. Ч. 3. С. 190.

² Бардан Э. Цагана боорцг // Хальмг үнн. 1996. Моһа сарин, 10.

¹ Бутринова И. В. Календарные обряды и поэзия весенних праздников на Орловщине // Юдинские чтения. 2002; Слово и образ. Курск, 2002. С. 131–135.

ет степное озеро – *цандг*, в котором поили скот. Если края борцока не зашпиливали, он символизировал цветущую низину, покрытую травой, на которой пасся скот.

Круг как символ бесконечности жизни демонстрирует и *тоһи*, имеющий вид бублика, по сути это тот же *целвг*. Продолжение жизни – это значение и пожелание имели борцоки *жзола* (вожжи), *төөмдэ* (калмыцкий узел). В реальной жизни завязывание особого, калмыцкого, узла было привилегией мужчин, но при приготовлении борцоков – женщин.

Калмык, ведущий кочевой образ жизни, в основном находился вне дома. Отправку в путь и пожелание «белой дороги» воплощали борцоки *жзола* (вожжи), выступающие как символ счастья, удачи в благопожелании: «*Алтн жзолаһан эргулгж ир!*» – «Возвращайся домой, повернув золотые вожжи!»

Борцоки *тасмур* (букв. рвущиеся) были похожи своей формой на медные и серебряные монеты, которые служили оберегом для путника. В его адрес произносили благопожелание:

*Цаһан мөнгн эдл цевр болж,
Улан мөнгн эдл сээхн болж йов!*
Будь чистым, как белая монета,
Будь прекрасным, как красная монета.

Борцоки как ритуальная еда, приготовленная из муки, занимает промежуточное положение как продукт, относящийся и к сфере природы, и к сфере культуры; генетически они связаны с зерном. Зерно – мука – тесто – изделие из теста (хлеб, борцоки) связаны с аграрным кодом в обрядовой жизни калмыков. В их ритуальной пище закладывались богатство, благополучие семьи. Борцоки изготавливали всей семьей за день до праздника, дарообмен ими во время Цаган Сара происходил между членами одного рода. Борцоки входили в состав подарков при сватовстве как символ создания новой семьи.

В честь приготовленных борцоков произносили йорел:

*Хээрхн,
Боорцг-тоһитн элвг-делвг болж,
Ут наста, бат кишгтэ болж,
Му күүкдтәһән ханядн-тома уга бээж,
Боорцг-тоһиан элвгэр кезж,
Жил болһн шигж,
Боорцгарн деежән өргж
Олн көгшдин йорэл шиггәж,
Байрта-бахта бээж болһн!*
О хайрхан,
Пусть на вашем столе
Будет много борцоков,
Которыми мы совершаете
Подношение-дееджи бурханам.
Живите долго и счастливо всей своей семьей,
Вместе с детьми, в здравии и в радости,
Согласно йорелам стариков!

В ритуале дарообмена активно участвовали дети. Для них приготавливали связку борцоков, которую с вечера вешали у изголовья детской кровати. В процессе обмена борцоки могли опять попасть к хозяину, совершив магический круг. Такой случай калмыки относили к разряду хороших примет, приносящих счастье.¹ Один из ритуалов называется «цагана менд» – приветствие в день Цаган Сара. В ритуал входит обязательное хождение в гости: дети приходят с подарками к родителям, внуки и племянники – к своим старшим родственникам. По установленному обычаю, сначала нужно навестить близких родственников, в последующие дни – остальных. Даже далеко живущие приезжали в эти дни для встречи с род-

¹ Из сибирских воспоминаний автора.

ней. Существовали определенные нормы этикета: очередность визитов, характер подарков зависели от положения человека в обществе. Посещали своих родственников по матери – они всегда пользовались особым уважением; невестки приходили с детьми в дом родителей мужа для поклонения родовым предкам и покровителям. Замужняя дочь в праздник Цаган Сар могла навестить вместе с детьми своих родителей. Ритуал носил название «*зе барх*». В честь прихода внуков старики произносили благопожелание:

*Му зеенр мини,
Амулц мэнд үвлэс һарч,
Шар нарна харанд багтж,
Мэнд амулц бээцхэти.*

Мои дорогие внуки,
Вы благополучно вышли из зимы,
Вам светит желтое солнце,
Живите счастливо и благополучно.¹

Этикет праздника предполагал и символику жестов, подчиненных возрастному признаку. Ровесники и люди одного социального ранга протягивали друг другу обе руки, обхватывая ими правую руку приветствуемого до локтя с обеих сторон. Старший подавал одну руку младшему, который обхватывал ее обеими руками.

У калмыков есть понятие *жирһлин байр* – праздники счастья, к которым причислен также Цаган Сар.² Это понятие соответствует исполнению обряда в целом и во всех его деталях: вывешивание новых вещей с целью привлечения нового, хождение в гости, обмен борцоками, поздравление друг друга с праздником.

Праздник Цаган Сар получил отражение в эпосе «Джангар»

в главе «О хане Докшин Шар Гюргю». Обрядовый цикл праздника в эпосе именуется «цага барихар» – весенняя церемония подношения молочных продуктов в знак счастья и благополучия. Чтобы совершить обряд «цага барихар» к Джангару-богдо съезжаются три тысячи богатырей.¹ В фольклорной традиции калмыков зафиксировано значительное количество текстов благопожеланий, в которых отражена структура праздника Цаган Сар. По своей художественно-поэтической форме благопожелания могут состоять из одной строфы или нескольких строф в зависимости от мастерства йорелчи.

В первой строфе йорела Цаган Сару упоминается богиня Окон-Тенгри, одержавшая победу над мангусами, которые хотели уничтожить весь мир. В фольклорной традиции калмыков сохранилось несколько текстов легенды о спасении небесной девой Окон-Тенгри людей от мифических существ – мангусов.² Во имя спасения человечества она уничтожает также зачатого ею от чудовища младенца, который должен был в будущем истребить людей. В честь нее в хурулах священнослужители выносят из храмов иконы с изображением Окон-Тенгри и совершают молебен. В йорелах-благопожеланиях первые строки зачина – это обращение к бурханам и Окон-Тенгри: «*О хээрхн, олн Деедс, Окн Теңгрин сакүсн еваж.* – О, хайрхан, о Всевышние, будем почитать сякюсен Окон-Тенгри».³

О, хайрхан, Окон-Тенгри,
Множество Всевышних,
Пусть нам покровительствует душа Окон-Тенгри.
Будем ежегодно праздновать Цаган Сар,
Почитая Окон-Тенгри,
Посвящая ей почетную пищу – дееджи.
Пусть будет обилие еды и питья.

¹ Инф. Дандырова Н. М.

² Инф. Амбекова Б. П.

¹ Козин С. А. Джангариада. С. 173.

² Сандаловый ларец. С. 219; Хальмг туульс. Элст, 1974. 3 боть. 5 х.

³ Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. С. 167–168.

Обязательным в йореле было упоминание о ритуале приветствия в дни празднования Цаган Сара.

Пусть люди и весь скот
Выйдут из зимы благополучно,
Пусть приветствуют друг друга: «Менде!»

Донские калмыки при обряде «цагалган» обнимали друг друга одной рукой за плечи, второй – за спину под рукой другого человека, как обнимаются после долгой разлуки.¹

Существовало и особое приветствие, когда кисть правой руки прятали в рукав, полностью не показывали ее и не давали к ней прикоснуться. Руку приветствуемого пожимали в середине предплечья обеими руками. В фольклорной традиции синьцзянских калмыков сохранилась легенда-домог, раскрывающая смысл этого жеста: «Люди радуются, что богиня Окон-Тенгри победила мангуса. Обычай здороваться в этот день, пожимать руки, не прикасаясь к ладоням, пошел от нее. Она только что убила мангуса и освободила людей от него. Но руки до сих пор не вымыла и поэтому она, Окон-Тенгри, прячет кисти рук в рукаве».²

Богине Окон-Тенгри с раннего утра приносили жертвы-цацал утренним чаем,³ произносили йорел-благопожелание:

Улан зандн цээһэри
Окн Теңгэр тандан
Зулыг өргжээнэв
Цөг, хээрхн!
Красным сандаловым чаем
Преподносим жертву Вам, Окон-Тенгри,
Возжигаем зул,
Цог, хайрхан!

¹ Бальков С. Девичья честь. С. 123.

² Менке-Буйни Ц. Цаһан Сарин нэр давулдг йосн//Хальмг үнн. 1996. Лу сарин 8.

³ Инф. Дандырова Н. М.

Затем присутствующие пожилые люди произносят благопожелание чаю, специально сваренному по поводу этого праздника:

Не, ода Цаһан Сарла,
Цээһэри йөрэл тэвжээнэвидн,
Эндр кезжэх Цаһаһан бидн
Лу сарин нег шинлэ кезж,
Хөөнэс үүнэс эрт кезж болтха.
Да, в этот праздник Цаган Сар
Произносим йорел, испивая чай.
В этот год мы празднуем Цаган Сар
В начале месяца дракона.
Попросим всевышних,
Чтобы в будущем году
Начали праздновать пораньше.¹

Первый день праздника проходил в застольях, считалось, что чем больше людей заходит в дом, тем более полным будет счастье в семье. Весь день произносили йорелы-благопожелания, и в первую очередь обращались к Окон-Тенгри:

О, хээрхн,
Олн бурхд,
Окн Теңгэр бурхн.
Күңшүртэ халун хотын ур дееж бэрж,
Һал һалвын аюлас гетлг йовтха.
Энд бээсн Окн Теңгэрт
Нерэдсн халун уурта хотын дееж бэржээнэвидн,
Кишигэн ардан өгч,
Суржэ зальвэрвэжэнавидн.

¹ Инф. Дандырова Н. М.

О, хайрхан,
Множество бурханов,
Бурхан Окон-Тенгри,
Пусть пар от нашей жертвенной пищи
Достигнет Вашей земли,
Пусть Окон-Тенгри
Спасет нас от огненной стихии,
Пусть она насытится жертвенной пищей,
Пусть нам оставит свое счастье,
Пусть защитит нас от страданий,
Об этом просим в своих молениях.

Цаган Сар для калмыков – это благополучный выход из зимы, данный мотив прослеживается во всех текстах йорелов. Калмыки верили в магию йорелов, произнесенных в день Цаган Сара. Полагали, что в день праздника нужно совершать только хорошие поступки, проявлять уважение к старшим, угощать их. Если Цаган Сар будет встречен со всеми ритуалами, присущими ему, то и год будет хорошим для человека и все его дела исполнятся. Содержанием йорелов была просьба, чтобы все плохое осталось позади, чтобы у всех людей была удача, чтобы наступивший год был лучше прежнего. Преодоление трудностей прошедшего года передается словосочетанием *жылэн дааһад һарсн*, благополучный выход из зимы – *үвлэс мөнд һарсн*.

В йорелах отражена структура праздника Цаган Сар и обычаев предков, исполняемых в этот день: приношение жертвы бурханам, просьба-моление о благополучии семьи и скота, уважительные почести, оказываемые старшим, поздравления и благопожелания.

Календарный праздник **Урюс Сар** проходил в день полнолуния первого летнего месяца, то есть в мае. Существуют варианты наименований этого праздника: «Урюс Сар» и «Үр Сар». Миссионер Пармен Смирнов связывает название праз-

дника со словом «*үртэ*» – значит потомство, сын, плод», заключая, что «Урэс Сар – праздник благополучного приплода животных и полного развития степной растительности. К маю новый приплод скота уже выходит на пастбище...»¹ А. Ш. Кичиков объясняет название этого праздника следующим образом: «Урс – это трава, иначе именуемая сул бокэс, с листьями, которая пышно разрастается».² В день праздника трава является объектом почитания, ей приносят жертвы в виде красной ленточки и пучка шерсти белой овцы.³ Месяц «урюс сар» упоминается в героическом эпосе «Джангар». Джангар и богатырь Алтан Чееджи встречаются «в восьмой день первого десятидневия месяца урюс (май) на Эркюлюкской серебро-белой горе».⁴ В другом эпизоде богатырь Докшин Шара Гюргю требует «приготовить ему стоянку на склоне серебро-белой горы в восьмой день наступающей летней луны – урюс сара».⁵

Урюс Сар – праздник ликования и пробуждения природы – представляет собой многообразный обрядово-праздничный комплекс, имеющий у кочевого народа магический смысл и направленный на увеличение и приумножение главного богатства калмыков – скота. Урюс Сар – это праздник народившегося молодняка, когда ему сооружают в степи привязь – «зель». И. А. Житецкий отмечает праздник Урюс Сар как буддийский: «второй праздник также весенний – «Урсын ху-

¹ Смирнов П. Несколько слов о хурулах, богослужениях и празднествах, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии//АЕВ, 1879. С. 343.

² Кичиков А. Ш. О говоре донских калмыков (бузава)//Ученые зап. КНИИЯЛИ. Вып. 5. Элиста, 1967. С. 45.

³ Там же. С. 46.

⁴ Козин С. А. Джангариада. С. 116.

⁵ Там же. С. 214.

рул» или «урус саран хурул», бывает в течение 7 дней с 8 по 15 мая, когда вспоминается три момента из земной жизни Бурхана Бакши или Сакья Муни: 8-го рождение и обращение на 35 году жизни в святого, а 15 смерть его после 80 (60) лет жизни».¹

В. М. Бакунин, описывая события, происходившие во время правления Аюки-хана, относящегося к первой трети 18 века, не обходит вниманием описание календарных праздников Цаган Сар и Урюс Сар. Относительно последнего говорится: «Праздник же бывает у них в четвертый месяц после Цаган сар или Нового года, а между тем определение сего праздника зависит от ханского объявления, причем наблюдается, чтобы в тех местах, где кочует калмыцкий народ, уже вышла зеленая трава, и кобылы ожеребились, и могли их доить».²

Первый летний праздник Урюс Сар продолжался целую неделю с 8-го по 15-е число месяца овцы, а главный молебен и основные храмовые торжества приходились на день полнолуния. В этот день кочевники празднуют благополучный переход на летние кочевья и успешное развитие скотоводства – экономической основы своего существования. В некоторых аймаках было принято в этот день украшать деревья белой овчиной, чтобы увеличивалось количество скота, в отдельных кибитках ставили зеленое деревце. В хуруле проходила большая пышная служба. После молебна совершали кропление скота смесью коровьего масла и молока. Одним из обрядовых действий Урюс Сара было жертвоприношение водной

стихии, чтобы вода не исчезала все лето и поила стада и табуны – источник материального благополучия скотовода. На Урюс Сар устраивали стрельбу из лука, скачки (урлдан), борьбу силачей (*бөк ноолдан*), где молодежь стремилась показать друг другу силу и ловкость. Признанные острословы состязались в красноречии. Обязательным элементом праздника было исполнение песен и йорелов. В романе А. Бадмаева «Мукебен» («Мукөвүн») приведен образец песни, посвященной Урюс Сару, тематически сходной с призыванием-дайлгн.

*Ур дуң олн болг
Олн мөрн өсэд йовг,
Ноһан өвсн шавишад бээтхэ,
Номһн хур үсрэд бээтхэ!
Үрс, үрс, үрсич!
Ү-үйд дамжұлыч,
Жирһлин туршарт ирич!*

Пусть будет многочисленным потомство,
Пусть быстро растут
Стада коров и табуны лошадей,
Пусть быстро растет трава,
Пусть льет всегда благодатный дождь!
Приди быстрее, праздник Урюс Сар,
Помоги нам всем,
Приходи к нам ежегодно,
В течение всей нашей жизни!¹

В репертуаре известного знатока фольклора Ц. К. Джаргаевой бытует йорел, посвященный празднику Урюс Сар, и протяжная песня; она же увязывает праздник Урюс Сар с окончанием некоторых видов сезонных работ у кочевников

¹ Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. С. 43.

² Бакунин В. М. Описание калмыцких народов, а особенно из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Элиста, 1995. С. 147.

¹ Бадмин А. Мукөвүн. Элст, 1972. С. 78.

и прежде всего – стрижки овец и заготовки молочных продуктов на зиму. Во время праздника отделяли молодняк, среди них выбирали несколько ягнят, телят, привязывали им на шею ленточку, и с этих пор они считались принадлежащими богам. Потому им даровалась долгая жизнь, они умирали естественной смертью. Их называли *сетрә мал* (освященный скот). В этот же день украшали деревья разноцветными ленточками – *мод сетрлх*. Священные деревья имелись в каждой местности.

Информатор оренбургская калмычка Шаженбатуева (имя, отчество неизвестны) в своем рассказе определяет праздник Урюс Сар как обрядовое действие *үрсән һарһк*,¹ которое заключалось в протягивании веревки *зел* для привязи телят, сооружали также привязь для жеребят. По представлениям калмыков, чем длиннее была волосная веревка, тем богаче были члены рода. Местность около привязи-зель считалась сакральной. Мы уже упоминали об этом. Затем совершали кропление молодняка смесью молока и сметаны. По завершении этих ритуальных действий устраивали «найр». Праздник происходил на берегу водоема, всех потчевали разными кушаньями, главным угощением был калмыцкий чай, который на Урюс Сар заправляли не молоком, а сметаной. В воду с целью умилостивления духов бросали серебряную и медную монеты. Празднование Урюс Сара проходило с пышностью и обильным угощением, с национальными состязаниями, с массовыми гуляниями, ибо оно было для кочевников кратковременным отдыхом после весенних работ и перед началом жаркого лета. В репертуаре Ц. К. Джаргаевой сохранилась песня об Урюс Саре.²

¹ Запись Б. Б. Оконова. Полевой дневник, 1968 г.

² Запись В. К. Шивляновой. Архив КИГИ РАН.

В праздник Урюс Сар
Зажжем, радуясь, светильники-зул,
Поставим подле бурханов масло, молоко,
Чигян¹ и чай как почетную пищу-дееджи.
В праздник Урюс Сар
Принесем жертвы огню и земле,
Пусть на освященную нами воду и землю
Прольется райский свет.
В праздник Урюс Сар
Из новорожденных телят и овец выберем «сетр»,
Предназначенных бурханам,
Воздадим жертву молоком и маслом, мясом и хлебом.
В праздник Урюс Сар
Устроим состязания коней,
Устроим богатырские состязания.
В праздник Урюс Сар
Будем радоваться от всей души,
Будем совершать жертвоприношения от чистого сердца,
Будем ограждаться от всего плохого.

В воспоминаниях Д. Д. Орлова даны особенности празднования Урюс Сара у донских калмыков.² Основным ритуалом в этот день было натягивание белой волосной веревки, к которой привязывали приплод – телят и жеребят. В этот день окропляли молодняк квашеным молоком, также освящали реки и родники, обращаясь к ним с заклинаниями:

Һарч йовх шар нарни, цэг-цюг!

Сал – Манц, цэг-цюг!

Теңг – Бузг, цэг-цюг!

Благословляем восходящее желтое солнце,
Окропляем реки Сал и Маныч,
Воды Дона и Бузука окропляем!

¹ Молочно-кислый напиток.

² Орлов Д. Д. Указ. раб. С. 38.

А. Ш. Кичиков в вышеназванной работе приводит текст йорела и описывает ритуал, проводимый в этот день. В качестве жертвоприношения-цацал применяется булмук (смесь масла и жареной муки). Старики произносят благопожелание:

Небесные бурханы,
Всемирный Белый старец-авга
Пусть нас благословляют,
Пусть все люди живут в здравии и благополучии,
Да будет долголетие и прочное счастье!

В этот день произносили множество благопожеланий в адрес младших членов семьи или рода. Образцы календарных песен, йорелов-благопожеланий записаны в результате фольклорных экспедиций в 1960–2000-е годы во всех районах Калмыкии. Одним из источников изучения календарной поэзии является детский фольклор, в котором сохранились краткие заклички – призывания (дайлга), это обращения в стихах к различным явлениям природы. С раннего детства калмыки обучали своих детей взаимодействию с природой, которая их окружала и которая, порой, была враждебна по отношению к ребенку. Краткие стихи, произнесение которых якобы вызывает дождь, восходят к более сложным обрядам. Многократные повторения закличек-призываний как бы отводили стихию.

Хур-хур нааран йов,
Мөндр-мөндр цааран йов.
Дождь, дождь – сюда,
Град, град – туда.

Дети призывали приход праздника Урюс Сар кратким призыванием: «Урс, урс, урсич!» – «Приходи быстрее, праздник Урюс!» Заклинания, записанные в детской среде и связанные

с календарной обрядностью, говорят о том, что дети были непременно участниками обрядов.¹

На торжественных трапезах, посвященных календарным праздникам, обязательным было жертвоприношение-цацал чаем или молочной водкой с произнесением благопожеланий. Ритуал произнесения йорелов сохранился до настоящего времени. Большое значение имела полнота совершения обрядов в календарные праздники.

Цацал (от *цацх* – брызгать, кропить) обозначает кропление, окропление, обрызгивание, жертвенное кропление. А. М. Позднеев в Урюс Саре особо выделяет обряд кропления: «На рассвете после молитвы в чашку помещали смесь кислого молока и молочной водки, опускали в нее в качестве ветки для окропления пучок травы «урс», выйдя наружу кибитки, молились восходящему солнцу, небу, брызгали в четыре стороны света, окропляли также детей и молодых животных, молились хозяевам земли и воды, упоминая в молитвах традиционные территории кочевания и даже Чингисхана».² Растущая зеленая трава – один из символов праздника Урюс Сар. Во многом его обрядность была направлена на обеспечение животных кормом. Устраиваемые скачки в этот день должны были способствовать быстрому росту растительности, согласно принципу имитативной магии.³ Скачки были

¹ Танкиев А. Х. Реликты магического обрядового фольклора у ингушей//Магическая поэзия народов Дагестана. С. 50; Ганиева А. М. Роль магических функций в обрядовой поэзии лезгин//Там же. С. 218.

² Позднеев А. М. Материалы к лекциям//АВ, Спб. ИВРАН, ф. 44, оп. 1, ед. хр. 56.

³ Булатова А. Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в 19 – начале 20-го века//Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 95.

связаны с летним солнцестоянием и культом солнца, ибо лошадь с древнейших времен являлась символом солнца вообще.¹ Отмечено, что для скотоводческих народов трава обозначала нечто большее, чем трава: она была залогом жизни, природным знаком нравственно-экологического императива.² Ноган (трава) в антропонимике калмыков – имя девушки, оно также отражает культ природы, символику плодородия, так как имя у монгольских народов означает внутреннюю сущность его носителя и является источником магической силы.³

Основным ритуалом на празднике Урюс Сар было устраивание «зель». В. Л. Котвич подробно описал этот знаковый элемент кочевого быта калмыков: «Зель – веревка, прикрепленная колышками (һасн) к земле и служащая для привязывания жеребят и телят во время доения маток. Колышки вбиваются в землю особыми колотушками «шаавр». На жеребят одевают недоуздки, которые продеваются в деревянные, прикрепленные к зель узлом, этот узел с деревяшкой называют чиктэ. Телят привязывают к зель прямо за шею».⁴ Ритуал сооружения зель ушел в прошлое, но процесс изготовления волосяной веревки сохранился в памяти: «Как только заканчивалась кочевка и на новом месте ставилась юрта, сразу устраивалась зель – волосяная веревка-привязь. Зель делали следующим образом: протягивали две-три сажени веревки и по обоим концам ставили подпорки. Волосяной веревкой привязывали только что появившихся на свет телят, чтобы они не сосали коров.

¹ Мифы народов мира. Т. 1. С. 606.

² Дугаров Б. С. Бурятская Гесериада: небесный пролог и мир эпических божеств. Улан-Удэ, 2005. С. 53.

³ Монраев М. У. Калмыцкие имена. Элиста, 1998. С. 56.

⁴ Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. С. 14.

Если телята высасывали коров, то люди оставались без молока и пили черный чай. Когда изготавливали волосяную веревку, старались, прежде всего, чтобы она была прочной. Обычно ее делали из овечьей шерсти, но добавляли волос с гривы или с хвоста лошади. Эту тяжелую работу по изготовлению веревки делали женщины. Сплетенную веревку делили по сажням».¹

Комплекс ритуалов по случаю празднования Урюс Сара описан писателем А. Бадмаевым в романе «Мукебен». Обрядовые действия были устроены на месте, где главный герой встретился с хозяином земли – Белым старцем. По совету гелюнга юноши в этот день ищут себе будущих побратимов. Церемония побратимства заключалась в представлении себя будущему побратиму: «Я – Мукебен, родился в год курицы. Я родом из Му-Чоноса». Затем к шапкам юношей прикалывали красные кисточки, между ними происходил взаимный обмен подарками – сладостями, серебряными монетами. После обряда побратимства прощались все старые обиды между людьми.

Интересен эпизод с описанием хоровода-круга и исполнения песни, посвященной Урюсу. Исполнитель песни становился в середине круга, где росло дерево (аналог мирового дерева), остальные участники, взявшись за руки, обходили его вокруг, подпевая ему. После окончания хоровода ели жертвенную пищу, куда входили мясо и кумыс, произносили благопожелания и клялись в вечной дружбе.

На молебне, который был в этот день, освящали молочные продукты, полученные весной и носившие название «*ма-лын көклин деежэ*» – «начаток пищи, полученной от дойных коров», это были масло, молочная водка.

¹ Инф. Сюгдикова С.

Календарные песни калмыков не были объектом специального изучения. В их современной фольклорной традиции сохранилось не столь большое количество песен, отражающих календарную обрядность. Тексты песен календарного цикла опубликованы как приложение к монографии Н. Ц. Биткеева.¹ Народные календарные песни сохранились в репертуаре знатоков фольклора Б. П. Амбековой и Ц. К. Джаргаевой.² Календарные песни калмыков, как песни других народов мира, не мыслятся вне обряда, но и «обряд без песни, предписанной ему традицией, невозможен».³ К календарным могут быть отнесены сезонные песни. В обрядах, совершаемых калмыками в течение всего хозяйственного года, преобладают скотоводческие, затем земледельческие. Обряды, отражающие охоту, как и поэзия, ее сопровождающая, являются угавающими. Но вместе с тем календарные обряды и обрядовая поэзия сохранили древние поверья и культы. Песни калмыков были приурочены к исполнению обрядов, связанных с традиционным календарем. А. Ф. Некрылова, вводя термин «календарное сознание», отмечает: «Календарные тексты имели, как правило, магическое назначение и отличались императивным характером».⁴ В календарных песнях калмыков зафиксированы особенности четырех времен года. В них воспеваётся труд скотовода.

¹ Биткеев Н. Ц. Калмыцкий песенный фольклор. Элиста, 2005.

² Живой родник. Из репертуара Ц. К. Джаргаевой/Подготовка к печати Н. Ц. Биткеева. Элиста, 1990.

³ Путилов Б. Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 167.

⁴ Некрылова А. Ф. Календарное сознание как категория традиционной культуры//Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. 1. М., 2005. С. 314, 315.

*Намрын хурвн сарднь,
Нээмн туһлын арднь йовлав.*

В осенние три месяца
Я пас восемь телят.

*Увлин хурвн сарднь,
Укринчн хашад хатлав.*

В зимние три месяца
Ухаживал до изнурения за коровами.

Календарные песни сохранили структуру и тематику обрядов, они отражают их, «формируя обрядовые действия».¹ В песне, посвященной празднику Зул, получил отражение главный ритуал этого праздника «нас авх» – «братъ год», или «продление жизни человека на один год».

*Авсн насан йөрэх,
Аав-ээжэн дуудыя.*

Взятые годы благословлять
Позовем в гости стариков.

В обрядовом действе «продление жизни» применяется «белая» трава аржанец (timoфеевка – род злаков), ее собирают в чистом месте у родников.

*Һолта өвс керчж,
Һарсн жилэн толыя.*

Срежем траву с сердцевиной,
Чтобы сосчитать прожитые годы.

В календарных песнях, записанных в последние годы, есть обращение к образам буддийских божеств (Окон-Тенгри, Будды, Дзонкавы), а также Далай-ламы.²

Таким образом, каждый этап календарного праздника сопровождался произнесением йорелов внутри каждой семьи,

¹ Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни. М., 1982. С. 9.

² Инф. Б. П. Амбекова.

а затем во время застолья с гостями. В дни календарных праздников совершались магические обряды, посещение родственников с определенной ритуальной целью, обмен борцоками. Очень важными моментами были количество гостей, пришедших в дом, и приветствование друг друга. В ритуалах календарных праздников большая роль принадлежала цветовой символике: в Цаган Саре – это белый цвет, в Зуле – цвет пламени, огня, в дни Урюс Сара – зеленый цвет, цвет пробуждения природы. В календарных празднествах гармонично сочетались развлекательная часть (устройство найров-гулянок, скачек, соревнований борцов) и ритуальная часть, имеющая символический, сакральный смысл. В календарных обрядовых действиях активно присутствует вербальный компонент.

Современными фольклористами зафиксированы в наибольшем количестве благопожелания в честь Цаган Сара, Зула, в наименьшем – посвященные Урюс Сару (см. Каталог). Бытование календарных ритуальных йорелов свидетельствует о возрождении этих праздников у калмыков.

Фольклор обрядов жертвоприношений

Понятие «жертвоприношение» охватывает широкий круг явлений, роль которых в религиозной жизни различных народов остается неизменно важной на протяжении многих веков. В ритуальной сфере жертвоприношение, отличаясь видовым и функциональным разнообразием, выступает в качестве одного из стержневых элементов, сложность которого состоит в том, что он совмещает черты универсальности с проявлениями специфики религиозных систем. Со времен глубокой архаики и вплоть до самых последних дней жертвы могут приноситься любым объектам поклонения, различным персонажам, божествам. Перечень того, что приносится в

жертву, остается практически безграничным – от специально изготовленных предметов до живых существ. Чрезвычайно разнообразны формы жертвоприношений, часто связанные с целями совершаемого ритуала.

Одно из самых распространенных мнений, касающихся жертвоприношений, содержит определение жертвы как дара божествам или другим сверхъестественным существам с целью снискания их благосклонности, получения помощи, отращения гнева. На передний план эту функцию выдвигали такие исследователи, как Э. Тейлор и М. Мосс.¹ Под категорию дара или обмена подпадает обширный репертуар жертв: благодарственные, искупительные, умиловительные. В классификации жертвоприношений также следует выделить публичные, совершавшиеся в интересах той или иной общности людей, а также частные, относящиеся к потребностям личности или рода.

Совершая жертвоприношения, люди сопровождали их обычно словесными формулами, которые были направлены на гармонизацию сил природы, умиловление ее и в которых называлось (уточнялось) то, что именно предполагается получить «в ответ».² Большую роль в создании данной устной поэтической традиции калмыков сыграли ее исполнители – йорелчи. Как правило, они возглавляли весь ритуал проведения культовых обрядовых жертвоприношений воде, земле, огню и другим объектам.

¹ Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1989. С. 466; Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 102; Дмитриева Т. Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 12–13.

² Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 136.

Обряд жертвоприношения, проводившийся в честь природных объектов, определяется как «кишиг дуудх» – «призывать счастье», «кишиг дайлх» – «звать счастье, делая призывный жест рукой». Сообразно с сезоном года калмыки празднуют наступление весны, осени, соответствующие обряды жертвоприношения носят названия *һазр ус тәклһн* – «освящение земли и воды», *ова тәкх* – «поклонение кургану», *һал тәклһн* – «поклонение огню».

Калмыцкие тайлганы (от *тәклһн* – поклонение, жертвоприношение) описаны многими учеными, а также знатоками народной обрядности (У. Душан, И. Житецкий, П. Небольсин, Х. Кануков, Э. Бакаева и др.).¹

Праздничный ритуал жертвоприношения огню домашнего животного «гал тайлган», характерный для кочевых народов, сохранился у калмыков до настоящего времени. «Гал тайлган» проводился 1-го числа месяца мыши (*хулһн*). В некоторых случаях «гал тайлган» – элемент семейной обрядности калмыков. В частности, на свадьбе принесение жертвы огню происходит два раза: после того как невеста покинула родной дом и когда она переступает порог дома жениха. Ритуал «гал тайлган», проводимый при рождении ребенка, носит умиловительный характер, на похоронах – очищающий. В обрядах «ова такилган», «газр-ус такилган» (поклонение земле и воде, духам хозяев местности) также приносили жертвы огню. Калмыки обозначали эти обряды следующими словосочетаниями: «*һал тәкх*» и «*һазр-ус тәкх*».

¹ Душан У. Суеверия и вредные обычаи калмыков; Кануков Х. Б. Будда-ламаизм и его последствия. Астрахань, 1928; Он же. Галын Окон Тенгри (Огнепоклонство у ламаистов-буддистов//Калмыцкая степь. Астрахань, 1928. № 8–9. С. 83–89; Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков; Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. Новик Е. С. Указ. соч.; Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков.

Считалось, что в месяц мыши каждая калмыцкая семья должна совершить обряд жертвоприношения огню. Жертву огню приносили бараном красной или белой масти, его резали бескровным методом на белом войлоке, разделявали, отделяя голову, все четыре ноги, крестец, грудную кость. Правую переднюю ногу – *ха* – подвешивали на решетку юрты. Баранью голову и крестец варили и устанавливали на алтарь дееджи. Вареные сердце, печень, дыхательное горло, внутренний жир, брюшину укладывали в небольшой мешок, который назывался *дайлһна ут* – «мешок для размахивания» над огнем. Этой сумкой в ритуале жертвоприношения огню распоряжался мальчик – младший член семьи, который откусывал понемногу сердце барана по ходу ритуала, доставая его из сумки.

Ритуал жертвоприношения огню, происходящий в доме как часть свадебного обряда, подробно описан И. А. Житецким.¹ Ритуал совершается по случаю приезда невесты в дом жениха. Заблаговременно режут и варят барана. Сооружают из палок высокий четырехгранник, похожий на колодезный сруб. Берут десять ребер (от передней левой ноги) и кладут на этот сруб; сверху их – грудную кость без мяса, завернутую в шерстяную пряжу, обертывают все это полосой мяса. Жертвенный сруб поджигают, бросают в него кусочки жира, затем кладут на него берцовую кость от правой задней ноги, нижнюю челюсть барана. Затем в огонь бросают серебряные и медные монеты. Отправителем этого обряда является отец жениха.

В свадебном, как и в календарном «гал такилган», вареные легкие, печень, сердце, желудок, наполненный варенной в нем кровью, кладут в посуду или в сумку из кожи. Отец жениха

¹ Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. С. 23–25.

размахивает этой сумкой и произносит молитвенное восклицание «Хуру! Хуру!». После каждого возгласа вареное сердце также надкусывает один из самых маленьких родственников.

Через три дня после совершения «гал такилган» исполняется обряд получения доли жертвенного животного, т. е. поедание желудка с кровью и бараньей ноги. Обычно доли мяса получали только родственники. Берцовая кость хранилась как семейная реликвия.

Обряд поклонения огню устраивался как родовой, семейный и индивидуальный. На родовой обряд собирались только члены одного родового коллектива. Жертву огню приносили также в семейных обрядах – родинках, свадьбах и похоронах, – описание которых мы привели выше. Индивидуальные обряды поклонения огню совершали в случае тяжелой болезни члена семьи, или посредством его совершали церемонию очищения.

А. Позднеев разъясняет смысл обряда «гал тайлган». Он описывает обряд очищения огнем нового места кочевки. «В древние времена калмыки молились Окон-тенгри. Огню придавалось большое значение. И калмыки, прибыв на место кочевки, первым делом совершали «тайлган» и молились, бросали в огонь жир и масло. В печке (зуух), которая стояла во дворе, зажигали огонь и бросали туда баранью голову; если ее не было, желтым или белым маслом делали форму ее головы и совершали тайлган: сопровождали словами: «хүрү, хүрү, хүрү».¹

В работе А. Позднеева приведен текст йорела, в котором главным мотивом является обращение к небу.

Молитесь Окон-тенгри,
Молитесь хозяину земли и вод,
Чтобы у вас было что поесть и выпить,
Верхнее сине-синее небо пусть
Нам даст пищу, еду и одежду,
А также множество детей!¹

П. Небольсин также, описывая праздник «гал такилган» со слов калмыков-участников обряда, пишет, что «огонь калмыки считают воплощением солнца. Ежегодно в месяц мыши совершают этот обряд приношения жертв огню. Огню приносят жертву бараном, для этого в каждой семье режут лучшего барана и при собрании ближайших родственников варят его в кибитке главы семейства, в большом котле. Когда мясо поспеет, то домочадцы, помолившись, разделяют его на части; потом обращаются лицом к бурханам и одну часть барана сжигают, совершенно без остатка, на том же костре, на котором варили мясо. Остальные части мяса раздаются членам семьи, из которых каждый первый свой кус приносит в жертву бурханам и возлагает на дееджин-цекцо. Остатки жертвенного мяса съедаются только родственниками и однохотонниками, с посторонним человеком, хотя бы и калмыком, им не делятся».²

Г. И. Михайлов отмечает, что слово «даллага» понималось как «призывание счастья». Буквальное значение выражения «*har дайх*» – «совершать призывный жест рукой».³ Главное назначение обряда жертвоприношения огню – это «установить счастье» (*кишг тогтах*) для участников обряда.

¹ Позднеев А. М. Там же.

² Небольсин П. И. Указ. соч. С. 127.

³ Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 18.

¹ Позднеев А. М. Разъяснение «гал тайлгана»//АВ, ф. 44, ед. хр. 21.

Подробные сведения об обряде жертвоприношения огню приводятся в рукописях «Һал тахилганы судар» («Сутра о жертвоприношении огню»), «Һалын ероол» («Благопожелание огню»), хранящихся в Государственной библиотеке Монголии.¹

На современном этапе обряд жертвоприношения огню у калмыков находится на стадии возрождения. В устном бытовании записан текст йорела, сопровождающий похоронный обряд, где также совершали этот ритуал испрошения счастья,² как и в свадебном обряде.³ Жертвоприношение огню описано в романе Морхаджи Нармаева.⁴ Мотивировкой обряда является восстановление счастья в семье, роде, которое, по представлениям калмыков, уходит вместе с дочерью, выданной замуж в другой род, вместе с покойным, уходящим в лучший из миров. Обряды жертвоприношения огню современными калмыками производятся на священных местах того или иного рода, на местах прежней кочевки с приглашением всех членов рода.⁵ Благопожелание-йорел воспроизводит ритуал жертвоприношения огню. Во-первых, описывается поведение руководителя обряда:

<i>Моһлцг толһаһан гекч,</i>	Склонив круглую голову
<i>Моһр өвдгэн сөгджэ,</i>	И преклонив колени,
<i>Сарин сэгһинь сэкжэ,</i>	Выбрав лучший из месяцев,
<i>Өдрин сэгһинь ончлжэ...</i>	Выбрав лучший из дней...

¹ Далай Ч. Монголия в 13–14 веках. М., 1982. С. 203.

² Хабунова Е. Э. Указ раб. С. 162. Инф. Убушиев Э., 1917 г. р., дербет.

³ Там же. С. 162.

⁴ Нармин М. Хар келн тоһрун. Элст, 1982. С. 98.

⁵ Насна А. Ова тэклһн//Хальмг үнн. 1997. Ноха сарин, 27; Он же. Һазр-ус тэклһн//1990. Һаха сарин, 4.

Во-вторых, называется жертва, которая приносится огню, – это «белый баран с желтой головой». О роли жертвы пишет Е. Новик: «Жертвенное животное при соблюдении всех правил его отправки трансформировалось в говорящего посредника между людьми и духами».¹

В-третьих, дается обращение участников обряда к боже-ству огня Окон-Тенгри – деве огня, с которой связывается плодородие и возрождение жизни: «Прошу у Огненной Окон-Тенгри счастья и благоденствия».

В йореле, записанном от Э. Убушиева, и в тексте йорела, воспроизведенном в романе М. Нармаева, испрашивается счастье для четырех видов скота, описанных в форме магта-ла – восхваления.

1. *Алд өвртэ, арим ташата,*
Арслэ эрэтэ шар цоохр
Үкр малын кишг тогтх болтха!
Хүрә! Хүрә!

Пусть укрепится счастье
Для желто-пестрых коров,
Похожих мастью на львов и с сажеными рогами,
Аршинными бедрами.
Хурэй! Хурэй!

2. *Төв сүүлтэ, тевш семжтэ,*
Торһн нооста, күрңг улан хөөдин
Кишг тогтх болтха!
Хүрә! Хүрә!

Пусть укрепится счастье
Для красно-коричневых овец с шелковистой шерстью,
Прекрасным хвостом и жирной брюшиной!
Хурэй! Хурэй!

¹ Новик Е. С. Указ. раб. С. 135.

3. *Савһр делтә,
Сарсхр сүүлтә
Шарһ алтн адун малын
Кииз тогтх болтха!
Хүрә! Хүрә!*

Пусть будет счастье для табуна золотисто-соловых лошадей
С растрепанными гривами
И длинными хвостами.
Хурэй! Хурэй!

4. *Хар, шар атн иңгнә,
Кииз тогтх болтха!
Хүрә! Хүрә!*

Пусть будет счастье
Для желто-черного холощенного верблюда и верблюжонка.
Хурэй! Хурэй!

В тексте йорела рефреном проходит возглас «Хурэй! Хурэй!». Происхождение обычая восклицать «Ай хурый! Хурый!» восходит к эпохе раннего первобытнообщинного строя и связано с тотемно-оргастической обрядностью.¹

В варианте йорела в воспроизведении Э. Убушиева спрашивается счастье для участников обряда похорон – для крепких парней, красивых девушек, для прекрасных невесток. В тексте йорела упоминается четырехглазая черная собака Хар Балтк с белым пятном, для которой также спрашивается счастье. А. Г. Митиров упоминает о собаке по кличке Хасыр, которая отличается хорошими приметами. После смерти эту собаку хоронят с особым почетом, в рот наливают масло и вкладывают серебряную монету,² то есть совершают жертвоприношения. Упоминание собаки в йореле, произносимом на похоронах, не случайно, так как эти животные выступают

«в индийской мифологии как проводники божества подземного мира Ямы (он же в монгольском мире – Эрлик-Номинхан)».¹ В повседневной кочевой жизни калмыков собака – верный спутник, охраняющий жилище и скот.

В монгольском фольклоре от слова «дайлх» произошло название жанра – «даллага». Жанр «даллага» (призывание счастья) представлен образцами «Тэмэний даллага» («Призывание счастья для верблюда»), «Шувууны даллага» («Призывание счастья в день прилета птиц»), состоящим из нескольких строк².

Когда прилетят белоснежные птицы,
Когда оттают снежные горы,
Когда ожеребится светло-рыжая кобылица,
Пусть придет огромное счастье.

Обряд «даллага» связан с наступлением весны, с надеждами скотоводов на хороший приплод, и это ожидание благополучной, счастливой жизни они соотносят также с образами животных и птиц.

В обряде жертвоприношения огню каждая строка йорела заканчивается формулой «Цог хээрхен» – это обращение к духу огня, которого склоняют к милосердию жертвенным животным, кусочками мяса, молоком. Исполнитель обряда умиливает таким восклицанием духа огня. У алтайцев обращение звучит как «чок» – это заклинание, «успокаивающее духов».³ У бурят «соок» – восклицание шамана после каж-

¹ Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. С. 224.

² Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 19.

³ Садалова Т. М. Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст в связи с другими жанрами. Автореф. канд. дис. М., 1992. С. 8.

¹ Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. С. 194.

² Митиров А. Г. К вопросу о культе собаки // Культура и быт калмыков (Этнограф. исследования). Элиста, 1977. С. 53–58.

дого фрагмента призывания духа в значении «принимай призыв или молитву, принимай жертвоприношение».¹

В обряде поклонения невестки родовому очагу жениха приносят сложный йорел, состоящий из нескольких частей. Их количество зависит от йорелчи. По свидетельству информанта, свадебный обряд поклонения огню совершался не у всех калмыков, а только у дербетских родов (инф. Убушиев Н. У.). Данный обряд проходил следующим образом. Невестку сажали на пороге дома или у двери, затем один из почитаемых людей из рода жениха клал руку на голову невестки и наклонял ее в такт произносимому тексту. Один из стариков, присутствующих на церемонии вхождения невестки в дом жениха, произносил йорелы, совершая кропления-цацал божествам-тенгриам. Невестке для совершения поклонения родовому очагу приготавливали несколько кусочков бараньего жира, чтобы она принесла жертву божеству огня Окон-Тенгри. Круглые кусочки бараньего жира, который невестка бросает в огонь, олицетворяют собой барана, приносимого в жертву в умиловительных целях.

Первое молитвенное благопожелание невесты было обращением к Огненной Окон-Тенгри:

*А, хээрхн,
Һалын Окн Теңгр,
Эн авсн орулж авсн бер
Шүтжэ, зальвержэ, мөргжэ,
Һал туск аюлас
Менд амулж һарһжэ
Сэн сээхн
Байрта-бахта йовхиг
Һалын Окн Теңгрэс
Эржэ-суржэ мөргжэһэв.*

А, хайрхан,
У Огненной Окон-Тенгри
Невестка, вошедшая
В наш дом, поклоняясь,
Просит благополучия,
Чтобы жила она
В новом доме
В счастье и благоденствии.

В данной молитве Огненная Окон-Тенгри воплощает в себе огонь семейного очага, которому поклоняется невестка. После поклонения огню и произнесения йорела невестка умиловливает родовой огонь несколькими кусочками сала, чтобы жизнь в новой семье была сытной.

Второй поклон невестка адресовала малой берцовой кости «шага чимген» как символу плодородия, испрашивая большое потомство. Третий поклон невестка совершала в честь хозяина земли – Белого старца, а также в честь верховных небожителей, которые именуются *Деедс* (Всевышние). Четвертый поклон невестка посвящала покровителям-сякюсенам рода, куда она входит. В данном варианте йорела, записанного от сказителя Убушиева Надвида, этим покровителем является буддийское божество Манчжушри. Таким образом, обряд поклонения невестки родовому очагу состоит из нескольких частей, в фольклорной традиции сохранились разные варианты.

Обряд поклонения огню совершался в конечном счете для того, чтобы невестка «вошла» в счастье и благоденствие рода жениха, которыми он обладает. Эта просьба звучит и в йореле, произносимом в заключительной части обряда и содержащем пожелания невестке:

*Идэн-чигэн
Элэг-делэг болжэ,
Орулж авсн бер,
Ирсн һазриннь
Өлзэ кишгт багтжэ,
Батта сэн өрк-бүл болжэ,
Өсч-өргжэ йовтха.*

Пусть будет много
Белой пищи – *идэн*,
Пусть невестка,
Вошедшая в дом,
Живет в счастье и добре,
Пусть у нее будет
Крепкая и дружная семья.

Баран или его заменитель – баранья голова – очень часто выступал в качестве жертвенного животного в калмыцких

¹ Манжигеев Н. А. Указ. соч. С. 79.

обрядов и в обрядах других народов.¹ Если в семье заболел кто-нибудь, домочадцы обращались к знающим или гелюнг-у, и тот советовал выпить бульон из мяса барана определенной масти. Обычно в роли искупительной жертвы был баран с черной шерстью. На свадьбу забивается, согласно тексту калмыцкой песни, баран с желтыми ушами. У синьцзянских ойратов благопожелание дому именуется «гер милялген». Часть йорела посвящена «тооно» – деревянному круглому верху кибитки (дымоходу) – и звучит следующим образом:

*Хусм модыг хумрулн кегсн болвчн,
Хурмстин теңгрин,
Нар, сарин герлиг шиңгән тогтан кегсн
Хусм тоонынь милэй!*

Березовое дерево сгибая, его смастерили,
Воплотило оно в себе свет солнца и луны,
И Хурмаст-тенгри.
Благословим это тооно, сделанное из березы.²

Очаг, дымовое отверстие занимали большое место в магических обрядах, ибо они были вместилищем огня – покровителя семьи. Голова барана нередко приносилась в жертву дымоходу. В обряде выбрасывания бараньей головы через «тооно» кибитки отражены архаические ритуалы и верования: поклонение солнцу, луне, почитание неба. Кроме того, верхний дымовой круг кибитки сделан из березы (*хусм тооно*) – шаманского дерева, и в этом действии отражена своеобразная форма поклонения ему.

¹ Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 304.

² Цацлын дееж. 55 х.

Легенда о жертвенной овце сохранилась в фольклоре ойратов Синьцзяна. «В давно прошедшее время такого животного, как овца, не было. Когда люди стали часто болеть и умирать, бурхан Джангран Зег поднялся на небо и оттуда увидел, как умирают от болезней люди. Он почувствовал к людям глубокое сострадание и решил превратиться в белую овцу. И вскоре спустился с неба на землю около одной юрты, в которой все были больны, в виде белой овцы. Эта семья, съев мясо белой овцы, полностью выздоровела. С тех пор люди стали считать овец перерожденцами – хубилганами бога Джангран Зе. С того же времени появился следующий обычай при обряде освящения огня: принося жертву овцой, кладут ее спиной на землю и говорят при этом: «Мы тебе показываем небо». Смысл этого ритуала заключается в следующем: овца в течение всей жизни ходит, наклоня голову, поэтому люди говорят: «Пусть хоть перед смертью увидит небо».¹

При заклании овцы в честь нее произносили йорел:

*Махн цуснчн
Маднд аршан болтха,
Сүмснчнь Сукъявади ортха,
Малчнь миңгн түмн болтха.²*

Пусть твоё мясо и кровь
Станет нам аршаном,
Душа твоё пусть достигнет Сукхавати,³
Стадо, оставленное тобой,
Станет числом десятки тысяч.

Калмыки сохранили сведения о том, что мясо овцы обладает лечебным эффектом. У них было понятие о «живом»

¹ Хальмг унн. 1997. № 242.

² Кара Д. О неизданных монгольских текстах Г. Балинта // НААФ. 1962. № 1. С. 161–164.

³ Рай Сукхавати – счастливая, чистая земля, созданная буддой Амитабхой (Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 233).

бараньем бульоне. Его давали беременной женщине при токсикозе. Мясо резали на небольшие кусочки. Пену, которая появлялась при первом кипении, убирали, бульон нужно было употреблять после второго закипания, помешивая, не спеша выпить. (Полевые записи автора.) Если у человека поднялась температура, он потерял силы и его одолевает депрессия, больного также излечивали бульоном из баранины. Баранину считали лечебным средством потому, что овцы питались в основном травой, растущей в степи и обладающей целебными свойствами. Целебные свойства травы придавали питательные и полезные качества мясу животного. Чтобы человек окончательно выздоровел, нужно было в овечьей брюшине зашить шейный позвонок (*сеерин мах*) и прокипятить в воде. Этот отвар давали пить больному человеку. Если человек терял аппетит, над ним совершали обряд *хот ясх* – улучшить питание.

Мясо (*махн*) – также основа питания калмыков. При совершении жертвоприношений, как общественных, семейных, так и личных, в качестве жертвы приносили барана с желтой отметиной на лбу. Сохранились образцы благопожеланий, посвященные мясу и внутренностям овцы (дотур). Голова овцы с особыми надрезами предназначалась бурханам как подношение во время празднования календарных праздников Зул и Цаган Сар. Голова овцы (толго) подвергалась специальной обработке: ее аккуратно палили, затем тщательно мыли, делали ножом надрезы. Голову без нижней челюсти укладывали на блюдо и ставили как подношение бурханам, наряду с борцоками, в качестве почетной пищи. Мясо после разделки туши распределяли соответственно возрасту и положению внутри рода или семьи. Это касалось и внутренних органов животных: почки отдавали мальчикам, чтобы они были храбрыми, девочкам – сердце как угощение. Берцовая кость употреблялась в обряде *зе барх*, когда в дни празднова-

ния Цаган Сара племянник-зе навещал свою тетю по линии отца. Синыцзянские калмыки в отваре кости, называемой «шага чимген», совершали первое купание новорожденного. (Полевые записи автора.)

Плохой частью бараньей туши считалась шея. Калмыки предпочитали не есть мясо с кровью, полагая, что животное было умерщвлено неподобающим образом. Такое мясо калмыки называли *зовлг* – страдавшее. При умерщвлении животного отдавалось предпочтение бескровному методу – путем разрыва аорты. У калмыков вообще было принято забивать подобным образом всех животных, а не только предназначенных для жертвоприношения. Мясо такого животного считается питательным, поскольку оно погибло без страданий. Тушу разделявали по суставам ножом, топором никогда не рубили. Калмыки предпочитали есть мясо крупными кусками и называли его *букл махн*. Мясо овцы было необходимой составляющей праздничной трапезы. С частями овечьей туши связано множество ритуалов. Когда варят овечью голову, берут отдельно нёбо, отделяя его от всего остального, кладут это нёбо на протянутую руку ребенка и приговаривают: «Возьми, возьми, стань ловким на руки мастеровым, стань мудрее».

Бытовал ряд правил употребления мяса. Так, острый конец языка животного перед его поеданием непременно отрезали. Селезенка не годилась в пищу. Печень сразу клали в золу, где были тлеющие угли, и употребляли в пищу недожаренной. По всей видимости, это можно воспринять как аналог кровавой жертвы огню.

Дарение мяса было характерно для обряда, связанного с рождением ребенка. Свою долю (*хөө*) получала и пожилая женщина – эмген, принимавшая роды. Ей преподносили часть бараньего позвоночника с тремя ребрами, предварительно отваренный, если родился мальчик. Если родилась девочка, ей преподносили кусок мяса поменьше.

При приготовлении мяса и его употреблении руководствовались рядом запретов, примет. Например, вареную лопатку отдавали старикам. Щелчком пальцев о лопаточную кость измерялась сила – действительно сильный человек должен был ее проломить. На бараньей лопатке гадали, какой будет зима – теплой или холодной. Когда поедали голову барана, то оба глаза должен был съесть один человек, иначе, полагали, он станет одноглазым. Если человек был любителем поесть брюшной жир (*семжн*), это было признаком того, что на свадьбе сына или дочери он получит много подарков в виде отрезков тканей. (Полевые записи автора.)

В памяти знатоков калмыцкого обрядового фольклора сохранились образцы йорелов, посвященных мясу, произносимых в обрядах семейного и календарного циклов.

Махна йөрэл

*Цагин дунд бээлхэж
Цасн цавд үлзүүлж,
Эцк нас өгч,
Йов гих зарн уга,
Ях гих өвчн уга,
Киитн булгин уснд,
Көк девэн өвснд,
Зуд уга дэвд бээлхэж
Ижлнь олн болж
Идсн махнь маднд
Аршан болтха!*¹

Йорел мясу

Во все времена
Зимовку среди проталин будем
проводить,
Пусть предки даруют счастье,
Пусть не будет препятствий.
Без горя и болезней,
У холодных родников,
Среди зеленых трав,
В речной долине,
Без бескормицы,
Пусть будет много пастбищ
для скота,
Съеденное нами мясо
Пусть станет аршаном!

¹ Мацаков И. М. К вопросу о калмыцких йорелах // Ученые записки КНИИЯЛИ. Элиста, 1962. Вып. 2. С. 103–108.

Баранье мясо употреблялось при обрядах сватовства и на свадебном пиршестве. Один из текстов именуется «*Хүрмд ирсн махна хотын йөрэл*» – йорел мясу, привезенному на свадьбу. По сообщению информантов, сначала произносили благопожелания в честь сватов, затем в честь мяса:

*Авч ирсн хотнь
Манд аришан болж.
Ут наста, бат кишгтэ бээж,
Малын ижлнь түм күцэж,
Хооран хархларн зуд уга,
Өмэрэн хархларн чон, ноха уга,
Нарһсн малын сүмснь
Сүкбодин орнд төрж,
Махнь маднд аришан болтха!*

Пусть привезенная вами пища
Станет нам аршаном,
Пусть все люди
Живут долго и счастливо,
Пусть будет у скота много пастбищ,
Пусть не будет бескормицы,
Пусть не встречаются скоту
Волки и злые собаки,
Пусть души животных
Достигнут рая Сукхавати,
А их мясо
Станет нам аршаном.¹

Характерно, что концовка йорела: «Пусть души животных достигнут рая Сукхавати, а их мясо станет нам аршаном», – записанного в 90-е годы прошлого столетия, иден-

¹ Хальмг фольклор. Элст, 1941. 100 х.

тична концовке йорела, записанного Габором Балинтом в конце 18-го века.

Как известно, из мяса приготавливали разные блюда: это бульон – «шулюн», порезанное на мелкие кусочки отварное мясо «ишксн махн», жареное мясо «хуурсн махн», «борцо» – сушеное мясо, сберегаемое в толстых мешках из верблюжьей шерсти.

К бараньим внутренностям (*дотур*) относились сердце, легкие, печень, почки, желудок, толстые и тонкие кишки. Обычно приготовление внутренностей лежало на плечах женщин. Приготовленное из них блюдо тоже называлось «дотур» и было любимым национальным кушаньем. Когда дотур был готов, на него приглашали родственников, знакомых. Во время трапезы гости произносили благопожелания в адрес семьи по поводу угощения их дотуром.

Пусть ваша семья
Будет богата скотом,
Пусть сбудется все задуманное вами,
Пусть по пальцам руки льется жир,
А по лицу льется пот,
Пусть увеличивается из года в год
Ваша отара овец,
Пусть не иссякнет ваша доброта,
Пусть дотур нам станет аршаном –
Божественной пищей!

Осенью калмыки заготавливали мясо на зиму. Они знали очень много способов сохранения мяса, и прежде всего копчение и сушение. Мясо сушили в жаркие дни, разрезая его на тонкие ленты (*борцлсн махн*), коптили мясо в зимних условиях. Все участники заготовки мяса на зиму собирались на пиршество, во время его произносили благопожелания.

Во все времена,
И даже снежной зимой,
Будем жить без бедствий и болезней
Среди трав зеленых,
У студеного родника.
Пусть будет всего в изобилии.
Мясо, поданное нам,
Пусть будет нам аршаном!

Чтобы души животных не затерялись, в процессе заклания произносили йорелы:

Махнь нашун бича болтха,
Нашун юмн жсирхлд бича үзгдтхэ.
Пусть мясо не будет горьким,
Пусть счастье будет крепким.

Калмыки полагали, что продукты животного происхождения, пройдя через ритуал, начинают обладать целебными свойствами. Ритуальная, освященная пища называлась аршаном.

Мясо, доставшееся каждой семье, после обряда крошили на мелкие части и раздавали всем членам семьи, которые не присутствовали на обряде. Считалось, что чем меньше кусочек мяса, тем сильнее его целебные качества. Калмыки полагали, что для человека, который разделит аршан большому количеству людей, наступает благодать. Аршаном были и молочные продукты, о чем мы уже достаточно подробно писали в предыдущих разделах. У современных калмыков фольклор обрядов жертвоприношений находится в стадии возрождения, в связи с возникшим всеобщим интересом к родовым корням и ритуалам.

Изучение поэтических текстов йорелов, исполнявшихся в обрядах жертвоприношения, показало, что они имеют определенную композицию. Все культовые обряды предназна-

ны для испрашивания счастья – *кишг сурх*. Вступление включает в себя формулу обращения к духам гор «А, хээрхн», к Огненной Окон-Тенгри, а также к умершим предкам, которые стали небесными покровителями – сякюсенами. Обращаясь к ним, старик-йорелчи говорит, что дух жертвенной пищи (*ур дееж* – букв. пар от почетной пищи) достигает верхнего мира – мира небожителей.

Основная часть культового благопожелания непосредственно связана с обрядом жертвоприношения. Описание жертвенных животных имеет свою особенную поэтику. Обряд проводится в один из благоприятных дней. Исполнитель йорела называет масть животного – белая овца с желтой головой или белая овца с желтыми ушами. Жертвуемая овца имеет огненную природу и связана с солярным культом. Далее йорелчи произносит монолог призывания счастья для людей и магталы-восхваления четырех видов скота (образец приведен в начале раздела).

Обращение к Окон-Тенгри возможно как в зачине благопожелания, так и в его заключительной части, именуемой *хурулһн* (призывное взмахивание рукой) или *кишг дайлх* (призывать счастье, взмахивая рукой). Для текста «Йорела огню» характерно вторичное обращение к Окон-Тенгри с просьбой о покровительстве.

Словесный текст, сопровождавший обряд жертвоприношения Окон-Тенгри, Э. П. Бакаева обозначает как молитву.¹ Из данного текста молитвы-призывания органично выделяется финальная часть, которая состоит из 15 строк. В современной фольклорной традиции эта часть может бытовать самостоятельно как благопожелание.

¹ Бакаева Э. П. Указ. раб. С. 192.

Ээ, хээрхн,
Һалын Оки теңгэр эвэж,
Бурумдн тэвэж хээрлти,
Өндр кесн керг кемтг уга
Цогцти гишгн
Сурсн сурһальти өмэрэн йовэж,
Кесн көдлми өмэрэн йовэж,
Сансн күцэж
Кен ахан күндлэж
Кен бичкэнэн эңкрүлэж,
Салаһарнь тосн һооэжэж
Көрстэ алтн делкэд
Олн эмтнэ хормад багтэж,
Амулц жсирһэж йовцхити
Олн Деедс эвэтхэ!

А, хайрхан,
Умилостивливаем Огненную Окон-Тенгри,
Освободите нас от несправедных мыслей и дел,
Пусть исполнятся все ваши большие дела.
Пусть небеса вам не даруют болезни,
Пусть будут у вас успехи в учебе,
Пусть исполнятся все ваши дела,
Пусть замыслы все исполнятся,
Будем почитать старших,
Будем ласкать и нежить младших,
Пусть по рукам течет жир.
Поклоняемся Користой Золотой Земле,
Разделим судьбу и счастье вместе со всеми людьми.
О спокойствии, счастье и благоденствии
Просим Всех Всевышних!

В одной из частей текста йорелов излагается просьба об избавлении от грехов, о даровании благополучия данной местности:

Мана буруг тэвтн!
Хүрә! Хүрә! Хүрә!

Отпустите наши грехи!
Хурай! Хурай! Хурай!

К высшим божествам обращались с молитвенной просьбой: «Хээрлтн! – Пожалуйста, даруйте!» Воскликание «Хурай!» повторяется вслед за йорелчи всеми участниками обряда. Это придавало особую эмоциональность ритуалу. В текстах йорела, наряду с небесными покровителями-сякюсенами, называются буддийские божества Зеленая Тара, Зункава, Белый старец. Небесных покровителей просят об избавлении от бед и несчастий.

Гем-зовлцгас, килнцэс
Маниг тэвтн!
Хүрә! Хүрә! Хүрә!

Освободите нас от болезней,
Страданий и грехов!
Хурай! Хурай! Хурай!

Для поэтики культовых йорелов характерны образные формулы-клише, встречающиеся в других текстах:

1. Олн нас күрч,
Олн эмтнэ хормад багтжэ,
Маниг хээрлтн!
2. Атан – таньдго байн,
Ачнран – таньдго өвгн болтха!
3. Сансан күцжэ,
Кен ахан күндлжэ,
Кен бичкнэн энкрулжэ!

1. Многих лет жизни достигнуть вам,
Обретя свое место среди многих людей,
Ниспошлите нам свою защиту и милость!
2. Пусть станет богачом,
Не знающим, сколько в его табуна верблюдов,
Пусть станет стариком,
Окруженным множеством внуков!
3. Пусть мечта исполняется,
Пусть старших почитают младшие,
Пусть младших лелеют старшие!

Для частей йорела-благопожелания были характерны внутренняя аллитерация, синтаксический параллелизм.

В тексте йорела отражено трехмирие: Верховный мир – мир божеств-покровителей, Средний мир – это земля, Нижний мир населяют враждебные силы.

В заключительной части йорелчи обращается ко всем с пожеланием, чтобы в жизни наступили мир и благополучие:

Зуд уга холд,
Зовлц уга кецд,
Олн-эмтнэ хормад
Амулц мэнд йовхиг хээрлтн,
Хүрә! Хүрә! Хүрә!

У реки, где не бывает бескормицы,
У склонов, где нет страданий,
Пусть весь наш народ
Живет в благополучии,
Хурай! Хурай! Хурай!

В фольклорной традиции калмыков подобные йорелы мало сохранились, количество текстов ограничено.

Жертвоприношение молочными продуктами «цаган идян» – издавна в ритуальной традиции калмыков и связано с образом Чингис-хана как культурного героя, «установившего некоторые свадебные обряды, изобретшего водку, кумыс и табак».¹

Согласно тексту исторических преданий, первое приготовление молочной водки у монгольских народов связано с именем Чингис-хана.² По текстам исторических преданий якутов, первым приготовил кумыс и устроил праздник ысыах один из первопредков – культурный герой Элэй.³ В мифологических и эпических сказаниях других народов изготовление веселящих и опьяняющих напитков приписывается их

¹ Мифы народов мира. М., 2000. Т. 2. С. 629.

² Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955. С. 90–91; Чингис-хаана зэрлг //Хальмг туульс. 2 боть. Элст, 1968. С. 9.

³ Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 154.

культурным деятелям и первопредкам: у тюрков – Огуст-хану у персов в «Шахнаме» – мифическому царю Хушенгу.¹

В прозаическом фольклоре калмыков сохранились предания о Чингис-хане как культурном герое: «Чингис-хан и винокурение», «Почему хан разрешил изготовление арьки», «Из чего делается арька».² Номто Очиров описывает обряд распития молочной водки, который он наблюдал во время своих экспедиций в калмыцкие улусы. Изучая особенности торгутского и дербетского диалектов калмыков, Номто Очиров обращает внимание на слово «цацур» – «черпалку для водки для обрызгивания ея».³ Обряд торжественного ритуала распития начинает мужчина, сняв крышку, он брызгает цацуром водку сначала на огонь, затем на крышку и брызжет водкой пять раз, произнося благопожелания. К сожалению, исследователем не приведены тексты благопожеланий. Жертвоприношение молочными продуктами в обрядовой культуре калмыков обозначено как *цацл бэрх* – совершать кропление, цацал – ритуал жертвоприношения, сопровождающийся разбрызгиванием кумыса, водки, молока во все четыре стороны света, чтобы умиловить духов и божества.⁴ Структура сохранившегося в современной фольклорной традиции предания «О том, как возник у калмыков обряд кропления водкой»

¹ Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абул-гази Хана Хивинского. М.-Л., 1958. С. 48–49; Розенберг Ф. А. О вине и пирах в персидской национальной эпике//Сборник МАЭ. Т. 5. Вып. 1. Пг., 1918. С. 375–393.

² Семь звезд. С. 86–88.

³ Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков. Отчет Номто Очирова//Избранные труды Номто Очирова. С. 54–61.

⁴ Тодаева Б. Словарь языка ойратов Синьцзяна. С. 424.

выглядит следующим образом.¹ Главным героем этого предания является Чингис-хан, который решил запретить приготовление водки из-за ее пагубного действия на человека. Но вместе с водкой прекратилось изготовление других молочных продуктов: *аадмг* (кислый творог), *шүүрмг* (сушеные творожные выжимки), *хөөрмг* (смесь молока и бозо²). Эти продукты заготавливали на зиму, когда их не оказалось – наступил голод. Героями предания и знатоками йорелов являются супруги по имени Баян и Самсара, которые тайно готовили молочную водку. Распивая напиток, они произносили благопожелания, одно из них было посвящено Чингис-хану. Каждое кропление посвящалось определенным божествам: Окон-Тенгри, заянам-покровителям, Белому старцу – хозяину Вселенной и почитаемым природным объектам (горам, рекам).

Первое кропление-цацал посвящалось божеству Окон-Тенгри:³

А, хайрхан,
Огненная Окон-Тенгри
Пусть охраняет нас от множества несчастий.
Просим у Окон-Тенгри
Счастья, мира и благоденствия.

Второе кропление-цацал посвящалось всевышним богам:

А, хайрхан,
Всевышние боги,
Которые нам покровительствуют,
Просим Вас о благополучии и мире,
Преклоняясь перед Вами.

¹ Инф. Убушиев Н. У. Запись М. Э.-Г. Эрдни-Горяева, полевая экспедиция, 1993 г.

² Бозо – гуца, оставшаяся после перегнанной водки.

³ Перевод автора.

Третье кропление-цацал сопровождалось благопожеланием Белому старцу – хозяину земли:

А, хайрхан,
Белый старец Земли,
Посвящаем Вам кропление белой пищей-идяном,
Будьте нам защитником,
Охраняйте нас от несчастий и страданий,
Просим Вас и молимся о благополучии.

Четвертое кропление-цацал посвящено покровителям-заянам:

А, хайрхан,
Наши покровители-заяны,
Посвящаем Вам белую молочную пищу,
Пусть распространится меж нами счастье и благополучие,
Покровительствуйте нам, чтобы мы жили в счастье
и благополучии.

Пятое кропление-цацал посвящено Чингис-хану:

А, хайрхан,
Пусть дела Чингис-хана будут удачными,
Пусть принадлежащие ему нутуки пребывают в спокойствии.
Просим небесного покровителя Чингис-хана
О счастье и благополучии.
Просим и молимся об этом.

Шестой цацал-кропление посвящен молочному напитку – чигяну и посуде, в которой он приготавливался, под названием «хара архад»:

А, хайрхан,
Пусть покровительствуют нам бурханы,
Пусть посуда под названием «хашин хара архад»
Будет всегда полной,
Пусть насыщает нас и утоляет жажду.

Седьмое кропление-цацал и йорел посвящены Золотым вратам:

А, хайран,
О, Золотые врата,
Пусть около ворот
Всегда стоит стреноженный конь,
Пусть множество людей всегда проходят через них,
Пусть всегда благоденствует
Хранитель Золотых ворот!

Когда Чингис-хан слышал благопожелание в свою честь, он разрешил возобновить приготовление молочной водки.

Ритуальное распитие распространяется также на кумыс (чигян). Кумыс упоминается в строке йорела «*идэн-чигэн элвг-делвг болж*» – пусть будет много начатка пищи – кумыса).

Ритуальная церемония питья молочной водки описана И. Житецким.¹ Описание интересно тем, что в нем упоминаются атрибуты обряда: *тэклин цогц* – жертвенная чашка, *тэклин ширэ* – жертвенный стол. Исследователь описывает церемонию распития водки и устроенную по этому поводу пирушку. Питье начиналось с мужского ряда, затем продолжалось в ряду женщин. Каждый из участников ритуала должен произнести благопожелание. В описании И. Житецкого речь идет о пятикратном произнесении благопожелания. В тексте исследования благопожелания приведены на русском языке. Четыре текста йорела произносил глава церемонии, пятый йорел говорил почетный гость.

Первое благопожелание обращено к Галын Окон-Тенгри: «Пусть милует нас Огненная Окон-Тенгри».

Второе благопожелание посвящено небесным божествам: «Пусть милуют нас боги».

¹ Житецкий И. А. Указ. раб. С. 120.

Третье благопожелание и кропление водкой посвящены дверям: «Пусть у двери лошадь стоит в седле постоянно».

Четвертое благопожелание посвящено Чингис-хану: «Пусть помилует нас хранитель Чингис Богдо-хан».

Пятую чашку с водкой подносят почетному гостю, который произносит благопожелание.

В целом тематика благопожеланий, записанных от современного сказителя и зафиксированных И. Житецким, сходна.

В обряде поклонения природным объектам совершали жертвоприношение свеже сваренным калмыцким чаем. Ритуальная чаша фигурировала в обрядах жертвоприношения, питания, кропления и подношения дееджи. К почетному угощению цаган идян – калмыцкий чай был отнесен, видимо, потому, что заправлялся молоком. В быту калмыков чай не только ежедневная пища, но и праздничная, потому чаепитие окружено множеством ритуалов. Принимая во внимание количество обрядовых действий, которые сопровождали чаепитие, можно сказать, что у калмыков бытовала чайная церемония. Хозяйка, приготовившая чай, прежде всего должна налить первую порцию чая – дееджи (начаток пищи в жертвенных чашечках) и поставить на алтарь перед бурханами. Каждому гостю надо предложить, соответствуя калмыцкому ритуалу, свеже сваренный чай, нельзя угощать старым. Хорошей приметой был приход неожиданного гостя к чаю, только что приготовленному хозяйкой. Нельзя наполнять чашу чаем до краев – это было плохой приметой. Почетным гостям чай преподносила хозяйка дома, держа пиалу обеими руками и не касаясь пальцами краев. В ответ гость должен был сказать йорел-благопожелание, предварительно окропив чаем несколько раз небо, т. е. брызнув вверх мизинцем и большим пальцем правой руки.

В прошлом, при смене кочевья, возведя на новом месте юрту, хозяйка первым делом варила чай, чтобы созвать гостей и по-

лучить благословение новой стоянке и жилищу. Приготовлению чая придавалось магическое значение: его нужно было варить как можно больше, ибо в юрту могли заглянуть гости. Нельзя было отходить далеко, оставлять варившийся чай. Нельзя было долго кипятить воду, в нее следовало добавить соль, а затем начать варить чай. Перед дальней дорогой у калмыков было принято совершать чаепитие, как бы благословляя дорогу. Считалось, что совершение дорожных обрядов, одним из элементов которых было чаепитие, приносило удачу путнику. Чай варили после исполнения производственных обрядов, например, после изготовления войлока, которое было коллективным действием. Чай, приготовленный в этом случае, именовался *ишкэн цэ* («войлочный» чай)¹.

Перед тем как начать чаепитие, произносили благопожелание:

Будем во все времена
Пить горячий и душистый калмыцкий чай,
Ведя приятную беседу.
Пусть выпитый чай нам будет аршаном,
Пусть все пьющие чай будут щедрыми,
Пусть все живут дружно и счастливо.

Выпив чай, гости должны были произнести фразу: «*Уусн цэ аршан болтха!*» – Пусть выпитый чай станет нам аршаном – целебным напитком!»

Процедура совместного питания чая, приготовленного невесткой в первое утро после свадьбы, как бы фиксировала момент вхождения ее в новую семью в роли хозяйки, а также этот ритуал был демонстрацией ее хозяйских способностей. Сохранился образец йорела чаю, приготовленному невесткой в первый день замужества.

¹ Эрнэжэнэ К. Цецн булг. 56 х.

Чай, сваренный невесткой,
Пусть всегда будет крепким и ароматным,
Пусть родятся у вас сыновья,
Чтобы их нежить и холить,
Пусть будет вдоволь масла,
Пусть во все времена
Ваш стол будет полон яств,
Пусть во все четыре времени года
Все живут в благоденствии.

Калмыцкие женщины непосредственно после родов пили чай. Этот ритуал вкушения белой пищи благословлял ее новую роль матери. То есть ритуал питья калмыцкого чая случается как бы в пограничных ситуациях, разделяя важные периоды в повседневной жизни человека. Чай в этих случаях – благопожелание новому этапу жизни. Чайная церемония калмыков формировалась веками и сохранилась до настоящего времени, оставшись неизменной.

В поминальных обрядах чаем кропили землю. Этот микрообряд называли *дусал дусалхк* – кропление жидкостью, при этом произносили йорел-благопожелание умершему:

Хайрхан!
Пусть этот горячий вкусный чай, выпитый нами,
Для умершего также будет чудесным напитком,
Пусть он также насытится им,
Пусть он достигнет хорошей земли
И пусть не печалится о нас.

В калмыцком фольклоре сохранились образцы легенд и преданий, отразивших священное отношение к этому напитку и время появления его у калмыков. Одним из распространенных благопожеланий является «Йорел чаю».¹ Застолье в праздничные дни начинается с подачи чая пожилым людям,

¹ Полевой дневник автора. Материалы фольклорных экспедиций 1976–1985 гг.

которые произносят благопожелание. Кропление только что приготовленным чаем происходит ежедневно следующим образом: хозяйка, приготовив чай, помешивает его поварешкой – *шанһ*. Этому действию, которое называлось *ца самрх* – помешивать чай, придавалось ритуальное значение. Поварешка в данном ритуале выполняет функцию «цацура» – специальной ложки для разбрызгивания жертвоприношений. Затем первой порцией свеже сваренного чая кропится небо. Брызгами этого чая, по представлениям калмыков, можно было накормить души умерших. Этот обряд в дальнейшем у донских калмыков носил название *шанһар дайлх*¹ – призывать счастье поварешкой, совершая ею кропление вместо цацура. Видимо, в данном случае произошла трансформация обряда *кишиг дайлх* – «призывание счастья».

Непременным условием при приготовлении калмыцкого чая является его заправка солью. Об этом повествует легенда «О чае и соли».²

«Давным-давно жили-были два богача. Один жил с правой стороны восхода солнца, другой жил с левой стороны восхода солнца. У одного рос сын, у другого росла красивая дочь. Настало время им жениться, замуж выходить. Вскоре состоялось сватовство. Но вдруг заболевает сын и после недолгой болезни умирает. Его похоронили на склоне горы, находившейся около озера. После умерла и невеста, ее тело сожгли и пепел захоронили там же, где лежал ее жених. С тех пор прошло много лет, и на склоне горы выросло дерево, а на нем появились две веточки, их срезали и бросили в разные стороны далеко-далеко. Из веточек выросли деревья. Под одним деревом появилась соль, из листьев другого – стали варить калмыцкий чай».

Б. Я. Владимирцов также описывает рецепт необычного чая, который заправляли материнским молоком, отобранным у матерей трехлетних детей. Этим чаем лечили Цогтай-тайджи, который страдал запором. Болезнь возникла у Цогтай-

¹ Инф. Даланкинова Н. Б., 1922 г. р., бузава, род меркит.

² Хальмг туульс. 2 боть. Элст, 1968. 123 х.

тайджи вследствие того, что он сел на шапку, подаренную ему Далай-ламой.¹ И. Житецкий определяет чай как «кушанье из кирпичного чая» и описывает его приготовление: «котел – цээһин хайсын, налитый водой, ставится на таган, под которым разведен предварительно огонь, и, пока вода в котле согревается, хозяйка наскабливает ножом из плитки или кирпича нужное количество чая».²

Представители других этносов калмыцкий чай воспринимают как суп, бульон, видимо, по характеру и количеству включенных в него компонентов: это вода, чай, молоко, масло, соль. Вместо масла добавляли прожаренную на бараньем жиру муку, тогда чай именовался *хуурсн цэ*, его готовили обычно зимой. В чай также клали прожаренный бараний жир вместе с остатками мяса – *шуурмг* (шкварки). В качестве приправы добавляли также баранину, обычно для этого использовали жирный овечий хвост, получая весьма сытный напиток. Чай также заправляли для придания особого аромата лавровым листом, измельченным мускатным орехом. Современные калмыки в качестве заварки употребляют кирпичный прессованный калмыцкий чай, который называется *хавчг цэ*, *шахмр цэ*, а также все сорта чая, бытующие ныне.

В текстах калмыцких пословиц, поговорок и загадок также упоминается калмыцкий чай. В загадке, записанной В. Л. Котвичем, называются компоненты, входящие в его состав:

Сверху – сушено-жареное,
Снизу – густое и черное,
Придающее цвет – белое,
Придающее вкус – серовато-белое,
Заботящееся об удовольствии – желтое, жирное.
(Отгадка: чай – сушеное мясо, вода, молоко, соль, масло.).³

¹ Владимирцов Б. Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи // Известия АН СССР. Сер. VI. 1926. С. 125.

² Житецкий И. А. Указ. раб. С. 121.

³ Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. С. 34.

Кирпичный чай, употреблявшийся калмыками, упоминается в загадке, где говорится, что он по своей форме напоминает одну часть решетки юрты.¹

В текстах героического эпоса «Джангар», записанных в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая, сохранилась формула питья чая богатырями.²

Эз без уга,
Эрвң цаһан көдөд өржс бууһад,
Зам сээхн зуухан татад,
Заг гидг түлэг түлэд,
Зандн күрл хээсэн нерэд,
Будг улан цээһэн чанад,
Керэ эрэ даам тос авад,
Келн ээдрм цээһэн ууһад,
Буру зөв самрад,
Таварн сээхн сууһад,
Тавта ууһад,
Сур мет сунад,
Суха мет улаһад унтв гинэ.

Беспрепятственно
Сошли с коней в безлюдной белой степи,
Соорудили хорошую печь – зууха,
Разожгли дрова, что из дерева саксаул,
Поставили коричнево-бронзовый котел,
Сварили густой красный чай,
Помешивая слева направо,
Положили кусочек масла,
Который может унести в клюве только ворона,
Выпили, прихлебывая, густой чай,
Растянулись, как ремень,
Раскраснелись, как таволожник, и уснули.

¹ Котвич В. Л. Указ. раб. С. 36.

² Жаңһр. Шинжэнгин өөрд-монһлын баатрлг дулвр. 1 боть. Тод бичгэс бүүлһн Тоодан Б. Х. Элст, 2005. 282 х, 305 х.

Следующая формула питья чая звучит более кратко:

*Көк девэн өвснө
Киитн булгин ус аваад,
Заг гидг мод түлэд,
Зандн күрл хээсэн нерэд
Будьмр улан цээһэн чанад,
Буру зөв самрад,
Таварн сээхн сууһад,
Тавта ууһад.*

Взяв холодную воду из родника,
Затопив печь саксаулом,
Поставив на нее
Коричнево-бронзовый котел,
Стали варить красный чай,
Помешивая его.
Рассевшись удобно,
Стали его пить дружно.

Питие чая для богатырей заканчивается отдыхом, его описание выражено формулой: *Сур мет сунад, суха мет улаһад унтв гинэ* (Растянулся, как ремень, раскраснелся, как таволжник, и уснул). В первой формуле чаепития содержится способ приготовления калмыцкого чая, заправляемого молоком и маслом. Обозначен вес масла: *керэ даам* (чтобы его могла унести только ворона).

Чай является одной из этнических ценностей калмыков, их этнической пищей, а также атрибутом семейных, трудовых и общественных ритуалов, это сакральная пища, способная при совершении обрядов с ее участием изменить жизнь кочевника-скотовода, положительно влиять на жизненные процессы.

В фольклорной картине мира гора, река, дерево и другие природные объекты неразрывно связаны, и наименование обрядовых действий, совершаемых в их честь, также сходны: *һазр-усна тэклһн* (освящение земли-воды), *уул тэклһн* (освящение горы), *ова тэклһн* (освящение возвышенности), *мод сетрлх* (освящение дерева) (сравни: *мөр сетрлх* – снаряжать коня).

Обряд освящения водных источников у калмыков назывался «усун-аршан».¹ Культ водных источников, как объектов поклонения, отражен в песенной поэзии калмыков; в текстах народных песен встречаются названия рек: «Жуург гидг холнь» (Река по названию Джурак), «Сал гидг хол» (Река по названию Сал), «Ховң теңгсин усн» (Воды реки Кубань), «Ижл мөрин усн» (Воды реки Волги).

Реки Волга, Сал, Джурак, Маныч протекают по территории современной и довоенной Калмыкии. Название реки Кубань свидетельствует о былых кочевьях калмыков.

Песни о реке Маныч и об одиноком дереве исполнялись на свадьбе донских калмыков. Песню «Одинокое дерево» – «Һанцхн модн» («*Һазр усн күүчнэ, һанцхн модн гевнэ*» – Вода и земля волнуются, одинокое дерево раскачивается) пели в момент вывоза невесты из родного дома. «Река Маныч» («Манц гидг хол») исполнялась в ритуале подношения арзы сватам.²

С. Балыков упоминает также песни, которые звучали в обряде сватовства: любимая песня о спокойном и мирном течении Маныча, о трех братьях перед выходом в поле, о генерале Платове.³

В песнях о реках воспевается их красота, вызывающая чувство умиротворения:

<i>Жуург гидг холнь...</i> <i>Жуңһрсн сээхн хол.</i>	Река по названию Джурак... Прекрасная, вольная река.
<i>Сал гидг холнь</i> <i>Салата болчкад сартгта.</i>	Река по названию Сал, Имеющая притоки, широкая.
<i>Ховң теңгсин уснь</i> <i>Хүврлгән уга амтта.</i>	Вода реки Кубань Вкусная всегда. ⁴

¹ Житецкий И. А. Указ. соч. С. 65.

² Балыков С. Указ. соч. С. 194, 200.

³ Там же. С. 194.

⁴ Хабунова Е. Э. Указ. раб. С. 122, 128.

В следующей строфе в калмыцких песнях о реках воспеваются красота коня:

*Арв курсн шарһнь
Агцһлгсн сээхн йовдңгта.
Ард үлдсн дүүнриһэн,
Һазр хольһан яахв?*

Соловый возрастом в десять лет,
Поступь его широка.
Отдалились от меня
Мои родные, живущие на далекой земле.

Убегающая вдаль река вызывает у девушки, покинувшей родной дом, ассоциации с образом матери, отца.

*Зу курсн аавнь,
Зункван хормад багтый.
Отец мой, достигший 100 лет,
Пусть покровительствует ему Дзонкава.*

*Манц гидг холнь
Манурсн сээхн холнь
Маниг һарһсн ээжнь,
Мээдрин хормад багтый.
Река по названию Маныч
Красива и полноводна,
Растившей меня матушке
Пусть покровительствует Майдари.¹*

Таким образом, в песнях о почитаемых объектах появляются образы отца и матери, братьев, любимого коня. Песни проникнуты чувством грусти и любви. Как пишет А. Н. Веселовский, «это проявление параллелизма, который покоится

¹ Майдари – Будда грядущего времени.

на анимистическом мировоззрении человека: природа и человек были едины». «...Параллелизм покоится на сопоставлении субъекта и объекта по категории движения, действия, как признак волевой жизнедеятельности».¹

Исходя из песенных текстов, посвященных культовым объектам – горе, воде, деревьям, которые воспринимаются как главные ориентиры обитания, можно сказать, что они выступают в роли констант кочевой картины мира. Это прослеживается в текстах йорелов-благопожеланий, посвященных горам.

Изменение статуса человека в похоронной, свадебной и родильной поэзии получило одинаковое образное отражение в описании водоемов, протекающей мимо реки или гибели человека в ней.²

Переходный период после смерти человека был ограничен у калмыков 49-дневным сроком. После этого душа умершего окончательно покидала дом. Чтобы она не присутствовала в доме, родные проводили ряд очистительных обрядов с применением воды, можжевельника (*арц*) и чтением молитв. Невыплаканные слезы называются *доһлң нульмсн* (букв. хромы слезы). Слезы (*нульмсн*) ассоциируются в поэзии с образом воды, которая призвана передать эмоциональное состояние человека.

Образ реки, разделяющей людей, сохранился в свадебных песнях. Невеста поет в прощальной песне о братьях, об отце и матери.

*Сал гидг холнь
Сээхн болн серүн,
Самһн болсн ээж мини
Сананд мини уята.*

Река по имени Сал
Красива и прохладна,
Состарившаяся моя мать
Все время в моих мыслях.

¹ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. С. 131.

² Еремина В. И. Ритуал и фольклор. С. 149.

Воспоминания о любимом, с которым разлучена девушка, также навеяны образом убегающей воды:

*Актубин холын уснь,
Агтахн цээдэн зокмэжта,
Амрг-иньг, чамаһан,
Амрад суус гилэв.*

Воды Ахтубы-реки,
Для варки чая прекрасны,
Мечтаю я о встрече
Со своим любимым.¹

*Цегэн нуурин көвэд
Цең шовун цервнэ,
Чеежнь санси санаг
Кенд кургж келхв.*

Около озера с прозрачными водами
Летает птица аист,
Кому расскажешь о грустных мыслях,
Которые таятся в душе.²

У калмыков сохранились суждения о возможности смыть горе, беду текучей водой. В этом случае говорят: «*Му юмн усар һартхэ*» – Пусть плохое уйдет с водой», «*Һар уһасн уснла йовтха*» – Пусть уйдет с водой, которой мыли руки».³ Таким образом горе подвергалось уничтожению. В песнях также происходила отсылка к воде всех неприятностей и несчастий.

Обряды освящения природных водных объектов совершали с целью вызывания дождя. Обряды вызывания дождя были

известны почти всем народам мира. Еще Дж. Фрезер в «Золотой ветви» показал типологическое сходство обрядов этого плана у народов Европы, Африки и Америки. Обряд вызывания дождя включает множество ритуальных действий, запретов магического характера. И. А. Житецкий относительно праздника освящения воды, который именовался как «*усун аришан*», пишет следующее. В этот праздник калмыки собирались у ближайших источников, рек, озер и ручьев, прудов и даже худуков – степных колодцев или цандыков – луж с талой или дождевой водой. После освящения воды духовными лицами устраивали общее угощение, но без напитков.¹

Объектами, в которых традиционно освящали воду, были степные озера. Издревле и до настоящего времени жители поселений Цаган-Нур, Эвдык, Чарлакты, Тугтун в один день освящают воду озера Сарпа в целях вызывания дождя и чтобы вода озера оставалась целебной. Согласно местной легенде вода озера Сарпа была полезна для рожениц, у которых отсутствовало молоко. После купания в нем у роженицы появлялось молоко.²

Колодец-худук также является местом обряда вызывания дождя. Колодцы в степи называли в честь человека, который его выкопал: Санджин худук, Лиджин худук. В Калмыкии известен топоним Нарын Худук (солнечный колодец), являющийся местом проведения ритуалов освящения воды. Местные жители бережно относились к источнику воды, будь то родник или колодец, ежегодно очищали его, огораживали, бросали в воду серебряные монеты, умиловливая духов воды.

Связь родниковой воды с водой, льющейся с неба, является основой мифологических представлений о природе дождя. Колодец был для калмыков также подходящим местом

¹ Төрскин һазрин дуд. С. 58.

² Там же. С. 70.

³ Инф. Годжурова Бугдин, 1915 г. р., дербетка, род асмаг. Полевые записи автора, 1985 г.

¹ Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. С. 129.

² Полевые записи автора, 1984 г.

для воздействия на воды неба, так как он представлял собой выход из недр земли на земную поверхность. Земная поверхность при этом была границей, межой между сферой хтонической, подземной, и сферой небесной, местом их соприкосновения и нейтрализации. Эти сферы, противопоставленные по принципу верх-низ, были связанными, оказываясь в положении зеркального отображения по отношению друг к другу. Мотивировкой освящения воды также было желание людей, чтобы она оставалась пресной и полезной для питья. В молениях обращались к хозяину воды – усн хадын эзен:

*He, oда усн хад,
Намчин аһу өгтн.
Владыка вод,
Дайте нам тень от листьев.*

В одном из йорелов-благопожеланий, произносимых при жертвоприношении воде, говорится:

О, хайрхан!
Пусть земля и вода, которых мы
Сегодня умиловливаем,
Будут благословенными,
Пусть душа Белого старца – хозяина земли и воды
Будет к нам благосклонна,
Счастье пусть распространится на детей,
Пусть им сопутствует благополучие во всем, в делах,
Пусть они уберутся от болезней, и бедствий, и мучений,
Пусть проживут они без горя и страданий,
Пусть съеденная ими пища станет аршаном,
Живите в мире, и спокойствии, и благоденствии!

В йорелах, произносимых на празднике, устраиваемом в целях испрашивания воды, обращались к небу:

*Теңер бурхн хур орултн,
Көлстә һазр услж,
Көк ноһаһар тег бүтәтн,
Күн, мал уган, идх-уух, эдл-ууш
Элвг-далвг йовултн
Хамг хор – шалтгиг,
Хур дораһур дарх болтха.*

Тенгри и бурханы, подайте нам воды,
Наполните водой землю,
Наполняйте зеленой травой степь.
Пусть насытятся и люди, и животные.
Пусть дождь избавит нас
От болезней и несчастий.

Древний обряд вызывания дождя у калмыков называется *зад бәрх* – вызывать дождь с помощью особого камня «зада». Людей, исполнявших этот обряд, называли «задчи», они пользовались огромным почетом и уважением. Культ задчи окружен преданиями и легендами. Одна из них была распространена в Эркетенях, и повествует она о волшебном даровании задчи – человека, умеющего управлять водной стихией.

«Однажды татары угнали весь скот у подданных эркетеневского зайсанга. Наутро пострадавшие сообщили об этом нападении владетелю и попросили его помочь вернуть скот. Взял тогда зайсанг камень, взошел на курган, стал «возводить зада». На следующее утро татары вернули скот в оток эркетеневского зайсанга».¹

Второй рассказ следующего содержания. Однажды царский пристав вызвал к себе задчи. Человек, вызывающий дождь, пришел к нему в изношенной одежде, и тогда пристав посмеялся над ним. Оскорбленный задчи уехал. После он «возвел камень зада» – и над хотоном, где жил пристав, разразилась страшная гроза, а над хурулом, который находился неподалеку, светило солнце.²

¹ Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнограф. сб. Вып. 1. Элиста, 1976. С. 15.

² Там же. С. 16.

Калмыки вызывают дождь следующим образом: кладут камень в чашку с водой и многократно ее взбалтывают. Это, по их мнению, должно способствовать сбору грозовых туч.

В героическом эпосе «Джангар» камнем «зада», вызывающим непогоду, обладает хан мангасов.¹ В героическом эпосе ойратов «Дайни Кюрюль» есть описание воздействия камня «зада» на окружающий мир. Страшную непогоду вызывает вражеский богатырь, возведя камень «зада»: «Семь суток шел белый, как пена, снег, а затем в течение семи суток шел железный град, величиной с ягненка».²

Упоминаются задчи и в «Тайной истории монголов», и «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина, который пишет, что действие их называется волхвованием и сводится оно к следующему: «...читают заклинания и кладут в воду различные камни, вследствие чего начинается сильный дождь».³ К сожалению, нам не удалось в фольклорной традиции калмыков обнаружить ни одного заклинания, которое бы произносилось при обряде вызывания дождя с помощью камня «зада», хотя в тувинской фольклорной традиции этот заговор встречается:

Кайракан, Кайракан, Кайракан!
Алас! Алас! Алас!
Сделай отверстие, большое, как ладонь.
Сделай дырку, как у иглы.
Я семя рода, заклинатель дождя,
Корень кедрового дерева...
Силы неба, сойдите на землю,
Силы земли, взвейтесь к небесам.
Я призываю прародителя Таштыгаша:
Раскрой путь к небесам,
Сделай отверстие, большое, как ладонь,

¹ Жанһр. 113 х.

² Монголо-ойратский героический эпос. С. 137.

³ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. С. 122.

Сделай дырку, как у иглы.
Проникни в глубь высокой горы,
Пройди сквозь источник Абакан,
Кайракан! Кайракан! Алас, Алас!¹

В вышеприведенном заклинании упоминается божество Кайракан, или у калмыков – *Хээрхн* (Хайрхан). Калмыки, выражая страх перед грозой, при первых ударах грома восклицали: «*Хээрхн!*» В быту восклицание «Хээрхн!» произносится при сильном испуге или в других неожиданных и эмоциональных моментах.

В обряде почитания гор руководитель обряда (гелюнг, лама, старец-*көгшэ*) произносит восклицание «Э, *хээрхн!*», имеющее значение «О, господи! Милостивый!» и звучащее в начале йорела. Выражение «Э, хайрхан» существует у всех монгольских народов. Хайрханами в Монголии часто называют высокие горы: Дзун Хайрхан, Батор Хайрхан.² Молитвенный характер выражения позволяет сказать, что горы у калмыков были окружены особым почетом.

Почитались также невысокие возвышенности, которым народ давал свои названия: *хурвн бусрг* (три кургана), *Зурмна толһа* (холм, похожий своими очертаниями на голову суслика).

Объектом поклонения были возвышенности, в которых захоронены шаманы, нойоны, сказители: курган с захоронением Дорджи-Джапа Кутузова у реки Бислюрта в Кетчене-

¹ Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев Моонгун Тайги и Кара Коля // Труды Тувинской комплекс. археолого-этнограф. экспедиции. Т. 1. Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы. М.-Л., 1960. С. 174.

² Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (19–20 вв.). Новосибирск, 2000. С. 203.

ровском районе, гора *Хуцын толһа* (баранья голова), на которой захоронен сказитель Ээлян Овла.

Обрядовые традиции почитания гор в современной Калмыкии находятся на стадии возрождения.

Образ мировой горы восходит к самому раннему дуалистическому периоду мифологии монгольских народов, для которого было характерно членение мирового пространства на верхний, средний, нижний миры. Образ мировой горы никогда не утрачивал своей популярности, с ней был связан образ героя-богатыря, который сравнивается с горой (*уул кевтэ баатр*).

В монголо-ойратском героическом эпосе с горой сравнивается богатырь и конь героя.¹ Богатырь Гесер также уподобляется горе:

Посмотрят сзади – стоит гора,
Посмотрят спереди – стоит гора,
Велик богатырь, громаден, и все же
На лицо поглядеть – на человека похож.²

В тексте героического эпоса «Джангар» сохранились мифопоэтические воззрения калмыков, проявившиеся прежде всего в названиях гор, например, *Манхн уул* (Величественная гора), которые соединяют землю с небом. Упоминаются в эпосе мировая гора Сумеру и гора Араг Йондон, которая является обиталищем мифологических существ и богов. В одной из песен эпоса на вершине горы богатырь Хонгор сооружает из сандалового дерева трон, водружает знамя и провозглашает славного богатыря Джангара ханом Бумбайской державы. Вершина горы Сумеру в героическом эпосе бурят

является объектом, на котором совершают обряд жертвоприношения богам (тайлаган).¹

Л. Л. Абаева отмечает, что «...еще в добуддийский период у народов Центральной Азии сложилась однотипная картина мира, имеющая одинаковые структурные элементы, из которых важнейшим был образ «мировой горы». Именно это позволило ламаизированному культу широко распространиться по всему региону Центральной Азии». ² Как мы уже отмечали, гора, как и дерево, была одним из важнейших маркеров рода у калмыков. У современных калмыков сохранился культ почитания гор.³ Свидетельства почитания гор нашли отражение в обрядовой лирике, в фольклорной традиции сохранились протяжные песни: «*Алта деернь хархнь*» (Когда взойдешь на Алтай), «*Алта гидг хазрас*» (Из местности Алтай).⁴ Следы почитания древней прародины можно найти в антропонимике калмыков.⁵

Песни о горах входят в каталог песен, которые исполнялись на старинной калмыцкой свадьбе: «*Алтай гидг нутгас*» (Из страны Алтай), «*Дөрвн өнцгэ Сүмр уул*» (Четырехгранная гора Сумеру), «*Алта Хаңга шилнь*» (Отроги Алтая и Хангая), «*Цаста цаһан уул*» (Белоснежная гора). Гора упоминается в зачине песни, которая настраивает участников свадебного обряда на лирический лад:

¹ Абай Гесер Хубуун. Улан-Удэ, 1969. С. 69.

² Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М., 1992. С. 47.

³ Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. С. 206.

⁴ Очир-Горяев В. Э. Алтай и Хангай в эпосе «Джангар» // Джангар и эпическое творчество тюрко-монгольских народов. Материалы науч. конф. Элиста, 1980. С. 102.

⁵ Например: Опиева Алта Сандуевна, 1958 г. р., дербетка, род кетченер; Менкеев Алтай Бозонкаевич, 1946 г. р., дербет, род хапчин, уроженцы Кетченеровского района Республики Калмыкия.

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 97.

² Гесер. Бурятский народный героический эпос. Улан-Удэ, 1986. С. 144.

Дөрвн өнцгтэ Сүмр уул

Дөрвүд дундан дүңгэнэ.

Четырехгранная гора Сумеру

Возвышается в местах проживания дербетов.

Горы в калмыцких песнях обозначены и как *өндр* – возвышенность:

Өндр деернь һархнь

Өндр Алтань дүңгэнэ,

Өсксн босхсн ээж, аав,

Онъдиндэн, онъдиндэн сангдна.

Когда взойдешь на холм,

Величавый Алтай возвышается,

Растивших меня в юности

Мать и отца вспоминаю.

Алтаднь һарад бүүрлхлэ,

Ахнр-дүүнр сангдна,

Ачта-туста ахнр-дүүнрэн,

Аль насндан мартхв.

Когда перекочуеть на Алтай,

Вспоминаешь братьев и сестер,

Разве забудутся когда-нибудь

Мои любимые братья и сестры.

Для песен характерен мотив разлуки, одиночества, воспоминаний об отчем доме. Названия гор Алтай, Хангай, вообще упоминание о горах, возвышенностях у девушек, которые выданы замуж на чужую землю (*хэр һазр, күүнэ һазр*), вызывают ассоциации с оставленными в родном краю близкими людьми.

В калмыцких песнях образ человека с его чувствами и переживаниями тесно связан с природой и природными явлениями. Е. Э. Хабунова в «Приложении» к монографии «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия»¹ приводит «Каталог»

¹ Хабунова Е. Э. Указ. раб. Приложение.

песен, которые причастны к данному обряду: песни-гимны, песни-назидания, песни-плачи. К числу свадебных причислены песни, в которых одним из главных образов является конь.

Каталог песен о конях представлен следующим образом:

«Шаңһатахнь шарһнь» – гривастый соловый конь,

«Ычкн кер мөрн» – маленькая гнедая лошадь,

«Кер халтр мөрн» – гнедой с желтоватыми подпалинами,

«Сээхн зеерд мөрн» – красивый рыжий конь,

«Буурл һалзн мөрн» – чалый конь с лысиной,

«Цаһан толһата бор» – белоголовый сивка.

Ранее мы отмечали, что боевой конь эпического воина, как и герой-богатырь, обладает способностью соединять три мира – верхний, нижний и средний,¹ подобно мировому древу, мировой горе. Перечень сравнений коня с горой в монголо-ойратском героическом эпосе включает в себя следующие образные выражения: Бедовый серый Лыско величиной с гору, Серый с яблоками жеребец величиной с сокровенный Алтай, Бело-желтый конь величиной с Алтай. Конь героя ойратского эпоса «Бум Эрдени» Хаджир Хара родился по милости горы Хан Замбал.² Конь богатыря Нарьхан Хула – Тонкий Чалый – кружит по странам Подсолнечной.³

В тексте свадебных песен в первых двух строках воспева-ется конь, затем невеста обращается к любимым братьям, которых она оставляет навсегда:

Сээхн зеерд мөрнь

Сарин көллэ наадна,

Сээхн заңгта ахнрнь

Сарин туршарт нээрлий.

Красивый золотистый конь

Играет в сиянии луны,

Мои братья с хорошим нравом,

Будем пировать ровно месяц.

¹ Хальмг туульс. Элиста, 1960. 1 хувь. 90 х.

² Монголо-ойратский героический эпос. С. 105.

³ Там же. С. 106.

Нэрхн зeerд мөрн
Нарна көллэ наадна,
Номһн заңгта ахирнь,
Насни туришарт нээрлий.

Поджарый золотистый конь
Играет под лучами солнца,
Братья мои со спокойным нравом,
Будем пировать всю жизнь.

Эмоциональное состояние девушки, разлученной с домом, передано через образное описание коня, грустящего о хозяине. Нужно заметить, что конь в фольклоре калмыков наделен человеческой речью. И. Кульганек пишет: «Можно сказать, что на эмоциональном уровне действие разъединения символизирует доминирующее настроение лирики: тоскует человек, разлученный со своим конем, тоскует человек, оторванный от своих мест».¹

Наличие в свадебных песнях образа коня сопряжено также с тем, что лошадь – символ плодородия у скотоводческих народов. У казахов, например, жених в свой первый официальный визит в аул невесты дарит тестю кобылу, именно в надежде на будущую плодovitость невесты. В обряде калмыцкой свадьбы жених и невеста должны были сидеть на конях определенной масти, согласно велению духовного лица. Невесте также дарили коня как приданое, которое давали ей «сверх обычного».²

Связь в эпическом пространстве между верхним, средним, нижним мирами осуществлял богатырский конь. С образом коня связана динамика эпического повествования, отраженная в мотиве «ловля коня для богатыря»: «Ускакал Рыжку на небо по белому шву небесному; восемьдесят один раз объехал кругом Далай-хан, область верхнюю небожителей, но

только издали увидел Рыжку и то потому, что конь его, Нарьхан Хула, рожден был быстрым. Как только заметил вдали Рыжку, тот удрал в область нижних Семидесяти семи драконов. Далай-хан поспешал за ним вдогонку; восемьдесят восемь раз объехали они область семидесяти семи царей драконов, но Рыжка ускакал в подсолнечные страны». Иногда конь являлся объектом небесного происхождения.¹

Конь в героическом эпосе символизирует связь с тремя мирами, между тем вертикальное деление его самого на три мира ошутимо отражено в жанре *шинжэ*² (примета; признак, свойство). В размышлениях по поводу внешности коня сказано, что его голова – это верхний мир, туловище – средний, конечности – нижний мир, конь наделен 33-мя приметами – *шинжэ*.

Толһан шинжэ – приметы головы коня,
Мөрнэ бийиннь шинжэ – приметы его тела,
Мөрнэ көлин шинжэ – приметы ног.³

Примета-шинж характерна для текстов героического эпоса «Джангар». По всей видимости, отдельные исполнители «Джангара» могли включать в свои песни известные им образцы примет-шинж для характеристики зооморфных эпических персонажей как художественное средство, создающее особую выразительность текста.⁴

Следовательно, образ коня в фольклоре калмыков является одним из символов «мирового дерева», оба образа высту-

¹ Кульганек И. Мир монгольской народной песни. СПб., 2001. С. 85.

² Балыков С. Б. Девичья честь. С. 200.

¹ Монголо-ойратский эпос. С. 111.

² Там же. С. 56.

³ Эрендженов К. Золотой родник. С. 20.

⁴ Бурькин А. А. Устойчивое сравнение в «Джангаре» и приметы-шинж (к проблеме генезиса жанра примет-шинж в калмыцком фольклоре). (Рукопись.)

пают посредниками между тремя мирами, как в скандинавской мифологии Иггдрасиль – гигантский ясень, являющийся структурной основой мира, буквально это слово обозначает «Конь Игга».¹

Култ курганов-ова включает поклонение не только родовым горам, но и родовой местности, земле, воде – природе в целом, родовым покровителям. Кроме того, «ова» – абстрактное воплощение мировой горы – после откочевки из мест исконного обитания ойратов стало более универсальным сакральным местом.

Существует легенда, согласно которой калмыки при откочевке из Западной Монголии привезли с собой гору Богдо-уула, которой поклонялись как святыне. На вершине горы Богдо-уула калмыки соорудили насыпь из камней «ова», которой поклонялись. Гору принесли, как гласит легенда, два монаха. «Гору эту называли они Богдо (святая), потому что жрецы их распустили слух, обратившийся в предание, будто ее перенесли из Монголии два праведника (хутукту), будто на этой горе обедал Далай-лама и из остатков соленого кушанья, которые он вылил к подошве горы, образовалось там обширное соляное озеро (Баскунчакское)».²

В фольклоре калмыков сохранились легенды и предания, из текстов которых становится известным, почему та или иная гора стала объектом почитания. Таково предание, записанное в наши дни:

«В Ики-Бурульском районе у поселка Манцин Кец есть два кургана, около которых совершался обряд освящения горы. Издавна здесь живет род «манджикинов». Здесь они всегда совершали древний обряд, проводили моления. В тридцатые годы уничтожили

хурул манджикинов. На месте разрушенного хурула престарелые гелюнги построили глинобитные домики и поселились там. Старожилы вспоминают о случае, который произошел в шестидесятые годы прошлого столетия. В тот год случилась холодная зима. Весь совхозный скот погиб. В то время мы работали на стоянке крупного рогатого скота. Из 360 коров осталось всего 60. А стоящие рядом стоянки совсем опустели. Вот в это самое время по указанию зоотехника рыли ямы около двух священных холмов и бросали туда погибший скот. Вскоре этот человек (зоотехник) умер. Тогда погадали по старинному письменному гаданию «*бичг татх*», и в письме вышло, что этот человек своими действиями осквернил землю. Посоветовавшись меж собой, жители поселка Манцин Кец позвали Намка-гелюнга и совершили обряд освящения и очищения этих двух курганов. И с тех пор старики приходят сюда совершать обряды, делают жертвоприношения, зажигают лампадки. Недавно мы также совершили эти обряды, в которых участвовали как молодые, так и старые люди. Если молиться своей земле и воде, вести себя правильно, то небеса будут даровать людям счастье, и не только людям, а всем живым существам на свете. Поэтому мы должны исполнять заветы предков из года в год, учить молодежь совершению этих обрядов».¹

Родовая гора «хапчинов» из Кетченеровского района расположена на границе кочевий других родов – «чоносов» и «асматов». Хапчины, выходцы из Эркетеневского улуса, являлись «орудами» – вошедшими в состав абганеров, у которых, по преданию, было пять братьев – основателей рода, а хапчины стали шестой ветвью. Данная гора стала маркером их кочевий, которые достались им в результате поселения в этих местах после ухода Убуши-хана в Китай. Хапчины совершают здесь ежегодный молебен с приглашением духовных лиц и принесением жертвы. Другим местом поклонения было озеро, расположенное также на границе кочевий асма-

¹ Мелетинский Е. М. Иггдрасиль // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 478.

² Бюлер Ф. Кочующие и оседло живущие в Астраханской губернии инородцы // Отечественные записки. Т. 10. С. 383.

¹ Полевые записи автора, 2000 г.

тов и хапчинов. После тринадцатилетней сталинской ссылки калмыкам заново пришлось осваивать свои родовые места. Обряд поклонения земле и воде был совершен представителями родов асма́т и хапчин в 1957 году под руководством родового гелю́нга хапчинов Боди Барикова.¹

В современной фольклорной традиции калмыков сохранился ряд мифов, содержание которых объясняет происхождение того или иного названия. В частности, таков миф о происхождении названия живописной степной балки Овата.² По ее наименованию названо также поселение. Согласно мифу, обряд освящения кургана произошел впервые на живописном месте, которое понравилось Зеленой и Белой Тарам. Пришествие небесных дев сопровождалось громом и молнией. Местные жители считают, что Зеленая и Белая Тары оставили свои следы, так как на этом месте находятся углубления. Следы небесных дев являются местом поклонения калмыков. Вода из этих углублений – следов Зеленой и Белой Тар – считалась целебной. Она помогала излечивать женские болезни.

Обряд поклонения горе «ова такилган» проводили только мужчины. В целом эта традиция характерна для всех монголоязычных народов. Но представители рода «хашхнр» сохранили этот обычай до наших дней, хотя в последнее время, по данным информантов, наметился отход от традиционного проведения обряда, и женщинам этого рода разрешено в нем участвовать.³ Обряд «ова такилган» совершают в мае во вре-

мя празднования летнего праздника Урюс Сар. Люди приезжают к родовому кургану на поклонение Зеленой и Белой Тарам, устраивают молебны, приносят жертвы, берут воду из родника. Изучение родовых легенд дает возможность проследить связь между легендой и существующими в роду обычаями, обрядами и запретами. Существование и практика культа «ова» в роду «хашхнр», практически не встречаемого в других родах, объясняется его представителями тем, что их предок вышел из горной местности. Практикуемые в их повседневной жизни различные обряды и запреты связаны с этимологией слова *толһа*: это слово является запретным для снов данного рода, слово-табу должно быть заменено на синонимические слова – *ова* или *өндр*.

В йорелах, произносимых при совершении обряда освящения земли и воды, курганов «ова», упоминается Белый старец как хозяин земли и воды.

Образ Белого старца – *Делкэн Цаһан өвгн*, *Цаган Авга*, *Цаһан аав* (калм.), *Цал Буурл өвгн* (ойр.), *Цаһан Убуген* (монг.) – известного в эпосе монгольских народов, являющегося мифологическим персонажем шаманского периода, вследствие его чрезвычайной популярности позже был переосмыслен в качестве персонажа буддийской мифологии. В ойратском эпосе старец носит имя *Цал Буурл өвгн*. Герой поэмы «Эргюль Тюрюль» перед поединком с противником Хадын Хара Кюрюлем встречает на своем пути поочередно трех белобородых стариков. Первый из них говорит о себе, что он гений-хранитель матери героя, что отец героя – Вечное синее небо, а мать – Користая золотистая земля. Два других старика не сказали, кто они такие. Но все старцы дают герою по доброму совету, которым он должен последовать. Однако герой не послушался их, поэтому остался без ловчей птицы, охотничьей собаки и боевого коня. Кроме полезных советов, двое

¹ Инф. Борджанова Б. Х.

² Запись М. Дорджиевой, науч. сотрудника Калм. краевед. музея им. Н. Пальмова.

³ Полевые записи Шараевой Т. И., науч. сотрудника сектора этнографии КИГИ РАН, 2002 г.

стариков подарили герою штаны (гачники), которые пригодились ему в схватке с врагом.¹

В Джангариаде Белый старец обычно почитается богатырями как покровитель, как хранитель мира. В поэме «О поражении Кюрмен-хана» встречается единственный случай, когда старец показан в роли покровителя вражеского хана Кюрмена, хотя последний также пренебрегает его советами.

То обстоятельство, что в эпосе ойратов и калмыков не все советы принимаются героями, объясняется, на наш взгляд, тем, что Белый старец, будучи локальным божеством, позже других вошел в буддийский пантеон.

У монгольских народов существует предание о Цаган Эбугене, который является главой сабдыков – духов земли. По преданию, Цаган Эбуген родился от обыкновенной женщины. Когда его мать была беременна, к ней в юрту пришел один из бурханов и попросил поест. Женщина сказала бурхану, что она должна вот-вот родить и, только родив, она сможет его покормить. Бурхан сильно обиделся на нее и ушел. Прошло сто лет, женщина все еще не могла родить. Женщина поняла свою ошибку и пошла к бурханам просить прощения. Как только она пришла к бурханам и попросила прощения, тут же разрешилась от бремени, но не ребенком, а уже стариком – ведь прошло сто лет после положенного срока. Это и был Цаган Эбуген. Люди побоялись принять в свою среду необыкновенного ребенка и просили бурханов дать ему какое-нибудь особое назначение. Бурханы велели ему управлять всеми животными и назначили его ханом духов земли – сабдыков.

Если Белый старец привидится плачущим – это плохая примета. Такой случай произошел перед самой войной в Ики-Бухусе в 1941 году, через месяц началась Великая Отечественная война.² К Белому старцу обращаются в тексте йорелов, посвященных умилоствлению земли и воды.

Назр-ус тэклһнэ йөрэл

Йорел жертвоприношению земле и воде

О, хээрхн.

Өргн көк Окн-теңгр,

Олн бурхдын сэкүсн,

Мандлсн шар нарнн гегән,

Төгрг сарин, түмн одна гегән,

Ончлэж күүндлсн – Лу хаани эзн –

Цаһан Авһ – бурхн.

Эндр өдрин сээнд теңгрин сетрә малар дееж өргэж,

Көк цаһан солцгта сал кезж,

Тандан нерэдэж тэжэжэ тэклн ууриг эдлэж,

Зооглэж,

Жил болһн тадниг

Мана күндлсн седклд байсэж,

Өөрдин йисн зусн кишг буйиг делгрүлэж

Ундасн амг тоот чилиго ундарн теткэж

Үрглэждән наласн цевр сээхн уурхан саң

Уснантн кишгт уугтнд оньдин күртэж,

Эдл – тежэлмидн элвг болэж,

Асрулин эзнәһар аль чигн залсн зөөритн

Алдлго асрэж,

Хадһлэж бидн бээх болэж,

Усн һалвин аюлла маниг харһуулго,

Әмтәхн ундта,

Амулц менд бээхдмидн дөн-нөкд болхитн эрэж,

Сурэж мөргэжәнэвидн.¹

О хайрхан.

Высокое синее небо, о Окон-Тенгри,

О покровительство множества бурханов,

О свет высокого желтого солнца,

О свет круглой луны, о свет тысячи звезд,

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 45, 67.

² Инф. Амбекова Б. П.

¹ Инф. Ц. К. Джаргаева.

В фольклорной традиции калмыков сохранились более краткие образцы йорелов, произносившихся при обряде освящения земле и воды, курганов-ова.

О, хайрхан,
Пусть будет благословен этот день года,
Будем просить счастья всем сердцем,
Поклонимся Дзонкаве,
Пусть наши все дела исполнятся.
Пусть нам сопутствует удача,
Пусть богиня Окон-Тенгри восторжествует,
Пусть восторжествуют все бурханы и сякюсены –
Небесные покровители.¹

Дерево, как и гора, также было одним из важнейших маркеров рода у калмыков. Дерево как родовая святыня почиталось у рода «цорос». Известен общемонгольский миф о происхождении этого рода. Почитаемым деревом рода «цорос»

395

была ива: согласно преданию, под ним нашли первопредка этого рода.¹

Бурятский род «уляба» поклонялся осине, так как их первопредок, рожденный женщиной из рода «хурхут», найден был под этим деревом.²

Согласно верованиям тюрко-монгольских народов родовое дерево предохраняет семью от бедствий, болезней, падежа скота, ударов молнии, даже от возможности утонуть.³

Общее название дерева у монгольских народов – *модн*. В героическом эпосе «Джангар» встречаются следующие породы деревьев: *тэвлн модн* – таволожник, *удн модн* – ива, *бурхсн модн* – верба, *харһа модн* – сосна, *зандн модн* – сандаловое дерево.⁴ Характерной чертой является их раскидистая крона (*бомбһр* – куполообразная, *саглр* – развесистая). Деревья с раскидистой кроной, согласно фольклорным текстам, растут в безлюдной степи (*тег*), на возвышенности (*уул*), на переправе (*һатлһ*).

Одинокое дерево были у калмыков объектом почитания, так как согласно древним верованиям на них селился дух-хозяин данной местности. При совершении ежегодного моления представители родов, поклонявшихся деревьям, повязывали на крону разноцветные ленточки. Почитаемые деревья

¹ Балинов Ш. Н. О княжеском роде Тундутовых//Ковыльные волны. 1936. № 13–14. С. 11–15; Бурдуков А. В. Предание о происхождении дербетских князей//Труды Троицко-Кяхтинского отдела Приамурского отд. ИРГО. Т. XIV. Вып. 1–2. СПб., 1912. С. 54–59.

² Дугаров Д. С. О происхождении окинских бурят//Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 120; Владимирцов Б. Я. Легенда о происхождении дербетских князей//Живая старина. 1909. Т. 18. Вып. 2–3. С. 48.

³ Потапов Л. П. Краткий очерк истории и этнографии хакасов 17–20 в. Абакан, 1952. С. 189.

⁴ Пюрбеев Г. Ц. Эпос Джангар: культура и язык. С. 23.

называли «*сетр модн*». Обряд жертвоприношения лентами, по традиции калмыков, мог произвести любой человек, проходящий мимо одинокого дерева.

Почитание деревьев нашло отражение в топонимике Калмыкии – в названии населенных пунктов: Бургуста (от «*бурхсн*» – верба), Утта (от «*удн*» – ива), Буратинский (от «*бура*» – лоза), Кегульта (от «*көгл*» – терновник). Эти названия деревьев характерны и для ономастики калмыков: мальчиков и девочек называли именами по месту их рождения: Кегульта, Бургуста, Бура.¹ О почитаемых деревьях сложены этиологические сказки, в тексте которых дан ответ на вопрос: «Почему дерево стало почитаемым»?² Следы почитания яблоневого дерева сохранились у рода асма. Оно было посажено С. С. Сухотаевым на могиле его предка – известного зурхачи. Яблоневое дерево, согласно родовому преданию, охраняет змея.³

В «Джангаре» и в обрядовых песнях прослеживается культ одинокого дерева, растущего на горе (*һанц модн*), в них называются также одинокое дерево у брода (*һатлһна һанц модн*), одинокий кедр, растущий на песках (*элсн деер урһсн өнчн ярһа модн*).⁴ Одиночество является также состоянием богатырей героического эпоса «Джангар», например, к богатырю Хонгору обращаются, употребляя следующие выражения: *өнчн харһан нээтг болгсн минь* (побег – росток одинокой сосны), *нэрн улан бура минь эс билу* (разве ты не был моей тонкой красной лозинкой). В формулах-обращениях богатырь сопоставляется с одинокой веткой.

¹ Например, Балтыкова Бура Ольдиновна, 1958 г. р. Имя дано костоправом-отчи Цаганкаевым Модла.

² Бадмаев А. Зултурган – трава степная. С. 85.

³ Полевые записи автора, 1992 г.

⁴ Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. С. 31.

У калмыков бытовал запрет на рубку одиноких деревьев, как и запрет обижать единственного ребенка в семье: *һаңцхн модыг керчдм биш* – *һаңцхн көвүг өөлдүлдм биш*. В обоих случаях отражена «ранимость» этих объектов. Растущие обособленно деревья определены как *өңчн модн* – сиротливое дерево, *һаңц модн* – одинокое дерево, для сравнения: *һаңц күн* – одинокий человек. Культ одинокого дерева нашел отражение в генеалогических преданиях и легендах, в календарном празднике Урюс Сар.¹ В праздник Урюс Сар происходил обряд кропления деревьев молоком, что должно было обеспечить плодородие и изобилие кормов.

В «Сокровенном сказании монголов» говорится о хорхонагском ветвистом дереве, вокруг которого люди исполняют ритуальную пляску в день совершения обряда восшествия на престол Хотула Хана («на ветвистое дерево совершается девять кроплений»²).

Атрибутами одиноко растущих деревьев были также птицы – беркут, ворона, кукушка. Образ кукушки олицетворяет пробуждение природы в обрядах жизненного цикла человека.³ Через образ кукушки в свадебных песнях подчеркивается жизнеутверждающее начало данного обряда.

Функция птицы беркута в героическом эпосе тюрко-монгольских народов – охранять, оберегать от злых духов, врагов. Наряду с собакой, беркут – постоянный спутник героя ойратского эпоса, он причисляется к добрым помощникам богатыря. С помощью белого священного лекарства герой ойратской эпопеи «Дайни Кюрюль» оживляет беркута и проносит в его адрес магтал-восхваление.

Кустарник таволга, таволожник был особенно полезен для мужчин. Если мужчина почитал таволожник, то его дела не-

пременно решались. Листья таволожника обладали целебным эффектом. Ими лечили заболевшую скотину, натирая листьями спину животных. Если у человека появились неосознанные, беспричинные страхи, из таволожника изготавливали талисман. Таволожник – это разветвленный кустарник, поэтому в старину из него изготавливали основу для полога детской люльки, которую завешивали сверху тканью.¹

Маля – плетка, рукоятка которой сделана из таволожника, была атрибутом человека, отправлявшегося в дальнюю дорогу; мужчины из села Ульдючины считали, что плеть в пути нужна, чтобы отгонять нечистую силу – эрликов, шулмусов.² Одним из видов боевого оружия в героическом эпосе калмыков является плеть, рукоятка которой сделана из кизилового дерева.³

В свадебных песнях шум листьев раскидистого дерева (*саглр модн*), клонящиеся ветки обозначают печаль, разлуку с родным домом.

*Ор һаңцхн моднд
Олн шовун цуглрна.
Ор һаңцхн күмнд
Олн ухан орна.*

На одиноко растущем дереве
собирается множество птиц,
Одинокого человека
переполняют множество чувств.

*Өндр харһа моднь
Өринэн герлднь мандлна.
Өврдэд суусн ахнрла минь,
Өгсн сөңгиг адлнта.*

Высокое дерево – сосна,
Сверкает на утреннем солнце,
Сидящие на почетном месте,
Выпейте чашу арзы,
Поднесенную вам вместе с песней.⁴

¹ Инф. Хараева Э. Э., 80 лет, дербетка, род бага-чонос, пос. Бага-Чонос, Целинного р-на, Калмыкия. Полевая запись автора, 1990 г.

² Инф. Мутяев И. М., 1920 г. р., дербет, род ульдючины.

³ Бурякин А. А. Почему рукоятка плети Хонгора сделана из одинокого кизилового дерева? С. 163–164.

⁴ Хабунова Е. Э. Указ. раб. С. 146.

¹ Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. С. 85.

² Монголын нууц товчоо. Улаанбаатар, 1957. С. 117.

³ Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. С. 126.

<i>Саглр, саглр модно</i>	На раскидистом дереве
<i>Шаазна шовун шагина.</i>	Собираются птицы сороки,
<i>Сээхн бийм өсксн,</i>	Нежно растившая меня матушка
<i>Ээжэм нанд сангдна.</i>	Мне часто вспоминается.

Раскидистое дерево в фольклоре монгольских народов освещено лучами луны:¹

<i>Сандл модно</i>	На сандаловое дерево
<i>Сарын герл тусна.</i>	Льется лунный свет. ²

Об охранительной функции дерева говорит определение *көшг модн* (дерево, крона которого как занавес). Данная песня относится к разряду свадебных:³

<i>Көк шовун</i>	Птица кукушка
<i>Көшгин модно доңгдна.</i>	Поет на дереве, подобном занавесу.

Көшг – свадебный занавес, неременный атрибут свадьбы у тюрко-монгольских народов, выполняет функцию оберега невесты от посторонних взглядов. Невеста во время праздничной церемонии долгое время сидела за свадебным занавесом.⁴ Подпорки для свадебного полога также делали из оп-

ределенных пород деревьев, которые обладали защитной функцией. Фольклористы отмечают, что «главное назначение народных лирических песен состоит в отображении различных событий, в выражении к ним определенного отношения, в показе богатства народных мыслей, чувств и настроений».¹ Этой жанровой особенностью обусловлено «широкое использование в народной песне поэтического сравнения мира человеческого с миром природы, выражение одного через другое. Названия деревьев, трав, цветов, выступая в переносном условно-поэтическом значении, служат средством выражения различных чувств и переживаний исполнителя».²

Образ развесистого одинокого дерева – один из основных в поэзии М. В. Хонинова.³ Образ защитницы-березы создан в воспоминаниях поэта-фронтовика М. В. Хонинова и в его поэме «Хусм модн» («Береза»). Автор благодарит дерево, спасшее ему жизнь в неравном бою:

Күндэр шавтсн хусмд
Киисж өвдглад келүв
Ханжанава, хусм, чамд,
Хээр, тусан күрсндчн.
 Поклонился я тяжелораненой березе:
 Благодарю тебя, береза,
 Что защитила меня
 Своими ветвями,
 Тем самым ты
 Спасла меня.⁴

¹ Песня в записи Б. Я. Владимирцова не имеют названия.

² Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности (Северо-Западная Монголия). С. 18.

³ Владимирцов Б. Я. Указ. соч. С. 33.

⁴ Есбергенов Х., Атамуратов А. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1973. С. 87; Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири // Человек. Общество. Новосибирск. 1989. С. 194.

¹ Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора. М., 1989. С. 15.

² Там же. С. 15.

³ Хоньна М. Эрэсэн тенгр дор. Элст, 1977. 75 х.

⁴ Хоньна М. Баһ насн ханжанава. Элст, 1981. С. 21, 24.

У бурят березе посвящались обряды, связанные с шаманской практикой.¹

В стихотворении «Одинокое дерево» М. Хонинов описывает дерево, почитаемое родом «найнтахн». Для поэта дерево – живое существо, которое дарит ему тень, приветливо встречает его.

В другом стихотворении автор дополняет свои размышления об одиноком дереве, обогащая образ новыми чертами.

Күн модиг хазрин экнд

Кергин жигрһлин төлэ суулһла.

Человек сажает в землю дерево,

Чтобы сбылись его жизненные мечты.²

В следующем произведении воспет образ «черного дуба» (*хар модн*), который в своей тени укрывает тонкие лозинки, растущие между его корнями.³ Поэт часто обращался к образу дерева, потому что находил в нем краски, передающие внутреннее состояние человека, обретшего заново свою родину и воспевающего каждый уголок степи. Глубокие народные традиции, яркий фольклорный образ питал творчество поэта, который нес в себе ощущение нерасторжимой связи времен.

Одним из аналогов мирового дерева, имеющего защитную функцию, является *бахн* (столб, опорная балка) в центре юрты, при переходе к оседлому образу жизни подпорка (опорная балка) не исчезла из жилища калмыков.⁴ На подпорке дома делали отметки роста детей в калмыцкой семье.

¹ Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. С. 31.

² Хоньна М. Цаһан нуурин көвэд. Элст, 1966. С. 51.

³ Хоньна М. Төрскнәннь төлэ. Элст, 1980. С. 80.

⁴ Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Символика центра в традиционном жилище калмыков: от кочевого к оседлому образу жизни//Материальные и духовные основы калмыцкой государственности в составе России: материалы науч. конф. (22–25 мая 2002 г.). Элиста, 2002. С. 3–5.

Подпорка юрты (*бахн*) присутствует в детской обрядности калмыков. Перед тем как надеть на ребенка новую рубашку *барна*, ею ударяли об эту подпорку и произносили:

Тана көвүн

Нег һарута

Хойр олзта

*Болтха!*¹

Пусть вашему сыну

Всегда будет

Две прибыли

Вместо одной убыли!

Считалось, что посредством заговора и удара одеждой о подпорку юрты устанавливается незримая связь между новорожденным и почитаемым деревом.

Согласно обычаю, калмычки рожали, держась за подпорку юрты, что еще раз подтверждает ее защитную функцию.

Мировое дерево в эпосе «Джангар» именуется Галбар Зандан (волшебное сандаловое дерево), олицетворяя мировую ось наряду с мифической горой Сумеру, Полярной звездой – Алтан Гадас, священным тополем «уласн». На верхушке мирового дерева обитает волшебная птица хан Гаруди. Дерево Галбар Зандан упоминается и описывается в текстах двух эпических песен. Из этих упоминаний можно составить полное описание мифического дерева.

Теңг хойр хазрин шавилһнд

Шиирин Дөрвн далан тал дунднь урһсн

Һурвн Һалвр зандн модна заагтнь суугсн

Торлгсн шар торһа.

В центре океана Ширин Дорвен

Растут три дерева Галбар Зандан.

Там, где небо сходится с землей,

Среди ветвей одного сидит

Поющий желтый жаворонок.²

¹ Алексеева П. Э. О роли женщины-матери в семье: этногр. заметки//Теегин герл. 2000. № 4. С. 117.

² Козин С. А. Джангариада. С. 78.

Дала дунднь урһсн
 Дамб Зули модни
 Дала Дамбин бүчрнь
 Далн тавн теңгрин
 Аһар тал шавихдан
 Дара эке, Сиддин айсар яһилдв.
 Ёол дунднь урһсн,
 Ёурвн Ёалвр зандн модн
 Ёаслң Замбан бүчрнь
 Ёанц цуудан кунҗихдән
 Ёанжур Данжурун айсар һаңхна
 У зандн моднь тумлалж серҗәнә
 Улан Шар бүчрнь
 Өөгин цецг болв.

Дерево под названием Дамба Зули
 Растет посредине моря.
 Когда качаются ветви Далай Дамбы,
 В просторах семидесяти пяти небес
 Слышатся песнопения богини Зеленая Тара и Сиддхи.
 Три дерева Галбар Зандан
 Посредине реки растут.
 Когда шумят ветви плакучей Замбы,
 Доносятся звуки мелодичного чтения
 Ганджура и Данджура.
 Тихо шумит и веет прохладой
 От раскидистого дерева Зандан,
 Желто-красные ветви его
 Похожи на лесные цветы.¹

В героическом эпосе «Джангар» дерево носит множество имен: Дамба Зули, Далай Дамба, Замба, Галбар Зандан. Крона этого дерева охватывает пространство в семьдесят пять

небес. Дерево Галбар Зандан растет одиноко, но количество священных деревьев может достигать и трех. Они растут на слиянии неба и земли, посреди мифического моря. Листья этого дерева обладают целительными свойствами, от них исходит прекрасная мелодия.

Дерево сандал упоминается в мотиве постройки дворца владыки Джангара¹, для него дверные косяки вытесывают из прочнейшего сандала. Сандал [зандын] – священное дерево. Представления о священном сандале у калмыков восходят к буддийской мифологии, согласно которой *һалвр зандн* (санскр. *Kalpavriksha*) обладает чудесными свойствами: исполняет желания, отгоняет злых духов, исцеляет больных, оживляет умерших; отсюда почитание аромата («запах сандала»), цвета («цвет сандала» – благородный коричневый оттенок) и самого сандала, драгоценного наравне с золотом, серебром, шелком. Из столь почитаемого дорогого священного дерева, благовонного алого сандала, сооружают *харач* (верхний круг юрты, служащий дымоходом и окном), и шести-унины, поддерживающие его, из твердого сандала ставят опорный столб – *шуург* (он поддерживает верх большой юрты знатного лица).

Метафорическое воплощение образа мирового дерева наблюдается в разных жанрах калмыцкого фольклора. Двадцать пятый позвонок бараньего хребта, именуемый *яр-хар ясн* – черная ветвистая кость, в котором воплотились девяносто девять примет-шинж, сравнивается с развесистой верхушкой дерева. В характеристике этой кости также упоминается дерево Галбар Зандан:

¹ Манжиева Б. Б. Пролог в поэтико-стилевой традиции калмыцкого эпоса «Джангар»: Автореф. канд. дис. М., 2004. С. 9.

¹ Козин С. А. Джангариада. С. 90.

– Растущее у широкого моря дерево Галбар Зандан, – так говорят.

– Почему так называли это дерево – Галбар Зандан, одиноко растущее у моря?

– Эбе, эбе, я ошибся, это неправильное толкование.

– Это дерево

Появилось тогда,

Когда большое море было лужицей,

Когда дерево Галбар Зандан было прутиком,

Среди расщелин скалы

Одиноко растущее

Вечнозеленое дерево лиственница – таково мое толкование.

Следовательно, встречается несколько толкований образного значения кости, в том числе – дерево Галбар Зандан и дерево лиственница.¹ В формуле времени: «Когда большое море было лужицей, когда дерево Галбар Зандан было прутиком», – изображен постепенный рост мифического дерева.

Рассказывание по кости «яс кемялген» – неперенный эпизод калмыцкой свадьбы, воплощающий в себе соревнование двух родов.² Сандаловое дерево упоминается в современной ономастике калмыков – оно сохранилось в женском имени Занда. В сознании калмыков таким образом живет архаическая фигура одинокого дерева, выполняющего охранную функцию.

Совершение культовых обрядов жертвоприношений (огню, земле, воде, горам) называлось «*керг күцах* – завершить дело». Признаком правильно проведенного обряда поклонения объектам природы было появление на небе радуги или дождя. Тем самым людям даровалось благословение небес.

После обряда люди получали кусочки мяса жертвенного животного (*хөв*), в которых воплощалось счастье (*кишг*). В современном калмыцком языке о счастливом человеке говорят: *хөвтэ кун, кишгтэ кун*. Определяющим в этом словосочетании является значение слова *хөв* – доля жертвенного животного.

Цель обрядов жертвоприношений – это умилоствление духов местности, чтобы они покровительствовали человеку, охраняли его от несчастий. Обряды жертвоприношения земле и воде, мировому дереву были направлены в целом на обеспечение плодородия, хорошего травостоя, пышной растительности, общего изобилия.

Горам, рекам, дереву – своеобразным маркерам этнической территории – посвящены лирические песни, исполнявшиеся в обряде свадьбы. Фольклор обряда жертвоприношений – это обрядовые песни и благопожелания, которые носят традиционный характер и в содержании воспроизводят структуру самого обряда. Обрядовая поэзия калмыков вобрала в себя лучшие достижения древней поэзии, разрастаясь до множества стихов, в которых нашли отражение добуддийские и буддийские верования.

¹ Семь звезд. С. 61.

² Хабунва Е. Э. Указ раб. С. 72.

Трудовая поэзия калмыков тесно связана с календарной обрядностью, ее возникновение обусловлено, прежде всего, человеческой деятельностью и ритмами природы. Хозяйственная деятельность калмыков продолжалась круглый год, в ней принимали участие все члены семьи с целью передачи опыта, основными занятиями было скотоводство, земледелие, рыболовство и охота. Трудовые процессы сопровождались песнями, заклинаниями, благопожеланиями. Исходя из собранного полевого и архивного материала и проработки многочисленных источников, нами выделены следующие тематические разделы, представляющие жанры трудовой поэзии: земледельческая поэзия, скотоводческая поэзия, промысловая поэзия.

Обряды, связанные со строительством дома, кройкой и шитьем одежды, производством войлока, кузнечным ремеслом, сопровождались благопожеланиями, краткими заговорами. Поскольку заговорная поэзия (приметы, заговоры, запреты) была рассмотрена нами в Первой главе, мы ограничились упоминанием отдельных ее образцов и ритуалов. Жанры фольклора, сопутствовавшие трудовым процессам, являются восстановленными.

Труд в кочевом обществе был основой его функционирования и обладал огромной ценностью. Концепция труда – основной формы жизнедеятельности человека, способа его взаимодействия с природой и обществом – была одной из

доминант мироощущения.¹ Осознание необходимости труда составляло основу нравственного поведения. В калмыцких пословицах выражено подлинно народное отношение к труду, чувство глубокого уважения к нему, а также к людям, выполнявшим созидательную функцию в кочевом обществе – скотоводам, кузнецам, швеям, ремесленникам – всем знатокам своего дела.

*Һар көндрхлә,
Амн чигн көндрдг.*

Если руки шевелятся,
То и рот также.

*Мах ишксн күн
Хурһан доладг.*

Кто режет мясо,
Облизывает пальцы.

*Тос цоксн күн
Һаран доладг.*

Кто взбивает масло,
Тот облизывает руки.

Үүлән күңсн күн – таварн.

Кто закончил работу – спокоен.

Урна урл тоста.

Рот мастерового в масле.

Таким образом, в метких народных изречениях проводится мысль о том, что только трудолюбивый человек способен выжить сам и прокормить свою семью в условиях кочевой жизни.

Пословицы, осуждающие лень, бездеятельность, носят назидательный характер:

*Эндрк кергиг
Маңһдур күртл бичә үлдә.*

Сегодняшнюю работу
Не откладывай на завтра.

Удан унтсар олз болдмн биш.

Долгий сон не приносит пользы.

¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 225.

Калмыки пришли в Россию, имея многовековые традиции и навыки в кочевом скотоводстве. Скот к этому времени был основой существования, мерилom платежей и важнейшим товаром. Как и другие монгольские народы, калмыки разводили пять видов скота: лошадей, овец, крупный рогатый скот, верблюдов и коз. Плано Карпини, наблюдавший жизнь монгольских народов в более ранний период, сообщает, что жены монголов делают «полушубки, платья, башмаки, сапоги и все изделия из кожи»¹. Гильом де Рубрук пишет: «Из шкур быков они делают большие бурдюки, которые удивительно высушивают на дыму. Из задней части конской шкуры они делают очень красивые башмаки... они устроят также шаровары из кож. Богатые также подшивают себе платье шелковыми охлопками, которые весьма мягки, легки и теплы. Бедные подшивают платье полотном, хлопчатой бумагой и более нежной шерстью, которую они могут извлечь из более грубой. Из более грубой шерсти они делают войлок для покрытия своих домов, сундуков, а также постелей. Из шерсти также, с примесью третьей части конского волоса, они делают себе веревки. Из войлока они делают также плащи, чепраки и шапки против дождя. Обязанность женщин состоит в том, чтобы приготовить шкуры и сшивать их, а сшивают они ниткой из жил. Именно они разделяют жилы на тонкие нитки и после сплетают в одну длинную нить».² О занятиях калмыков писал К. Костенков в 1870 году: «Первые (мужчины) занимаются... выделкой кож и шитьем сапогов. Работа

¹ Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 37.

² Там же. С. 96, 99–101.

женщин ограничивается шитьем тулупов, обуви, платья, кожаной посуды».¹ У калмыков со временем сложилась целая система ухода за скотом в целях его сохранности, заключавшаяся в правильной пастьбе, защите от хищников, в применении средств народной ветеринарии для излечения от той или иной болезни.

По представлениям калмыков, скот им некогда даровали верховные небожители (тенгр бурхн заяж). Следы поэтичного описания коней в калмыцком фольклоре восходят, согласно исследованиям К. В. Вяткиной, к тотемистическим представлениям.²

Конь (лошадь) для монголов – это, прежде всего, непреходящий участник обрядов жизненного цикла, которые мы уже освещали в главе «Семейно-обрядовая поэзия».

Магтал-восхваление – один из постоянных мотивов в калмыцком героическом эпосе «Джангар», в тексте которого воспеваются кони – верные спутники богатырей.³ Богатыри «Джангара» имеют коней определенной масти.⁴ В фольклорной традиции монгольских народов магтал коню именуется «морины сол».⁵ Жанр «цол» известен фольклору синьцзянских калмыков⁶ и героическому эпосу ойратов.⁷ Образ коня

¹ Костенков К. И. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. СПб., 1870. С. 174.

² Вяткина К. В. Культ коня у монгольских народов // СЭ. 1968. № 6. С. 118–122.

³ Бембеев В. Ойраты. Ойрат-калмыки. Калмыки. С. 190.

⁴ Кичгэ А., Эсрэн Н. Оюн Түлкүр. Элст, 1997. 21 х.

⁵ Дугаров Б. С. Мифология бурятской Гесериады: восточные тенгри. Улан-Удэ, 2005. С. 115.

⁶ Рифтин Б. Л. Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (магтал коню и всаднику) // Фольклор: Поэтика и традиция. М., 1982. С. 71.

⁷ Монголо-ойратский героический эпос. С. 65.

является одним из стержневых элементов, составляющих ядро эпоса кочевых народов. Характерной чертой поэтики эпоса являются встречающиеся в описании коня необычные сравнения зоонимической семантики, группирующиеся в параллельные ряды.

А у него нос с извилиной, что раковина,
Глаза, что подзорные трубы.
Уши, как очирь-колокольчики,
Слышат они звуки далекой страны,
Мясо на затылке полное,
Жилы на икрах совершенные,
Тело у него, как у дикого козла,
Грудь, как у аргали,
Черные копыта у него высоки,
Крепки, как наковальня,
Пышная, красивая у него грива,
С прекрасным он пушистым хвостом.¹

А вот как выглядит в малодербетской версии «Джангара» характеристика коня Хонгора – Кеке-Галзана:²

Прекрасна, как у зайца, его спина,
Прекрасны гладкие бедра его,
Прекрасны, как у тушканчика, передние ноги его,
Картинно-прекрасна его голова,
Прекрасны сверлящие буравом глаза,
Прекрасна широкая грудь у него...

В народных песнях поэтично воспеваются бег коня, характер, способы конского бега, которых, как и мастей, множество: *гүүнэ* – бежать, *жморална* – бежать быстрой иноходью, *сайглна* – идти тихой иноходью, *тавлна* – скакать галопом, *хатрна* – бежать рысью.

В эпосе «Джангар» воспевается поведение боевого коня перед отправкой в путь: «... всю резвость-быстроту в прекрасные передние ноги вбирает, всю красоту свою в круп вбирает, всю остроту свою в глаза вбирает, в шесть пядей ушами прядет, массивными клыками бронзовые удила грызет». Кони героев «Джангара» отличаются друг от друга своими богатырскими качествами.¹ В магтале коню, прежде всего, описаны его приметы – *шинж*, которые распознает сам богатырь при первой встрече со скакуном. В жанре шинж, посвященном внешности коня, воспеваются голова коня, тело и ноги.² Эпические магталы коню генетически связаны с жанром шинж.

Жанр примет животных – *шинж*³ одна из ярких особенностей фольклора калмыков. Приметы-шинж – это своеобразные небольшие стихотворения о животных, характеризующие описываемое в них существо по внешним признакам. Яркой особенностью образцов этого жанра является то, что система сравнений, сама по себе чрезвычайно характерная для примет, является семантически замкнутой на определенный класс предметов, а именно на животных, причем сравнения в приметах-шинж довольно однотипны. Появление стихотворной приметы-шинж связано с мифом о происхождении названий двенадцатилетнего животного календарного цикла.

¹ Биткеев Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар». С. 56–57.

² Эрнэжэнэ К. Цецн булг. С. 64.

³ Борджанова Т. Г., Бурыкин А. А. Калмыцкие стихотворения-приметы «шинж» и их параллели в фольклоре народов Сибири// Сб. Памяти В. Ц. Найдакова. Улан-Удэ, 1995. С. 75–81.

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 67.

² Джангар (Малодербетская версия). Сводный текст, пер., вступ. ст., коммент., словарь А. Ш. Кичикова. Элиста, 1999. С. 63. Ст. 508–513.

«Давным-давно это было. Когда монголы давали названия животных своему календарю. Верблюд и мышь поспорили, кто из них войдет в календарь. Договорились они наконец о том, что кто первый увидит луч солнца, тот и войдет в календарь. Верблюд встал рано утром и стал смотреть в сторону восхода солнца, а мышь вскочила на горб верблюда и также стала смотреть в сторону восхода солнца. Настало время восхода, первые лучи солнца увидела мышь, так как она сидела высоко на горбу у верблюда. Верблюд сильно разозлился из-за своей неудачи и погнался за мышью, чтобы ударить копытом. Но мышь спряталась в гряде золы, и с этих пор верблюд, увидя кучу золы, спешит ударить ее своей большой ногой. Так мышь оказалась в календаре, а народ стал размышлять о верблюде. И в его внешности нашел похожие повадки и черты животных, вошедших в монгольский календарь:

С ушами как у мыши.	С гривой как у лошади.
С животом как у коровы.	С шерстью как у овцы.
С пяткой как у барса.	С горбом как у обезьяны.
С носом как у зайца.	С перьями как у курицы.
С телом как у дракона.	С ляжками как у собаки.
С глазами как у змеи.	С деснами как у свиньи». ¹

Г. Н. Потанин также приводит текст примет верблюда:²

Шея у верблюда драконова.	Колено собаки.
Хвост змеи.	Копыто свиньи.
Хребет лошади.	Ухо мышинное.
Волос овцы.	Брюхо коровье.
Бровь обезьяны.	Глаз тигра.
Челка курицы.	Губа заячья.

¹ Эрендженев К. Золотой родник. С. 22.

² Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествия 1884–1886 гг.: В 2 т. СПб., 1893. Т. 2. С. 349.

В образцах примет-шинж упомянуты все животные, согласно мифу вошедшие в календарь в качестве названий месяцев.

Верблюд упоминается также в детских стихах-дразнилках, легендах и преданиях, приметах.

Калмыки полагали, что верблюду свойственны разные черты и эмоциональное состояние: стыд, злопамятность, печаль, а также умение предсказывать беду. Предчувствуя недоброе, верблюд взбирался на курган. О таком случае повествуется в произведении С. Балыкова «Девичья честь»: «Наши отцы говорили, что только в 1812 году, перед поголовным поднятием Дона атаманом Матвеем Платовым, верблюд взбирался на курган. Только перед большими событиями это случается».¹ Поскольку считали, что верблюду свойственна злопамятность, существовал запрет обижать маленького верблюжонка, ибо он вспомнит об этом уже во взрослом возрасте. И если встретит обидчика, даже через долгие годы, то попытается ударить его ногой. Недаром верблюд в фольклоре народов Центральной Азии предстает как животное, изрыгающее огонь. Верблюд упоминается в зачине йорела-благопожелания, произносимого при смене одного года другим: «Верблюд уходит, верблюжонок приходит», другой вариант: «Верблюд умирает, а верблюжонок рождается», затем следует непосредственно текст благопожелания. Зачин йорела демонстрирует доброжелательное отношение людей к верблюду.

Сохранение поголовья скота – один из главных видов трудовой деятельности калмыков, которая продолжалась изо дня в день. Падеж скота происходил по разным причинам – от болезней, холода и голода, но он также был неминуем, если матка отказывалась от своего новорожденного: верблюжонок, ягненок, теленок. Молодняк у калмыков обозначался как

¹ Балыков С. Девичья честь. С. 46.

төл, получение приплода скота – малын төл авхулһн. Калмыки сохранили элементы народной обрядности, которая в сочетании с заговорным или поющим словом способствовала правильному уходу за скотом. В первую очередь – это обряды приручения, заключавшиеся, если была необходимость, в налаживании отношений между только что народившимся детенышем и самкой. Во время ритуальных действий исполняли песни, домбровые мелодии, произносили заговоры.

У других монгольских народов также сложилась целая система приручения новорожденного животного к матери, если она отказывалась от него. Для этих целей существовали, например, песни-заговоры, в основе их воспроизведения лежит жалобная интонация. Известный бурятский этнограф С. П. Балдаев записал следующий заговор и ритуал, сопровождавший его: «Если корова не хотела подпускать чужого теленка, то ему на спину посыпали соль, которую корова слизывала, а женщина, производившая обряд, произносила текст заговора: «Когда синяя трава подрастет, вымя твоё наполнится. Когда горная трава подрастет, вымя твоё наполнится. Когда домой придешь, мыча, кто тебя встретит? Когда, мыча, ты пойдешь на пастбище, кто будет гоняться за тобой? Когда вымя твоё наполнится, кто сосать тебя будет? Пусть теленок сосет тебя, когда вымя твоё наполнится...»¹

Песни-заклинания, являющиеся одним из древних лирических жанров калмыцкого фольклора, бытуют, главным образом, в скотоводческой обрядности. Протяжные песни (ут дун), отразившие древнее занятие калмыков, тоже носили магический характер и обеспечивали удачу в работе скотоводов.

В 1990-х годах у Цасты Джаргаевой были записаны песни, описывающие ритуалы приручения верблюжонка к верблю-

дице (песня «Божула»), приручения ягненка к овце («Хош»), приручения теленка к корове («Хоов»). Под эти песни исполнители с помощью жестов и мимики изображали сам процесс приручения, который носит название «взять молодняк» (төл авхулһн).

Положение отвергнутого детеныша овцы передавалось словосочетанием «хурган голх» (букв.: ягненок не понравился). Чтобы самка подпустила к себе детеныша, его обмазывали солью, или выдоенным у нее молоком, молозивом, подсоленным молоком, либо слизью с последа, или кровью самого ягненка. Чтобы приручить ягненка к овце, состригали у матки клочок шерсти и давали понюхать ягненку. Не последнюю роль играли в этом обряде уговаривающие звуковые формулы и ласкательные движения. После совершения необходимых ритуальных действий можно было подвести ягненка к овце, чтобы она его накормила. В этот момент и нужно было спеть песню «Хош», целью исполнения которой было «заговорить» овцу.

*Хаврт хар салькнд
Хажсудан кенэн дахулнач?
Өнчн юмн кевтәһәр,
Бүдрәд йовад йовдмч?
Хош! Хош! Хош!
Пөөһә, пөөһә, пөөһә!*

Когда задует холодный весенний ветер,
Кто будет идти рядом с тобою?
Как сирота, будешь
Идти ты тоскливо за стадом.
Хош! Хош! Хош!
Пёгя, пёгя, пёгя!

¹ Цит. по кн.: Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. С. 180.

Песни приручения овцы, краткие по содержанию, исполнялись в жалобной манере. Основная тема – упрек овце. К

ней обращаются как к существу, понимающему человеческий язык. Песни приручения – это прежде всего песни упрощения, которое усиливается эмоциональными словами, обращенными к животному – пёгя, прү, хош, повторяемыми несколько раз.

Известны два варианта песни о приручении верблюжонка к верблюдице. Ц. К. Джаргаева, исполнительница протяжной песни, именует ее «Божула», в обряде, описанном К. Э. Эрэндженовым, песня носит название «Бобн-бобн божула».¹

В обряде приручения участвовало много лиц. Один из участников обряда водил верблюдицу вокруг лежавшего на земле обессиленного от голода верблюжонка, а остальные пели. Песня «Бобн-бобн божула» исполнялась под аккомпанемент домбры. Признаком того, что верблюдица прониклась материнским чувством к верблюжонку, были слезы, появлявшиеся на ее глазах, и тогда верблюжонка подносили к вымени. Верблюдица с верблюжонком уходила в степь, а в хотоне на радостях устраивали пир.

Более сложная система обряда в этом случае объясняется тем, что верблюд в представлении калмыков обладает более капризным нравом и требует к себе особого отношения. Рождение детеныша у верблюда было довольно редким явлением в степной жизни, ибо самка вынашивала его в течение 14-ти месяцев. Имя верблюда в народе табуировалось, его называли «ики бадельдян» (большая мячта). В калмыцком эпосе верблюд наречен именем – это небесный верблюд Хавшал Хар. Он связан с огненной стихией, нисходящей с неба, – громом и молнией. Поэтому в мифологии это животное имеет тесную связь с драконом «лу», что нашло отражение в некоторых калмыцких загадках.

¹ Эрэнжэнэ К. Цецн булг. 25 х.

В их текстах и дракон, и верблюд являются источниками грома и молнии. Рашид-ад-дин писал в «Сборнике летописей»: «В Могулистане бывают частые грозы. У монголов же считается, что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и их обитатели будто бы своими глазами видели, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти низвергается пламя».¹

Г. Дорджиева, согласно своим полевым исследованиям, утверждает, что в обозначении обряда приручения верблюдицы и в обозначении свадьбы присутствует слово *нар*, т. е. пир, праздник, веселье.²

В обряде приручения обычно принимали участие в основном женщины: одни пели, другие играли на домбре. Этот аспект объясняется общностью материнского начала. Песня-жалоба в обряде, описанном Ц. К. Джаргаевой, исполнялась хором из девяти-десяти женщин. Держа в руках калмыцкий чай или молочную водку-араку, как при обряде призывания счастья, они просили верблюдицу обратить внимание на свое дитя. Эмоциональность исполнения достигается обращением к верблюдице, рефреном песни: «Плачь, плачь, моя любимая».

Уулич, уулич, иньг мини,
Ботхндан ээж болыч,
Уулич, уулич, иньг мини,
Бульгелн нульмсан асхрулыч,
Уулич, уулич, иньг мини,
Ботхндан харул болыч.³

Плачь, плачь, моя любимая,
Стань мамой для жеребенка,
Плачь, плачь, моя любимая,
Проливай кипящие слезы,
Плачь, плачь, моя любимая,
Стань защитницей для
верблюжонка.

¹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.-Л., 1952. Т. 1. Кн. 2. С. 156.

² Дорджиева Г. А. Скотоводческие заговоры калмыков//Кочевая цивилизация Великой степи: современный контекст и историческая перспектива. Материалы Междунар. науч. конф. и междунар. науч. форума (7–11 сент. 2001 г.). Элиста, 2002. С. 107–122.

³ Инф. Ц. К. Джаргаева, запись В. К. Шивляновой, 1980 г.

В скотоводческой практике калмыков крайне редкими были факты, когда отелившаяся корова отказывалась от теленка. Только если корова гибла, ее теленка приручали к другой. Для этого, как и в случае с ягненком, нужно было приласкать корову, поглаживая ее, приветливо поговорить с ней, потом обмазать теленка ее молозивом, чтобы корова, понюхав его, приняла за своего. В этом случае также пели протяжную жалобную песню:

<i>Хоов, хоов, хоов,</i>	<i>Хоов, хоов, хоов,</i>
<i>Хач, хач, хач!</i>	<i>Хач, хач, хач.</i>
<i>Увлин хар киитнд</i>	<i>В студеную зимнюю пору</i>
<i>Хажудан кенэн дахулнач?</i>	<i>Кого ты поведешь рядом с собой?</i>
<i>Өнчн юмн кевтэлэр</i>	<i>Неужели ты, как сирота,</i>
<i>Орулад йовад йовнач?</i>	<i>Пойдешь в одиночестве?</i>
<i>Хоов, хоов, хоов,</i>	<i>Хоов, хоов, хоов,</i>
<i>Хач, хач, хач!</i>	<i>Хач, хач, хач!</i>

Песни приручения бытуют в современной фольклорной традиции калмыков. В них нашли отражение старинные обращения к домашним животным: к овцам обращаются с междометными восклицаниями «*хош, пөөһэ*», к верблюжонку – «*божһ-ан*», к корове – «*хоов, хоов, хоов*». В заговорах к верблюдице обращаются с возгласами: «*бобн*», «*бөөбнэ*», «*бооожула*».

У монголов звуковые формулы приручения представлены гораздо шире: *чээг, чээг, чээг* – при уговаривании коровы; при уговаривании верблюдицы: *тоор, тоор, тоор; түүш, түүш; гүрий, гүрий, гүрий*. Характерно, что во всех традициях звуковые формулы произносятся троекратно.¹

Таким образом, за каждым животным закрепились особые магические звукосимволические слова, входящие в бо-

лее широкую систему своеобразного языка общения с животными, используемого для подзывания, остановки, успокаивания животных во время доения. Звуковые формулы – атрибут песен приручений, они не могут использоваться вне этих песен. В обрядовой заклинательной песне звуковые формулы имеют регулярный характер, определяют архитектуру текста, служа конструктивным элементом мелодической строки или стиха.

Длительное господство кочевого скотоводства отразилось в материальной и духовной культуре калмыков. Кроме навыков ведения кочевого хозяйства калмыки сохранили множество сказок, легенд и поверий о домашних животных и окружающей природе. Тяжелые условия кочевого быта, незнание многих законов материального мира способствовали возникновению целой системы обрядов и примет, связанных с содержанием животных.

Калмыки имели летние и зимние пастбища. Прибытие и откочевка с этих пастбищ, или кочевий, сопровождалась множеством обрядов, с которыми степняки были знакомы с детства. В них участвовали и дети, и взрослые. Первостепенное значение придавалось жертвоприношению хозяину местности. Принося дары эзёну местности, кочевники полагали, что под его покровительством можно обрести богатство и счастье. При смене стоянки все имущество, принадлежавшее кочевнику, а также члены семьи подвергались действию очистительной силы огня, в которую они верили. Этот обряд, по некоторым источникам, назывался *угал тэвлһн*. Соблюдались и определенные запреты. У некоторых калмыцких родов был обычай не говорить про откочевку, держать время ее начала в тайне. Песня, посвященная обряду откочевки, именовалась как «песня, исполнявшаяся тайно». После того как все было готово для отъезда, нельзя было давать чужим людям, представителям другого рода даже воды для утоления жажды.

¹ Баёрсайхан Е. Этнокультурная лексика современного монгольского языка. С. 87.

Говорили, что если это табу нарушалось, то даже верблюды издавали крик и рыли копытами землю.¹

Перекочевка у калмыков занимала значительное место в их существовании, она являлась единственным способом защиты народа от стихийных бедствий, доступным методом бережливого использования пастбищ. С ноября по март калмыки находились на зимних кочевьях. С наступлением весны они уходили с зимовок. К переселению тщательно готовились, место старого кочевья прилежно убирали. Картину такого переезда дал в своих записках путешественник И. И. Лепёхин: «Перекочевка их достойна описания. Когда они поднимаются от своего кочевья, то навьючивают всю свою пажиту на верблюдов, а бедные на рогатый скот. Женщины и девочки, а также малые ребята садятся верхами и гонят табун своего скота. Когда идет кочевка какого-нибудь знатного калмыка, тут видно и великолепие. Верблюдов украшают разными кистями, привязывают на них колокольчики и пажиту свою покрывают коврами. Перед верблюдами едет господин пажиты со своими приближенными, а за ним отменный человек ведет верблюдов, имея в руках значок хозяина. По бокам у верблюдов к седлу приделывают детские колыбели, наподобие ящиков, которые наполняются пухом, в них сажают калмычат, которые, как сурки, из норы выглядывают».²

Э. Хара Даван связывал обряд перекочевки, прежде всего, с системой жизнеобеспечения, он писал: «Кочевой быт обуславливается не дикостью и варварством данного народа, как принято думать, а есть совершеннейшее приспособление к почвенно-географическим условиям степи, непригодной для

земледелия. Быт этот сопряжен с чисто скотоводческим хозяйством. Скотовод вынужден менять пастбище, вытравив подножный корм в данном месте, перекочевывать должен он со стадами, как природный кочевник великой евразийской степной полосы, так и американец в прериях далекого Запада. Вот почему великая евразийская степь около 3000 лет назад (за этот период обзрима ее история) обуславливает чисто скотоводческий образ жизни народов, ее населяющих».¹

Перекочевка нашла отражение в калмыцком фольклоре в приметах, йорелах-благопожеланиях. Обязательным обрядовым действием, как мы уже говорили, было очищение огнем. Этот обряд описан калмыцким писателем А. М. Амур-Сананом: «Огонь у калмыков – самое чистое, что есть на свете; огонь очищает все. Отсюда и родился обычай при всяком начинании, переселении устраивать «шюр». За зиму завелось немало всякой нечисти; через огонь эта нечистая сила не пройдет, и таким образом можно освободиться от нее. «Сгинь, пропади, нечистая сила!» – говорят калмыки в таких случаях. Мы все прошли через огонь. Теперь перед нами вольная степь, весь мир».² Таким образом, наряду с определенными ритуалами, проводившимися при смене кочевки, произносили словесные формулы, усиливавшие влияние этих действий.

У. Душан обряд очищения огнем называет «окал».³

О трудностях кочевой жизни, к которым нужно было привыкать с рождения, пишет В. Бергман: «До пяти лет мальчишек и девчонок, при надобности, перевозят от одного хотона

¹ Хара Даван Э. Кочевой быт//Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Париж, 1931. Кн. 7. С. 84.

² Амур-Санан А. Мудрешкин сын. С. 16.

³ Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии. С. 67.

¹ Инф. Борджанова Б. Х., запись автора, 1990 г.

² Лепёхин И. И. Дневные записки путешествия... Ч. 3. СПб., 1780. С. 28.

до другого на верблюдах. Младенцы спокойно лежат в колыбелях, детвору постарше – поодиночке или парами – усаживают в ящики, из которых видна только верхняя часть тела. Кто не привык к такому способу перевозки детей, не может не думать без страха о возможности падения, особенно малышей, как бы парящих над землей».¹

Калмыки сохранили лирические песни, в которых отражена перекочевка. Исполнительницы этих песен обозначили их как *этүдэр дуулдг дун* (песни, поющие тайно). Первый образец, который мы приводим ниже, представляет собой песню-предсказание, в ней скотовод обращается к животному – овце.²

Первый вариант песни

*Манахн, манахн маңһдур нүүх,
Манцын холар һатлн нүүх,
Хурһан хайсн чи
Хатрн тавлад йовхич.*

Завтра мы кочуем,
Пересекая Маныч-реку,
Бросившая ягненка овца,
Будешь бежать и устанешь.

Второй вариант³

*Манахн, манахн
Маңһдур нүүжэнэвидн,
Манцын салаһар
Дэврн нүүжэнэвидн,
Уһһта гүүһән
Татн нүүжэнэвидн,*

Завтра, завтра
Мы начинаем кочевать,
Через балки Маныча
Начнем кочевать.
Вместе с жеребятами
Начнем кочевать.

¹ Бергман В. Воспитание детей у калмыков//Теегин герл. 1991. № 3. С. 118.

² Инф. Муниева Д. Х.

³ Инф. Джаргаева Ц. К.

*Улан үкрән
Көтлн нүүжэнэвидн,
Төөрүхэ ботхан
Көтлн нүүжэнэвидн,
Көгидүд, бичкүдән
Суулһн нүүжэнэвидн.*

С красными коровами,
Держа их за повод, перекочуем.
С верблюжатами,
Держа за повод, покочуем.
Старики и дети
Сидя перекочуют.

Приехав на новую стоянку, быстро ставили юрту, предварительно выбрав место, зажигали очаг с помощью огня, доставленного с прежней кочевки, воздвигали «зель» – привязь для животных, сооружали огражденный загон для скота. После созывали гостей для благословения нового кочевья, старики совершали «цацал» чаем и молочной водкой и произносили йорелы.

В романе М. Нармаева «Черноголовый журавль» отражен процесс перекочевки (*нүүдл*) в стадии устройства на новом месте. Сначала снимали поклажу с домашних животных, затем коллективно возводили первую кибитку всем хотоном. Знаком того, что в данной местности поселился один из родов, был дым из очага, который был виден издалека. Затем возводили другие юрты. Далее работа между домашними распределялась следующим образом: женщины должны были внести домашний скarb в кибитку, мужчины должны были выкопать колодец, а дети – искать в степи топливо-кизяк.

В честь завершения перекочевки старшие произносили йорелы, призывая счастье-кишиг:

*Буухд утан бүргж,
Нүүхд тоосн бүргж,
Бүүрин буйн кишиг
Буусн эздән хальдж.
Хур-борань дуслж,
Хурц нарн мандлж,
Зурмна толһад,*

*Зуухин амнд
Жирһл делгертхэ.
Үкр, гү сааж,
Үсн, тоснь элөг,
Хаалһар йовсн улс
Хажуһар бичэ һартхэ.*

Пусть на кочевке струится дым,
Пусть на кочевке поднимается пыль,
Пусть счастье и благоденствие этой земли
Распространится на человека, поселившегося здесь.
Пусть дождь окропит кочевье,
Пусть острые лучи солнца осветят
Холмы, подобные голове суслика,
И наш очаг.
Пусть счастье распространится везде.
Пусть будет много молока
У кобылиц и коров,
Пусть люди, идущие мимо,
Будут нашими гостями.¹

В монголо-ойратском героическом эпосе красочно описан обряд перекочевки. Б. Я. Владимирцов пишет по этому поводу: «Порой степному аристократу приходится вступать в союз с кем-либо из ближних или дальних соседей для обороны или ради лихого наезда; такой союз часто выливается в форму объединения двух аристократических семей, которые ради тех или других выгод начинают кочевать вместе, кочуют тогда, конечно, вместе и их вассалы, и их подданные».²

В. Т. Сарангов относит описание обряда перекочевки к «типическим» местам в фольклоре монгольских народов.³ Мотив перекочевки также подробно исследован Э. Б. Оваловым. Он пишет, что в «ряде произведений монгольских народов отражены древние эпические представления, связанные с понятиями «круг», «треугольник», «линия», которые используются героями эпоса для обозначения ночевки и дневок».⁴

¹ Нармин М. Хар келн тоһрун. 45 х.

² Монголо-ойратский героический эпос. С. 51.

³ Сарангов В. Т. Типические места как этнопоэтические константы... С. 323.

⁴ Овалов Э. Б. Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 2003. С. 76.

Герой, одержав победу в ходе предсвадебных состязаний, увозит свою невесту вместе с приданым. Однако на пути домой он отрывается от свадебного каравана, уезжает один вперед. Перед этим он дает наказ своей невесте. Например, в монгольской туули «Арван гурван настай Алтай Сумбэ хүү» (Тринадцатилетний Алтай Сумбэ) богатырь приказывает: «В том месте, где нарисован квадрат, ночуйте, где нарисован треугольник, располагайтесь на обед».¹

В песне эпоса «Бёк Мёнген Шигширги» герой в подобной ситуации говорит следующее: «А теперь переночуем там, где нарисован круг, где начерчена линия, пополдничаем, а я поеду вперед».²

Можно утверждать, что сезонная кочевка у калмыков-скотоводов получила широкое отражение в фольклоре.

После отгона животных на летние или зимние пастбища, во время очередного пересчета стада, нельзя было называть точное количество скота. В этом случае имела место табуация чисел из-за боязни сглаза, о которой мы писали выше. Кроме устных запретов-табу, касавшихся кочевого быта, существовал ряд охранительных обрядов, сопровождавшихся в некоторых случаях образцами фольклора – песнями, заговорами. В одних случаях наблюдается сохранение обрядового охранительного действия, в других же – сохранение вербального фольклорного образа.

В фольклорной традиции калмыков сохранились образцы проклятий, отличающихся сильной эмоциональной окраской.³ В калмыцком языке встречаются табуированные названия животных: *тэгһн* (собака) вместо *ноха*, чушка (заимствование из русского) вместо *һаха* (свинья), *бор* (волк) вместо

¹ Халх ардын тууль. Улаанбаатар, 1991. С. 63.

² Жаңһр. Элст. 1980. 1 боть. 156 х.

³ Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. С. 56.

чон. Для замены названий животных употребляются прилагательные-определения с частицей юмн (что-то): *өвртэ юмн* (букв.: рогатый) – корова, *турута юмн* – копытный скот, *ундг юмн* (то, что можно оседлать) – лошадь, *саадг юмн* (то, что можно доить) – корова, *маалдг юмн* (блеющие) – козы¹.

Скотоводческая обрядность калмыков отражена в запретах и табу:

Если отелилась корова, нельзя выносить молоко из дома в течение трех дней.

При перегоне скота нельзя было поднимать с земли мусор или другие предметы.

Только что родившиеся домашние животные были подвержены сглазу, как и люди. Охранительная обрядность бытовала у калмыков и по отношению к священным животным – *сетр мал*, служившим защитой для стада: к их ошейникам из волосяной веревки привязывали цветные веревочки.

Магические обряды совершали для защиты стада от волков, этот обряд калмыки называли «*чонын ам боох*» – завязывание пасти волку. Отправителями этого обряда были чабаны, гуртоправы, члены их семей. Если скот долго не приходил с пастбища, то в целях предохранения стада от волков и других диких животных завязывали узлом рукав одежды, по одним сведениям, эта была женская одежда, по другим – детская. Также бытовал второй обряд – пастухи совершали ряд магических действий: завязывали ножницы или щипцы тонкой веревкой и произносили заговор. Этот ритуал бытует у многих скотоводческих народов.² Видимо, щипцы, ножницы

в этом случае как острые предметы олицетворяли враждебные существа – диких зверей, а завязанная веревка как бы закрывала, стягивала им пасть. Микрообряды покоятся на магии подобия (ножницы – пасть, рукав – пасть). В фольклоре монголов заговор защиты стада также сохранился¹:

Ангаасан амнь зуураг

Алтан арат, булган суулий минь

Хоер одор хонсн мал минн

Хэвийн менд хонг!

Пусть у диких животных

Закроются пасти –

У животных, у которых хвосты,

Как у соболя и золотой лисицы.

Пусть стадо в степи ночует благополучно!

В заговоре главенствует заклинательная формула «аман зуур – закрой рот, закрой пасть», произносимая наряду с совершением ритуальных действий. В современной речи калмыков данная формула употребляется по отношению к человеку в грубой речи. У монголов хранились рукописи, в которых указывалось, как нужно читать заклинания, чтобы защитить стадо от волка. Ритуал заклинания волка у монголов опубликован Б. Ринченом.² Ритуал сопровождался заговором, произносившимся троекратно. Структура заговора такова: сначала заклинатель говорит благопожелание животным – жеребятam и сосункам, затем проклятие волку: «Пусть у волка сведет челюсти, ноги станут хромыми, голова закружится,

¹ Бардаев Э. Ч. Лексика калмыцкого языка. С. 76–78.

² Малкондугев Х. Х. Обрядовая мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1996. С. 34; Абдуллаев Б. А. Азербайджанский обрядовый фольклор. Баку, 1985. С. 76; Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995. С. 25.

¹ Сэрэндорж Д. Малын дом шэвшлэг // Аман зохиол судлал. Уланбаатар, 1975. 45 х.

² Ринчен Б. Материалы к изучению шаманизма. Висбаден, 1959. С. 38 (на франц. яз.).

глаза затмятся, а рот замкнется!» В начале произнесения заговора нужно было в целях достижения целостности охранительного обряда положить перед заклинателем соль, железку и девять черных камней. Калмыки совершали охранительный обряд от волка непосредственно после появления новорожденного теленка. Намазывали молозивом теленка и произносили заговор:

Когда пойдешь далеко от своих родных мест,
Не встречайся с волком,
Когда пойдешь вперед,
Не встречайся со скотокрадами.
Пусть стадо, в котором ты будешь расти,
Дорастет до десятка тысяч!¹

Ритуал заговаривания волка, таким образом, был известен монгольским народам и совершался как пастухами на пастбище, так и в домашних условиях членами их семей. Необходимо отметить, что калмыки-скотоводы не очень переживали за то, что волк нападал ночью на стадо овец и задирали животных. Для калмыков волк – тотемное животное, вместе с овцами он уносил болезни и несчастья, а потерянные овцы считались как жертвоприношение. Некоторые группы калмыков считают, что они ведут свое происхождение от волка, о чем свидетельствуют легенды и предания, сохранившиеся в современной фольклорной традиции. По одной из версий легенды, их прапредком был человек, вскормленный волчицей.

«Это случилось в далекие времена. Все мужчины, бывшие в хосте, ушли на войну, остались дряхлые старики, женщины и дети. Вдруг пришло сообщение, что один из мужчин тяжело ранен и находится в лесу. Потрясенная сообщением молодая жена воина,

несмотря на беременность и возражения старших, оседлала коня и пустилась на поиски мужа. В дороге она родила ребенка, а сама умерла. Малыш был подобран и вскормлен волчицей. Однажды в лесу охотились охотники. Они убили волчицу и волчат, а найденного ими одичавшего мальчика забрали с собой. Время лечит. Ребенок-дикарь вырос и создал семью, обзавелся потомством. Так начался род Чоносов»¹.

Ц.-Д. Номинханов в довоенные годы, исследуя этнический состав донских калмыков, обнаружил поселение, названное по имени рода, который в нем проживал, – станица Чоносовская. Здесь он же зафиксировал несколько табуированных слов, касающихся волка: «арзгр» – скалящийся, «асхар гуудг» – бегающий ночью, «гал нудтэ» – с огненными глазами, «бор» – серый.² Словесные запреты, магия имени по отношению к волку восходят к охотничьему языку, который был характерен для многих народов мира.³ Такие же представления наблюдаются у горцев Дагестана, «горец-чабан при заболевании овец, особенно ящуром, напускал на отару волков, которые перерезали десятки животных»⁴. Здесь волк представлен как избавитель от болезней.

Ряд ритуалов калмыки совершали также с волчьей шкурой, в нее заворачивали новорожденного в целях оберега, когда в семье умирали дети.⁵ Защитный обряд и заговор от волка сохранен у современных калмыков.

¹ Бадмин А. Чонсахн // Хальмг үнн. 1998. Мөрн сарин 16. X. 2.

² Архив КИГИ РАН, ф. Номинханова, ед. хр. 6.

³ Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. С. 29–45.

⁴ Халидова М. Р. Демонологический персонаж мать болезней и его магические формулы // Магическая поэзия народов Дагестана. С. 115.

⁵ Инф. Дентелинова Р.

¹ Инф. Нандышев Д., 1959 г. р., дербет, род кетченер.

Свои многолетние наблюдения калмык-скотовод переносил в приметы, заговоры, в которых метафорически отражены некоторые повадки животных. В фольклоре отображены представления о повадках домашних животных, их поведении в различных ситуациях.

Бег овец иноходью считался хорошей приметой. Скотоводу казалось, что это предрекает увеличение отары до нескольких тысяч голов.¹ *Хөн мал жоралхла – сэн йор. Хөн: «Миңһн түмн, миңһн түмн» гижэ жоралдгч.* – Если овцы идут иноходью, это хорошая примета. Они говорят этим: «Нас много, нас много».

Но быстрый бег коровы считался плохой приметой. *Укр мал жоралхла – му йор. Укр жоралхларн: «Хумха тайг, хумха тайг» гижэ жоралдгчн. Укр мал хар санатажэ, кеерэс хэрхларн, хашаһан хэржэ хамхлхм гижэ хэрдгэжэ.* – Если коровы бегут быстро – это плохая примета. Если корова бежит быстро, она приговаривает. «Сухой посох, сухой посох». Корова – это животное с плохими мыслями и когда она возвращается с пастбища, она идет с мыслью сломать ограду.

Укр мал киитнд дуртажэ. Тер юңгад гихлэ, укр зуна халунд туруна салад өөкн хээлнэ гидгэжэ, үлд цасн шуһтнад бээхлэ амрад бээдгэжэ. – Корова любит холод. Говорили, что в летний зной у коров тает жир меж копыт. Когда под копытами скрипит снег, коровы радуются.

Укр хар санатажэ. Укр унсн күн укр деерэс унхла, өвдтхэ гихэд, үкэ өврэн тэвжэ өгдч. Укр тиим хар санатажэ. – Корова – это животное с плохими мыслями. Если человек падал, то корова могла поддеть его рогами. Если корова долго смотрела на человека, следовало, бросив в нее песок, произнести следующую фразу: «Смотри лучше на себя». В хозяйстве пред-

почтительнее была корова светлого цвета, нежели черного. Иногда пастух или хозяин, разозлившись на капризное животное, произносил проклятия. Самым распространенным было насылание болезней: «Моом гарг! – Пусть ты заболеешь язвой!»¹

Мөр унсн күн мөрн деерэс унхла, бичэ өвдтхэ гихэд, мөрн делэн делгэжэ өгдгэжэ. Мөрн тиим цаһан санатажэ. – Если всадник падал с лошади, то лошадь, чтобы не было человеку больно, подстидала свою гриву. Лошадь – животное с чистыми мыслями.

Хальмг күн мөриг «мөрн эрднь» гижэ келдг. Тиигэд, мөрнэ толһа кеер кевтхлэ, кедү жил болсн болвчн, хумха толһаг яһэжэ кевтв чигн, чиклэд тэвх кергтэ. Тер цагт буйн болдг гижэ келдг. Мөрнэ толһаг нар хэлэлһэжэ тэвдгэжэ. – Коня калмыки определяли как драгоценность. Если калмыки видели, что в степи лежит сухой конский череп, то, сколько бы лет он ни лежал здесь, его поправляли. Конская голова должна смотреть на солнце. Этот жест считался большой заслугой – буйн.

Мөрн зултрһн өвснд йир дуртажэ. Тер юңгад гихлэ, мөрн келдгэжэ: «Долан хонгтан зултрһ идхлэрн, довун болад тарһлхв». – Лошадь очень любит траву зултурган – прутняк. Поэтому лошадь может сказать: «Если я буду есть прутняк в течение семи дней, то стану толстой, как холм».

Таким образом, у скотовода-кочевника могли сложиться как хорошие, так и плохие отношения с животными. Хозяйственные традиции – важнейший элемент культуры этноса. Разрушение хозяйственной культуры влечет за собой исчезновение домашних промыслов, а также упадок в сфере обрядов, фольклора. Несмотря на переход кочевников-калмыков к оседлым формам жизни, в быту сохранились элементы ско-

¹ Бардаев Э. Ч. Лексика калмыцкого языка. С. 76.

¹ Полевые записи автора, 2000 г.

товодческих традиций и фольклора, в частности, благопожелания скоту, его молодняку. Йорелы содержат добрые пожелания хозяину и его семье, вырастивавшим скот, которого было четыре вида, как и у других монгольских народов.

Всех четырех видов скота
Пусть будет множество,
Пусть будет многочисленным
Приплод телят и ягнят,
Пусть будет обилие
Молока и масла,
Пусть овцы дают много шерсти,
Пусть их хозяева живут в добром здравии,
Пусть становятся богаче изо дня в день,
Живите долго и счастливо.¹

Как известно, в Калмыцкой степи была разведена порода крупного рогатого скота, приспособленного к местным условиям и отличавшегося хорошим качественным мясом и значительными привесами. Этот скот, по мнению специалистов, калмыки привели с собой из Джунгарии. На берегах Волги порода была улучшена, благодаря кропотливой селекционной работе скотоводов.² Скот калмыцкой породы в благопожеланиях называется *хальмг тохм*. В йорелах перечислены виды скота, разводимые в современной Калмыкии: *сүүлтэ хөд* (курдючные овцы), *темэд* (верблюды), *мөрд* (кони), *үкрмүд* (коровы). Йорелчи призывает к тому, чтобы количество четырех видов скота постоянно увеличивалось.

В современной фольклорной традиции калмыков зафиксирован ряд текстов благопожеланий, в которых воспеваются нелегкий труд скотовода.

Малчин йөрэл Йорел скотоводу

Кезэңк кевэрн кеер һарч,
Кецин сээнд бүүрлэж,
Көк девэн өвснд зелэн тач,
Күрң һалзн үкрмүдән сааж,
Көвкр нооста хөөдән өскэж,
Колхоз, совхозмудан байжэулэж,
Тулһсн һалзн үкрмүдтн
Тулм суулһудар үсэн өгч,
Хөөднө икрэр хурһлэж,
Хэлэжэх малмудын тонь
Хадһлэж миңһн түм күрч,
Хотна малчнр, хөөчнр
Хальмг Таңһчиннь нер һарһэж,
Орн-нутгтан нертэ-төртэ йовэж,
Оньдин сэн эжирһлтэ бээцхэтхэ!

Выйдя в степь, как в давние времена,
Поставив в зеленой высокой траве зель-привязь,
Начав дойку красно-лысых коров,
Начав стрижку овец,
Вскармливая новорожденных телят молоком,
Скотоводы обогащают своим трудом колхозы и совхозы.
Пусть всегда рождается двойня у овец,
Число их достигнет десятков тысяч.
Пусть прославляют скотоводы
Высокое имя Калмыцкой Республики,
Пусть все калмыки живут счастливо!¹

В йорелах сохранилась лексика, характеризующая этапы хозяйственной деятельности скотовода и особенности ухода за скотом.

¹ Хальмг поэзин антолог. С. 44.

² Нармаев М. Б. Калмыцкий скот. 2-е изд. Элиста, 1969. 238 с.

¹ Запись М. Э.-Г. Эрдни-Горяева, полевой дневник, 1992 г.// Хальмг үнн. 1994. Мога сарин, 12.

Төлэн өгчэх малмуд
Тооһарн олн болж,
Түргн өсч-өргж,
Тус-олзнь элвг болтха!
Хэлэж-хадһлжэх эздүднь
Ут наста, бат кишгтэ болж,
Малмудыннь шүүснд багтж,
Байрта-бахта суутха!

Скота, дарующего новое потомство,
Пусть будет множество,
Пусть быстрее растёт молодняк,
Пусть от него будет много пользы,
А их хозяева пусть проживут много лет,
Пусть будет крепким их счастье,
Пусть скот, который они растят,
Станет им пропитанием,
Пусть живут они в счастье и благополучии!

Увеличение поголовья скота отражено в формулах, составляющих текст благопожеланий скотоводу.

Хальмгин сүүлтэ хөөднь
Хошадар хурһд һарһтха.

Пусть у овец калмыцкой породы
Рождаются только двойни.

Олн зүсн малмуднь
Увлэс түрү-зүдү уга һарч,
Хөд мана икрлж,
Укр болн туһлж,
Дөрвн зүсн малмуднь
Жил болһн төлэн өгч бээтхэ!

Пусть весь скот
Благополучно выйдет из зимы,
Пусть у овец появятся двойни,
У каждой коровы – телята,
Пусть у четырех видов скота
Будет ежегодно большое потомство!

Продукты скотоводческого хозяйства калмыки перерабатывали. Процесс переработки сопровождался обрядовыми действиями и поэтическими произведениями. В результате обработки овечьей шерсти получали войлок (*ишкэ*), из него изготавливали, прежде всего, покрытие для юрты, а также покрывала на кровать *девскр*, циновки *ширдг*, конские и верблюжьи потники *темэнэ тохм*, чулки *өөмсн* и т. д.

Изготовление войлока у всех монгольских народов приходилось на осеннее время. В изготовлении войлока участвовали все члены рода, семьи, приглашались соседи. На валяние войлока шла овечья шерсть летней и осенней стрижки. Участники трудового процесса соблюдали определенные нормы поведения, обусловленные тем, что изготавливаемый войлок был белого цвета, который, согласно общепринятому мнению, обладал определенной сакральностью. Поэтому во время работы нельзя было ссориться. Соблюдали также правила ношения одежды: застегивали все пуговицы, расправляли воротник и подол.¹ Впервые домашнее приготовление войлока описано К. Эрэндженовым.² Все случайные прохожие благословляли процесс изготовления войлока: бросая монеты, они произносили благопожелание: «Пусть приготовленный вами войлок будет плотным и прочным, без изъяна».³

Когда войлок был готов, проводили заключительный ритуал, пили чай, который называли *ишкэн цэ* – чай по случаю изготовления войлока. В адрес нового войлока произносили

¹ Батчулуун Л. Значение войлока в жизни монголов и его символика // Отражение символики традиционной культуры в искусстве народов байкальского региона и Центральной Азии. Улан-Удэ. 2001. С. 36.

² Эрэнжэнэ К. Цецн булг. С. 72.

³ Там же. С. 73.

йорел: «Пусть ваш войлок будет белым, как раковина, крепким, как кость, и красивым, как шелк!»

Скотоводческая поэзия представлена заговорами, заклинательными песнями, проклятиями, благопожеланиями, приметами. Согласно полевым исследованиям, все эти жанры и народные знания находят практическое применение и сейчас при современном сельскохозяйственном производстве, так как способы ведения хозяйства передаются из поколения в поколение.

Земледельческая поэзия

Процесс перехода части калмыков от скотоводства к земледелию описан в разных источниках. Упоминания о появлении интереса к земледелию и о зачатках его у калмыков в 18 веке очень редки. П. С. Паллас, наблюдавший жизнь калмыков во время своего путешествия в 1768–1769 годах, оставил несколько записей. Близ Ставрополя на Волге ему встретились группы калмыков, которые из-за глубоких снегов не могли содержать скот на подножном корму и «...езде шли с овечьими своими стадами на зимовки, или в показанные им деревни, в коих они летом отчасти сами наемными работниками косят сено в запас на зиму». Паллас сам не видел, но слышал от информаторов, что «при речке Кондурче начали некоторые из них, хотя и не сами, но наемными работниками пахать землю и хлеб сеять, однако не больше, как, сколько им потребно для домашней нужды».¹ Н. Н. Пальмов в «Этюдах по истории приволжских калмыков» привел данные о за-

¹ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. С. 175.

нятии калмыков земледелием.¹ В «Очерках истории Калмыцкой АССР» по этому поводу сказано: «В 18 веке появились и первые попытки сенокосения и земледелия, правда, не у астраханских, а у ставропольских крещеных калмыков, живших около крепости Ставрополь на Волге».² Документы, относящиеся к эпохе Аюки-хана, также фиксируют интерес калмыков к земледелию. В документе, датированном 2 апреля 1711 года, он просил астраханского коменданта М. И. Чурикова «прислать колесо чигирное, железо, лес и плотников», «чтоб сделать совсем чигир, поливать просо и табак».³

Номто Очиров в работе, относящейся к началу 20 века, отмечает, что ряд бедных семейств хапчинова и асмадова родов заявили о желании креститься. Этим путем они надеялись завладеть самостоятельно участком земли, которым они могли бы пользоваться как угодно, так как богачи-калмыки захватывали самые лучшие луга. Заявление было встречено администрацией и миссионерами весьма сочувственно, и после крещения отвели им по 96 десятин земли на душу – надел был вырезан в особый участок. Сенокосы и пашни распределяются покибиточно. Около 5–6 семейств самостоятельно обрабатывают свою часть, а остальные отдают под аренду крестьянам.⁴

Основным занятием калмыков продолжало оставаться скотоводство. Но в некоторых районах Калмыкии, где были под-

¹ Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. 5. Дела земельные. Астрахань, 1932. С. 47.

² Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967. С. 165.

³ Батмаев М. М. Первые опыты земледелия у калмыков в 18 веке // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. Элиста, 1982. С. 17.

⁴ Избранные труды Номто Очирова. С. 43.

ходящие климатические условия, начали заниматься земледелием. Современная лексика калмыков сохранила терминологию того времени, касающуюся земледельческой обрядности и приготовления хлеба: таря – посев, тархь – сажать, сеять. Хлебные зерна, по представлениям калмыков, обладали животворящей силой. Зерна злаковых растений, которые предназначены были для обрядовых действий, высевали отдельно, их называли «дайлгана таралган». Гумно, ток для молотбы зерна носили название «удурум», «удурум цацаху» – это обряд, совершаемый осенью на току после уборки зерновых, чтобы на будущий год получить хороший урожай.¹ Ц.-Д. Номинханов описывает формирование земледельческой терминологии у калмыков: «Некоторые виды растительности (некоторые хлебные злаки, травы, деревья, фрукты), видимо, были знакомы еще предкам современных монголов и тюрков, следовательно, и калмыкам, и, возможно, они сообщали создавали им названия, или последние распространились среди этих народов путем заимствования».² Ц.-Д. Номинхановым приводится земледельческая терминология калмыков, в частности, названия хлебных злаков: арва – ячмень, буудя – пшеница, бурчг – горох, обозначение овса «суль» было распространено у торгоутов, ур – плод, семя, зерно.³ В лексике калмыков нашла отражение производственная деятельность земледельца: маажур – вилы, хадур – коса, тэрэн – посев, тэрлгнэ газр – посевное поле, буудя – пшеница, буудян эк – семена пшеницы, арва – овес, теерм – мельница, малын те-

жэл – корм для скота. В словаре, составленном священником Парменом Смирновым, изданном в 1857 г., также нашла отражение земледельческая лексика: борозда – хаглсн газр, вилы – шовг, засуха – хур уга ганг, овес – суль, плуг – андсх, ячмень – арва, зарм, разбрасывать семена – тэрэ цацх, зерно – корнг.¹

Хлеб со временем стал неотъемлемой частью питания калмыков. Зерна ржи, пшеницы перемалывали ручным способом, получалась мука грубого помола, из которой делали пресные лепешки, эти лепешки назывались *һуйр*, как и мука. Сначала лепешки выпекали в золе кизяка, потом, когда появились сковороды, их стали приготавливать на них. Причем хлеб прикрывали другой сковородой и пекли в глинобитной печи «зуух», которая сооружалась возле каждой кибитки после сезонной смены кочевки. Предполагалось, что эти лепешки должны были употребляться в горячем виде. Лепешку разрезали на несколько частей и смазывали их маслом или сметаной. В этом виде она была лакомством для детей. Хлебопечение у калмыков развивалось под влиянием традиций русского населения, особенно с переходом на оседлость. Это, прежде всего, приготовление опарного теста. В годы ссылки в районы Сибири, Дальнего Востока и Севера калмыки восприняли формы хлебопечения у украинских, белорусских и прибалтийских переселенцев. Научились выпекать хлеб в сибирских глинобитных печах, хотя летом для этих целей устраивали глинобитные печки на улице. В праздничной обрядности калмыков, особенно на праздники Цаган Сар, Зул, каждая семья лепила борцоки.

Сведения о том, что калмыки и их предки – ойраты, кроме скотоводства, занимались земледелием, отражены в калмыц-

¹ Борджанова Т. Г. К. Ф. Голстунский и калмыцкий фольклор // MONGOLICA. СПб, 2001. С. 17.

² Номинханов Ц.-Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. С. 287.

³ Там же. С. 289.

¹ Смирнов П. Путевые заметки по Калмыцким степям Астраханской губернии. С. 147–241.

ких мифах и загадках. По воззрениям древних земледельцев, собака являлась охранительницей посевов. В фольклорной традиции сохранился ряд мифов, поверий и ритуалов, связанных с образом собаки. То, что люди до сих пор употребляют в пищу мучные продукты, согласно текстам сохранившегося мифа, – это заслуга собаки:

«С давних пор люди в своей пище использовали муку. В те давние времена пшеница начинала колоситься с корней. В эти времена жила-была одна женщина, которая слыла плохой хозяйкой. Она ничего не могла приготовить из муки, а если начинала печь хлеб и лепешки, везде ее рассыпала. Боги рассердились на людей, и решили они отнять такую пищу у людей за плохое обращение с ней. И вскоре боги тайно от людей собрали весь урожай, ничего не оставили на поле, ни одного колоска. А за действиями богов тайно следила собака, которая случайно бежала мимо поля. Собака стала громко и жалобно выть, предчувствуя, что среди людей наступит сильный голод. Боги, услышав жалобный вой, пожалели ее и от снятого урожая оставили несколько зерен. Но с тех пор пшеница стала колоситься из-под листьев».¹ С тех пор, как считают калмыки, у них появился обычай отдавать собаке кусочек свежеспеченного хлеба.

С собакой связаны хорошие и плохие приметы. Кормление собак – это один из древних обычаев. Кормя собак, кормишь своих умерших родственников, так как в этих домашних животных воплощены души предков.² Хорошей приметой считалось, если ко двору приблудится собака, – это предсказание будущего процветания семьи. Если собака поднимала ноги кверху, к небу, ее живот кропили молоком³ или другими молочными продуктами – это акт жертвоприноше-

ния с целью испрашивания счастья и удачи у неба. Если собака жалобно выла, это считалось предвестием несчастья, и животное убивали. Собаку нельзя было пинать. Беспричинное убийство собаки считалось равнозначным убийству человека.¹ У табасаранцев Дагестана также сохранились обряды, связанные с собакой. Собака была участницей ритуала очищения поля, которое совершали в случае неурожая или полагая, что поле сглазили. Собаку убивали и тащили по полю, произнося заговор: «Уродись на поле столько колосьев, сколько шерстинок на шкуре этой собаки».² Ритуальное умерщвление животного – это жертвоприношение духу поля с целью обеспечить плодородие земли. У собаки в течение жизни рождается многочисленное потомство, поэтому с ее образом связано плодородие. Как писал В. Я. Пропп, земледельцы «особой разницы между плодовитостью животных и плодородием земли не делали».³ Таким образом, ряд ритуалов исполнялся в целях обеспечения богатого урожая. К ним также относятся очистительные обряды, совершаемые земледельцами. В «Калмыцко-русском словаре» К. Ф. Голстунского зафиксировано словосочетание «удурум цацаху», то есть совершать жертвоприношение осенью на току, по окончании уборки хлеба, разбрасывая хлебцы. В данном словосочетании сохранилось представление об обрядах, совершаемых земледельцами, чтобы обеспечить будущий богатый урожай.

Калмыки заботились о чистоте поля, на котором высевали пшеницу или другие хлебные злаки. Часть урожая отдавали монастырям, так как зерно – это непременный участник многих обрядов, совершаемых духовными лицами как в домашних, так и в общественных молениях. Зерна использова-

¹ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. С. 345.

² Инф. Бокова К. Б. Полевые записи автора, 1998 г.

³ Душан У. Суеверия и вредные обычаи у калмыков. С. 107.

¹ Душан У. Там же. С. 106.

² Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. С. 12.

³ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. М., 1963. С. 27–28.

ли в обряде очищения жилища – *цеврлх*, в похоронной и свадебной обрядности. Зерном посыпали новобрачных, так как оно ассоциировалось с плодородием, это было скрытое пожелание многодетности. Зерном посыпали место захоронения покойника с целью выкупа земли. В гроб также бросали зерна, чтобы не оставалось свободного пространства, иначе считалось, что покойник возьмет кого-нибудь с собой. Из теста пшеничной и ячменной муки изготовляли балины, приносимые в дар божествам. Обряды на поле совершали весной и осенью. Г. Н. Потанин зафиксировал земледельческие обряды Ордоса: «Весной, отпахав и посеяв, что делается одновременно с боронением, делают «урсан», то есть зажигают костер из можжевельника, из земли делают маленькое «обо», на нем зажигают можжевельник арча, перед костром зажигают три курительные свечи и поклоняются урсану, затем с сохой на быке объезжают вокруг урсана три раза и потом крестнакрест, после чего соху прячут».¹ Осенью быка, участвовавшего в уборке урожая, кормят и мажут кашей по лбу, левому плечу, загривку и спине. Каша, приготовленная из зерна, является также символом плодородия.

Созревший хлеб на корню в представлении степняков, согласно текстам загадок, выглядит следующим образом: «На качающемся дереве 80 тысяч ветвей, на каждой ветви – гнездо, в каждом гнезде – птенец». В следующем тексте загадки хлеб изображается как живое существо с настороженными ушами и выпученными глазами.²

В фольклорной традиции калмыков сохранились песни, исполнявшиеся на сенокосе, и песня о сборе пшеницы, ржи и

горчицы¹, которая называется «Песня, поющая, когда косят рожь».

*Хар тарэһэн хадхнь
Ханцн мини салверна,
Хээрлт уга көдлгч маниг
Хамг эмтн тевчтхэ.
Шарлгсн горчис хадхнь.
Санана мини төвкннэ,
Сээнэр көдлдг эмтнн
Сансн күцлнь күцтхэ.
Цаһан һуйриһэн хадхнь –
Цаһашг седлкнь урһна.
Цол уга көдлхнь –
Цадхлң йовхнь үнн.
Хар көлснь мөңгнь
Хээртэ болн эңкр,
Харм уга көдлхнь
Хар чидл зөргтэл.*

Так я собирал рожь,
Что рукава моего платья обтрепались,
Людей, работающих самозабвенно,
Пусть все люди почитают.
Когда я собирал желтую горчицу,
Мои мысли успокоились,
Пусть у людей, которые работают,
Замыслы сбудутся.
Когда я косил пшеницу,
У меня были светлые мысли,
Когда работаешь беспрерывно,
Нужно быть сытым – и это правда.
Деньги, полученные от тяжелой работы, –
Особенно дороги и любимы,
Чтобы работать самозабвенно,
Надо иметь мужество.

¹ Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая... Т. 1. С. 133.

² Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. С. 36.

¹ Хальмг поэзин антолог. 34 х.

Песня описывает ранее незнакомый труд земледельца, непривычный для кочевника-скотовода. Эта песня впервые зафиксирована Номто Очировым.¹ Другая песня, зафиксированная также Номто Очировым, поется при косьбе травы, которой занимаются мужчины из рода нойнахн.

Важное место в земледельческих обрядах калмыков занимают обряды вызывания дождя. Функция этих обрядов – обеспечение благоприятных условий и предотвращение засухи, которая губит посевы. Калмыки в целях вызывания дождя произносили соответствующие заклинания (см. Первую главу).

В йорелах звучало пожелание хорошей погоды, хорошего травостоя и урожая:

*У-өргн тег
Усн-ундар девртхэ,
Урһмл өвсн-тэрэн шавишч,
Уух-идхэрн байжултхэ!*

Пусть широкая степь насытится водой,
Пусть привольно растет трава,
Пусть зреет богатый урожай,
Чтобы мы были богаты едой!

В одном из образцов йорела посевам пшеницы, чтобы урожай был богатым, за покровительством обращаются к Бадма-Самбхаве.²

Краткий заговор на хороший урожай записан Б. Я. Владимирцовым среди ойратов Северо-Западной Монголии. Он

¹ Очиров Н. О. Материалы по устной народной литературе астраханских калмыков. Собраны в 1909–10–11 годах. АВ, р. II, ед. хр. 344.

² Бадма-Самбхава (Лотосорожденный) – тантрический йогин и проповедник буддизма в Тибете. Инф. Н. М. Дандырова.

посвящен серпу и звучит следующим образом: «Хадсн ики хадур мока болтха!» – «Серп, скашивающий траву, пусть затупится от работы!»¹

Уборка урожая воспринималась калмыками как праздник, который они отмечали с огромным энтузиазмом. Этими радостными чувствами проникнута песня «На току», сочиненная в шестидесятые годы прошлого столетия.

*Ток деер тоорм теңгрт күрнэ,
Түн дор шуугжэ эмтн көдлнэ.
Тооксин аһуд алтн уул босна,
Түүнэ эргнд бичкн күүкд байсна.
Сэрвксн тугта машид адһлдад ирдлнэ,
Сээхн алтн буудя мел асхрад бээна.*

На току горы зерна достигают неба,
Под ними люди работают дружно.
Зерно, уложенное на току,
Похоже на золотые горы,
Дети также бегают на току,
Быстро подъезжают машины,
Льются на землю потоки пшеницы подобно
золотому дождю.

Те калмыки, которые стали заниматься земледелием, преодолев ряд стереотипов в своем сознании, были прославлены в песнях. Одна из песен посвящена человеку по имени Натран Эдя, выходцу из хошеутов, который стал впервые сеять пшеницу в этих краях и получать хороший урожай. После его скоростижной смерти, незадолго до Великой Отечественной войны, в честь него была сложена песня. По

¹ Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности (С.-Западная Монголия). Л., 1926. С. 28.

мнению земляков, нелегкий труд земледельца для этого человека был предопределен свыше, по велению тенгриев и небожителей. Песня о Натран Эдя – пример коллективного творчества жителей этих мест, первые строфы этой песни сочинены его другом Эдгя. Мотивировкой создания песни является прославление имени этого неординарного человека, чтобы он остался в памяти людей, а также отсутствие в его семье наследника, который должен был прославить его имя (*нер дуудулх*).

Посевы, поднявшиеся дружно,
Растут в местности Джирглин боорг,
Живший в счастье и благополучии Натран Эдя
Покинул нас.

Песня о Натран Эдя может быть отнесена к разряду поминальных, своей поэтикой она близка к песням-плачам о князьях Тундутовых и Кутузове.

Для земледельческой обрядности калмыков характерна очистительная, предохранительная, вербальная магия – заклинания, песни, благопожелания, запреты, бытующие и сейчас в районах современной Калмыкии, в которых интенсивно занимаются земледелием.

Промысловая поэзия

Фольклорная традиция калмыков сохранила заговоры, магические формулы, песни, характерные для промысловых обрядов, которые прагматически маркированы, то есть выражают приказание или просьбу, мольбу или обещание, пожелание или угрозу.

Е. С. Новик обозначила определяющую роль вербального компонента в промысловых обрядах народов Сибири.¹ Промысловые обряды составляют определенный пласт в эпосе народов Сибири и Центральной Азии.² Промысловая обрядность калмыков, как и фольклор, относится к разряду утраченных, их реконструкция оказалась возможной благодаря полевым источникам.

Охотничья обрядность. У калмыков до недавнего времени охота была излюбленным занятием и одной из основных отраслей хозяйства. Охотничьи традиции и навыки были наследованы от предков-ойратов, которые относились к лесным народам Южной Сибири. Калмыки охотились на зверей, степных птиц и водоплавающую дичь разными способами, устраивали облавы, загоны. Облавная охота была своеобразной тренировкой воинов и способом воспитания дисциплины. В исторических документах содержатся данные о животном мире Калмыцкой степи в XVIII веке. В 1784 г. российское правительство потребовало сведений о быте калмыков, в связи с этим представители каждого улуса подали донесения. Так, зайсанги Багацохуровского улуса писали, что «издавна при Волге, в кочевных нами местах, имеется птица лебедь, дрофа, журавль, гусь, казара, лунь, утка, утка же красная, чепура, аист, беркут, орел, ястреб, сокол, могильник, пигалица, тумана, синица, воробей, скворец, ласточка, перепел и кулик»;

¹ Новик Е. С. Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 198–217; Она же. Прагматический аспект магических обрядов // Лотмановский сборник-1. М., 1995. С. 655–666.

² Неклюдов С. Ю. Охота и скотоводство в эпосе Южной Сибири и Центральной Азии // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 11–14.

и далее: «имеется зверь волк, лиса, корсак, сайгак, кабан и заяц».¹ Процесс охоты у калмыков носит название *аңһучлһн* – от общего названия зверей *аң*. У калмыков была традиция охоты с ловчими птицами.² Охотничьи мотивы звучат в народных песнях монголов,³ в монголо-ойратском героическом эпосе.⁴

Калмыки верили, что у каждого объекта природы был хозяин – «эзен». Перед тем как выехать на охоту, совершали жертвоприношения духу – хозяину данной местности, проводили обряд очищения над охотничьим ружьем, называемый *саңг*, от названия можжевельника, отличающегося сильными очистительными свойствами.⁵

Обрядовые тексты связаны с древними способами общения человека с миром зверей и птиц, основанными на гармоничном единстве всего живого, на одушевлении и очеловечивании окружающего мира.

Охота как промысел нашла отражение в калмыцких сказках. В фольклорной традиции сохранилась сказка «Охотник Иестир», имя охотника образовано от названия числа «девять» у монгольских народов – *йисн* (девять). Возможно, у калмыков была традиция – девятого ребенка в семье обучать охотничьему промыслу. Со временем занятие охотой в хозяйстве калмыков стало терять былое значение, что было связано с уменьшением охотничьих угодий. У современных кал-

¹ Цит. по: Митиров А. Г. Соколиная охота // Теегин герл. 1988. № 6. С. 89–93.

² Митиров А. Г. Соколиная охота.

³ Яцковская К. Н. Народные песни монголов. С. 6.

⁴ Монголо-ойратский героический эпос. С. 6.

⁵ Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 16.

мыков охотничьи обряды являются одними из утерянных, некоторые виды охоты на волка воспроизведены в произведениях калмыцких писателей,¹ в калмыцких сказках, в монголо-ойратском героическом эпосе. Одним из занятий Далайхана, отца ойратского богатыря Дайни Кюрюля, была охота: «Поехал он охотиться на Алтай и Хангай, настрелял двойной ряд, навалил диких зверей семидесяти родов. Подобрал он соболей черно-седых, из белок – гнедых с белой грудкой, из лис – сплошь красных и привязал к торокам. Прицепил он к черным треногам из бычьей шкуры триста оленей».² В тексте монголо-ойратского героического эпоса, в мотиве отправки богатыря на охоту, сохранилось благопожелание: «Отправляющемуся на охоту говорят: меткий стрелок, отправляющемуся в путь говорят: щедрый дар». В ойратском эпосе отражена охота с ловчими птицами, которые являются «волшебными помощниками» героя.

Г. Ц. Пюрбеев отмечает, что в героическом эпосе «Джангар» есть немало названий птиц: «бүргд «беркут», итлг «балобан», эгл «коршун», тас «орел-ягнятник», начн «сокол», шоцхр «кречет», хун «лебедь», тоһстн «павлин», торһа «жаворонок».³ Это свидетельствует о том, что одним из постоянных занятий калмыков в древности была охота.

В монголо-ойратском героическом эпосе изображена охота на птицу – беркута: Дайни Кюрюль «наложил на свой тысячесильный, крепкий львино-белый лук молниеносную, быструю, сумасшедшую белую стрелу, потянул лук и выстрелил в того беркута, когда он виднелся подобно мочке иглы. Стрела Дайни Кюрюля прострелила его насквозь, начиная

¹ Эрендженев К. Сын охотника.

² Монголо-ойратский героический эпос. С. 105.

³ Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. С. 35.

от куце́го хвоста до шеи, и упал он в дымовое отверстие ставки царя восьми драконов».¹

А. Ш. Кичиков исследовал этимологию названий животных и птиц, используя материал словарей и тексты калмыцкого фольклора.²

Владыкой зверей у монголов был Манахан Тенгрий, у которого охотник просил такую огромную добычу, что

Голова не умещалась бы в котле,
Рога не проходили бы в дверь.
Пусть глядящие глаза
Сделает зоркими,
Стреляющую руку – меткой,
Рысящего коня – быстрым.³

Калмыки для удачи в охоте обращались к «хозяевам земли», Белому старцу, к духам Алтая и Хангая; обращение к буддийским божествам – это позднее наслоение в текстах йорелов.

Сюжеты калмыцких сказок передают атмосферу близости человека и природы, животных. Человек издревле хорошо знал окружающий его мир, повадки зверей, пернатых: в калмыцких сказках главными героями являются юноши, хорошо знавшие язык животных и птиц.⁴

В сказке «Охотник Иестира» сохранились интересные мотивы, связанные с охотой. Один из братьев Иестира знает змеиный язык, так как некогда ему в рот попала змеиная слю-

на.¹ Змей посылает Иестира – младшего брата – добыть для него ханскую дочь. Но по совету одного из помощников охотник оставляет ханскую дочь себе, а вместо нее отдает змею лисицу, нарядив ее в лучшие одежды. Это один из охотничьих мотивов, нашедших отражение в калмыцкой сказке.

Некоторые виды охоты на степного волка, зайца и сайгаков, имевшие место среди калмыков, описаны у П. Небольсина. Он отмечает, что охота на сайгаков – «самая старинная калмыцкая забава и самая любимая», им описаны поведение сайгаков и способы добычи волка.²

В зачине калмыцкой сказки, как правило, говорится о занятиях главного героя, одним из любимых его дел является охота. Богатырь Барс Мерген Баатр охотился на зверей и птиц. Известие о том, что охота прошла удачно, в сказке выражено формулой в виде краткого стихотворения:

*Һар даарв,
Һанзһ улав,
Аң арат
Һарч автн.*

Руки замерзли,
Торока красны,
Идите охотиться
На лис и животных.³

Удачная охота определялась словами *һанзһ улан* – торока красны, достойным мужчиной считался добычливый охотник. В жанре калмыцких трехстиший это явление выражено формулой: *сән залуһин һанзһ улан* – у хорошего мужчины торока красны.⁴ Занятием одного из известных героев калмыцких

¹ Ramstedt G. J. Kalmückische Sprachproben. Kalmückische Märchen. Teil I. Helsingfors, 1909. Teil I. S. 5–7.

² Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. С. 154–155.

³ Хальмг туульс. Элст, 1961. С. 58.

⁴ Калмыцкие трехстишия. С. 8.

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 68.

² Кичга Т. Угин туск үг. Элст, 1976. 15–18 х.

³ Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 14.

⁴ Хальмг туульс. II боть. Элст, 1968. С. 25.

сказок, именуемого Пеший Мерген-богатырь, является охота на зверей и птиц. Занятием богатыря по имени Уладжин Мерген Баатар также является охотничий промысел. Главный герой сказки «Сын хана огня Отхон Шар» на охоте встречается с зайцем, которого пытается догнать. Диалог зайца и богатыря является в калмыцкой сказке традиционным. Заяц в этом диалоге непременно спрашивает богатыря: «Что тебе нравится во мне: мои прекрасные слова-советы, мое мясо, величиной с чашу, или моя шкурка, величиной с ладонь?»¹ Богатырь выбирает мудрые советы зайца. В разговоре богатыря и зайца упоминается «шкурка зайца величиной с ладонь», которая была охотничьим онгоном, общим для многих родов, иногда для целого племени. Сведения о нем находим у Г. Гомбоева: «охотничий онгон «шандагата», необходимой принадлежностью которого была шкурка зайца-беляка, он считался покровителем войны у древних монголов».² То, что заяц был покровителем войны у древних монголов, отражено в уране – боевом кличе-пароле кереитов, которые при боевой атаке на врага кричали «*Туула!*» (заяц). В этой же сказке о сыне хана огня в зайца превращается тетя богатыря по отцовской линии – берген, которая сопровождает богатыря в его поездке за невестой. Бег зайца-женщины выражен формулой «бежала она впереди едущего богатыря, бежала она сзади едущего богатыря». В данном мотиве родственница в образе бегущего зайца является покровительницей богатыря на его пути к невесте.

Заяц почитался калмыками.³ Отголоски его почитания нашли отражение в калмыцком фольклоре. Согласно легенде о

происхождении названий года в восточном календаре один из них назван в честь зайца.¹ По описаниям зайца в калмыцком фольклоре, это «зверек, который питается травой, очень пугливый, безобидный, красивый. Зайцу все враги: волк, лиса, черный орел, балобан и другие птицы».² Сохранилась этимологическая легенда о происхождении названия места, где обитают зайцы – «*Туулан сөг*» (заячья низина).³ Заяц упоминается в народных приметах калмыков. Если дорогу перебежит заяц, «необходимо было для отвращения несчастья в этом случае три раза махнуть плетью или даже рукой в ту сторону, куда убежал заяц».⁴ Аналогичные представления были у древних скифов и у алтайцев: теленгиты, отправляясь в путь, держали ружье заряженным на тот случай, если им встретится по пути заяц.⁵ Хорошей приметой было добыть на охоте серого зайца. Полагали, что, если в дом занести только что добытого зайца – хозяину будет сопутствовать удача. Человеку, отправляющемуся за невестой, говорили: пусть у него будет светлый путь, как тропинка серого зайца. Мотив сказки «Сын хана огня» и значение пословицы в данном случае совпадают по смыслу.

В танцевальной культуре калмыков сохранился танец зайца, это танец-пантомима, который относится к подражательным; его можно рассматривать как тотемический, он также служил оберегом для рода и исполнялся на свадьбах, гулянках-найрах. Охранительная функция данного танца очевидна.

Образ зайца вошел в название микроэтнонима-арвана калмыков *туулан тоха* – локоть зайца.⁶ Во время совершения

¹ Сандаловый ларец. С. 205.

² Там же. С. 207.

³ Там же. С. 209.

⁴ Житецкий И. Указ. соч. С. 29.

⁵ Ямаева Е. Е. Духовная культура алтайцев (Миф, эпос, ритуал): Автореф. докт. диссерт. СПб., 2002. С. 20.

⁶ Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа. С. 56.

¹ Хальмг туульс. С. 54.

² Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини // Труды Восточн. отдела Император. археолог. общества. СПб., 1899. С. 256.

³ Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. С. 233–236.

обряда «жил оролгон», который принято проводить у монгольских народов по истечении двенадцати лет жизни человека, применяются предметы из шкуры зайца. Мотивация данных ритуальных действий – обеспечение долголетия и предотвращение несчастий. Этот обряд описан А. М. Позднеевым. Характерно, что в данном обряде большую роль играет шапка, в которую обряжается один из главных участников церемонии. Шапка сшита из заячьей кожи, причем заяц должен быть застрелен, а не загрызен собакой.¹

Иногда под кожей человека появлялась небольшая твердая опухоль, которую калмыки называли коленной чашечкой зайца, ей приписывали магические свойства. Она могла появиться в любом месте тела человека: появление ее на кистях рук означало скорое богатство, а на затылке – возможную нищету.

В героическом эпосе «Джангар» заяц обрисован следующим образом: *Өл маңхн цаһан туула* – «сизо-белый заяц».² Цветовое обозначение «сизо-белый» упоминается в характеристике горы (уул) – «сизо-белая гора». Жанр «шинж» в калмыцкой фольклорной традиции дает сравнительный портрет зайца:

<i>Темән урлта,</i>	Губы как у верблюда,
<i>Һурлһ нүдтә,</i>	Глаза как у совы,
<i>Мөрн сәәртә,</i>	Бедра как у коня,
<i>Мис сахлта,</i>	Усы как у кошки,
<i>Тек сүүлтә,</i>	Хвост как у козла,
<i>Ноха тавгта.</i>	Пятки как у собаки. ³

Сравнительный ряд в данном образце представлен верблюдом, совой, конем, козлом, собакой и кошкой. Характер и

повадки зайца описываются в детском стихотворении – дразнилке, которая имеет элементы заговора.¹

*Туула, туула тоңһс, тоңһс,
Туулан чикн делдс, делдс,
Хойр нүднь – бүлтс, бүлтс,
Оһтр сүүлнь – оңһс, оңһс,
Теегин ца телтс, телтс.*

Заяц подпрыгивает «тонгс, тонгс»,
Уши прыгают «делдс, делдс»,
Глаза выпучены «бюлтс, бюлтс»,
Короткий хвост дрожит «онгс, онгс».
Виднеется на горизонте «телтс, телтс».

Названия зайцев также поэтичны.² Этот зверек упоминается в тексте детской песенки, где его называют *Оңһн баатр* (Святой богатырь). В данном зоониме нашел отражение культ зайца, бытовавший некогда у калмыков.

При охоте на степного хоря применялась приманка в виде жареного мяса, которую укрепляли в капкане. Охотники знали нрав хорька, считали его хитрым зверьком. Имя хоря табуировалось, о нем говорили иносказательно: «богатырь с толстой шеей». Об охоте на хоря и его поведении говорит следующий заговор, произносимый от имени этого зверька:

Я племянник арзы – молочной водки,
Я толстошей богатырь, не так ли?
Если я увидел кусочек мяса,
Могу ли я бояться капкана
Величиной с чашку?
Будет мне плохое имя,
Если я испугаюсь.

¹ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства Монголии. СПб., 1887. С. 432–433.

² Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»... С. 62.

³ Перевод д. ф. н. А. А. Бурыкина.

¹ Антология детского фольклора / Сост. Б. Б. Оконов (на калм. яз.). С. 8.

² Кичгә А., Әсрә Н. Указ. произ. С. 38.

Особая обрядность бытовала у калмыков при охоте на сайгаков. Охотник мог преследовать по следу самца сайгака *оон* в течение долгого времени, прячась за траву перекасти-поле. На сайгаков калмыки охотились в основном из-за дорогих рогов, которые по цене были равны стоимости одного быка. Если самка сайгака была беременной – ее отстрел запрещался, убийство такого животного считалось грехом. После успешно проведенной охоты, мясо распределяли между участниками охоты, почетную часть пищи отдавали родственникам, причем этой почести обязательно удостаивался дядя по матери – *нахцх*. Положенную часть туши доставляли ему, как бы далеко он ни жил. О характере взаимоотношений *нахцх* и племянников говорят калмыцкие пословицы: «Лучшая медь не ржавеет, а племянники не забывают дядю по матери», «Язык племянника остер, а рука *нахцх* тяжела». У калмыков на этот счет бытует примета: если бьют дядю по матери, то у племянников начинают трястись руки.¹

Таким образом, в основе охотничьих обрядов калмыков лежит тотемизм – одна из ранних форм религии, суть которой заключается в вере в родство между человеческими группами и видами животных, птиц и растений. Эти животные и птицы были для родов, носивших их название, священными и почитались всеми членами рода.

Охота на птиц имела свою неповторимую обрядность. Лебедь для калмыков священная птица, и потому охота на него была запрещена. Если калмык охотился на лебедя, он должен был произнести имя нойона или зайсанга, по воле которого он стреляет.² Добыча лебедя была связана с архаичны-

ми ритуалами, его мясо имела право есть только родовитая знать. С убитым лебедем обращались как с почетным гостем, украшали его красивой уздечкой, помещали на красной стороне юрты. Охотник, убивший лебедя и принесший его в дар зайсангу или нойону, одаривался конем.¹

Академик П. С. Паллас, побывавший у калмыков во второй половине 18 века, отметил бытование среди них охоты с ловчими птицами. Он писал, что «знатные из них ходят на охоту с соколами, а наипаче с балобанами, коих в тамошней степи довольно находится и которых нарочно к тому приучают и высоко ценят».² А. Г. Митиров полагает, что на основе занятия соколиной охотой образовался род «шубучинер», тамгой которого было изображение сокола.³ Изображение тамги значится на документах 1794 года. Шубучинеры в дальнейшем входили во все субэтноты калмыков. Распространенная среди калмыков фамилия Шовунов, по всей видимости, говорит о принадлежности людей к этому роду и о древних занятиях рода или арвана. Данная тамга, изображавшая птицу, по всей видимости, была необходима для охотничьей удачи, о ниспослании которой просили, когда символически «кормили» амулет-тамгу.

Охота на степную дрофу, по-калмыцки *тоодг*, описана К. Эрендженковым.⁴ Охотились за дрофами на телегах, преследование птиц могло продолжаться несколько дней. Ружья тщательно прятали, поскольку считали, что дрофы, обладая

¹ Инф. Боктаев Ш. В.

² Душан У. Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии. С. 14.

¹ Душан У. Обычай и обряды... С. 64.

² Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. С. 479.

³ Митиров А. Г. К вопросу о термине «шубучинер» // Проблемы этногенеза калмыков. Элиста, 1984. С. 107.

⁴ Эрнжэнэ К. Анһучин көвүн. 14 х.

хорошим обонянием, могут услышать запах, идущий от ружей. В результате преследования дрофы начинают идти за телегой и в конце концов попадают под прицел охотникам, которые сидят в укромном месте. Подпустив дроф поближе, кучер должен был крикнуть «Стреляйте!», и только тогда охотники начинали стрельбу.

Ряд примет и поверий калмыков относятся к журавлю. Образ журавля в обрядовой поэзии мы уже частично рассматривали. Считалось, что журавль может проклясть, если разорить его гнездо. Если в степи попадалось журавлиное гнездо, произносили магтал-восхваление.

<i>Тоһрун сээхн,</i>	Журавль красив,
<i>Тоодг му,</i>	Дрофа некрасива,
<i>Цам хурай,</i>	Цам хурай,
<i>Цам хурай!</i>	Цам хурай! ¹

Журавль – это перелетная птица, по мнению эвенков, к примеру, «прилет перелетной птицы ассоциируется... с возрождением жизни... Прилет и отлет птицы – это круговорот жизни, это возрождение и как бы умирание на время природы, это ассоциации, связанные с жизнью и смертью, с замиранием жизни зимой и новым ее расцветом и оживлением весной».² Калмыки также связывали прилет журавлей с расцветом природы, обновлением жизни. По народным представлениям, человек был тесно связан с этой птицей. О журавле говорили, что он *хар келтэ* – черноязыкий, так же называли человека, произносящего с поводом и без повода проклятия.

¹ Монгол ёс заншлын их тайлбар толь. Улаанбаатар, 2001. С. 67.

² Варламова Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. С. 131.

В фольклорной традиции калмыков бытовала песня-заклинание, посвященная журавлю. Каждой весной журавли возвращались на одно и то же место. Обычно это была возвышенность. Чтобы быстрее созвать журавлей, исполнительница песни, взойдя на курган, пела песню под аккомпанемент домбры. В тексте песни рефреном проходило обращение к прилетавшим журавлям.

*Хавр болв, цасн хээлв,
Толһа деер тоһрун ирв,
Э, тоһрун, эврэ тоһрун,
Эн толһан эзн – тоһрун.
Э, тоһрун, эргэд биил,
Хойр үүрэн сажад биил,
Э, тоһрун, эврэ тоһрун
Эн толһан эзн – тоһрун,
Э, тоһрун, эргэд биил,
Энд – тус, тенд – тус,
Э, тоһрун, эврэ тоһрун,
Эн толһан эзн – тоһрун.
Э, тоһрун, эврэ тоһрун,
Э, тоһрун, эргэд биил,
Хойр живрэн сажад биил,
Хойр үүрэн дасхад биил,
Энд – тус, тенд – тус,
Э, тоһрун, эврэ тоһрун,
Эн толһан эзн – тоһрун.¹*

Наступила весна, растаял снег,
На курган сел журавль,
Э, журавль, наш журавль,
Хозяин этого кургана – журавль.
Э, журавль, покружись, танцуя,

¹ Инф. Амбекова Б. П.

Взмахивая крыльями, вместе с двумя журавлями.
Э, журавль, наш журавль.
Хозяин этого кургана – журавль.
Э, журавль, покружись, танцуя,
Там прыгни, здесь прыгни,
Э, журавль, наш журавль.
Хозяин этого кургана – журавль.
Э, журавль, наш журавль.
Э, журавль, покружись танцуя,
Потряхивая двумя крылами,
Ведя за собой двух друзей,
Там прыгни, здесь прыгни,
Э, журавль, наш журавль.
Хозяин этого кургана – журавль.

Песня звучит как гимн единению человека с окружающей его степной природой, выражает чувство радости, возникшее при общении с птицами, вернувшимися в родные края.

Печальный крик журавля в свадебной песне «Журавль с черным языком» передается словом *доңгдн*, которое имеет множество значений.¹ В бурятском фольклоре этим словом обозначают крик кукушки, которая оповещает о приходе лета. В калмыцком языке слово *доңгдх* обозначает крик любой птицы.²

Объектом охоты в «Джангаре» является язык жаворонка. Одно из основных богатырских достоинств – это поразительная меткость в стрельбе из лука. Данный мотив наиболее полно раскрыт в песне «О том, как Джангар стал впервые править государством», записанной в 1940 г. от джангарчи М. Басангова.

¹ Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. М., 1991. С. 234.

² Калмыцко-русский словарь. С. 207.

По заданию Джангар-хана стрелок Хавтын Энге Бий сумел из своего богатырского лука срезать язык у жаворонка, сидевшего на ветке одного из трех сандаловых деревьев, которые росли у самого горизонта. Благодаря волшебной резвости своего вороного коня, он привозит еще тепленький, живой, тепеющий язык птички. Джангар-хан, удивленный и обрадованный, говорит ему: «Руки и глаза твои, совершившие это, бесценны! До чего же резв твой конь, коль живым доставил язык птицы!» – и в честь прихода к нему на службу Хавтын Энге Бия устраивает празднество. Меткий стрелок занял на пиру место вслед за богатырем Хонгором.¹

У калмыков был сложный комплекс запретов, связанных с охотой:

Нельзя сильно радоваться хорошему промыслу или удивляться, чтобы не подвергнуть его сглазу.

Нельзя разорять без надобности гнезда птиц.

Нельзя переступать через лежащее ружье и другое снаряжение.

Нельзя убивать животных больше, чем необходимо.

Нельзя убивать ворон: считалось, что ружье испортится и не будет стрелять.

Ружье нужно подвергать обряду очищения дымом можжевельника.

При входе в дом ружье нужно заносить дулом наружу, так как ружье относилось, по представлениям калмыков, к острым предметам.

Если охотник подстрелит животное или птицу, то он должен был смазать дуло ружья кровью убитой дичи в целях еще большей удачи на охоте. Таким образом производилось как бы жертвоприношение ружью.

¹ Овалов Э. Б. Типологические и художественные особенности «Джангара». С. 56.

В монгольском фольклоре сохранился образец заклинания ружья:¹

*Бийнь арслңгин мет,
Дунь лууһин мет,
Һалнь лууһин
Цәклһн мет.*

Ружье как тело у льва,
Звук его как голос дракона,
А огонь, выходящий из ружья,
Подобен молнии дракона.

Существовал ряд запретов охоты на волка. Этот запрет касался, прежде всего, представителей рода, тотемным предком которого был волк.

Охота является одним из угасающих видов хозяйственной деятельности калмыков, поэтому в фольклоре сохранились немногочисленные благопожелания, с которыми обращались охотники к окружающей природе, чтобы им сопутствовала удача. При церемонии проводов охотника на промысел присутствующие желали ему удачи, хорошей добычи. В честь охотника произносили йорелы-благопожелания.

Первый образец йорела:

Молодец, выезжающий на охоту	Пусть с тороками
На высокие горы,	Полными вернется,
На просторы степей,	Пусть пальцы,
Будет охотиться	Которыми он держит ружье,
На диких зверей,	Будут крепкими,
На быстроногих сайгаков,	Пусть глаз охотника
	Будет остер. ²

¹ Монгол ардын аман зохиолын дееж. С. 182.

² Родник народной мудрости / Сост. и предисл. Б. Б. Оконова. Элиста, 1984. С. 32.

Второй образец йорела:

*Анһучин йөрэл
Һарад йовжгах аңһучин
Һанзһнь улан болтха.
Көк чонын
Көөс цахрулад иртхэ.¹*

Йорел охотнику
Охотник, отправляющийся в путь,
Пусть добыча ваша будет богатой,
Пусть у серого волка от быстрой погони
Появится пена у пасти.

Йорелы, произносившиеся в адрес охотника, традиционно подразделены на *ут* (длинные) и *ахр* (краткие) по времени их произношения. Сказители определяют их как *аңһучин йөрэл* или *һанзһ улана йөрэл* – йорел красным торокам. Йорелы производят обряд проводов охотника на промысел.

*Элһнчн цөсәр дүүрч,
Эркэ хумха хойрчн мергн болж,
Әмсүләр амнчн дүүрч,
Зөргәр зүркнчн көөрч,
Аңһучлж кеер һарад,
Аңһиг аратыг, гөрәсиг
Алдл уга харвад,
Шаңхаг сээхн саарларн,
Салатын бусргудыг давад,
Сала өвртә ооныг,
Шавтулго харвад,
Һанзһчн улан ирх болтха.*

Пусть твоя печень наполнится желчью,
Пусть пальцы будут меткими,
Пусть рот твой будет сытым,

¹ Запись автора. Полевой дневник, 1976 г.

Пусть сердце твое наполнится мужеством,
Отправляйся далеко в степь,
Охоться на лис и сайгаков,
На великолепном скакуне
Перелетай через балки и пригорки,
Добудь антилопу с ветвистыми рогами,
Не поранив ее,
Пусть будут красными твои торока.

Непременным спутником охотника была собака. Собака издавна начала принимать участие в хозяйственной жизни человека. Приручение ее произошло значительно раньше, чем любого другого домашнего животного, до зарождения земледелия.¹ Занятия охотой нашли отражение в текстах калмыцких сказок. Зачин одной из них звучит так: «Давным-давно это было. Жил-был богатырь по имени Шарвада-байн». Его собак звали Хасар и Басар, они преданно служат ему. Они участвуют в ритуале оживления героя.² Они охраняют дворец богатыря: «Собаки, подобные трехлетним коровам, имеющим сосунков, подняли хвост и стали лаять, издавая звуки «банг-банг».³ В героическом эпосе ойратов собака – верный помощник богатыря в охоте на диких зверей и птиц. Если в погоне за зверем собака получает раны, богатырь излечивает ее сам или с помощью «белого лекарства» – «*цаһан эм*». Этот эпизод в ойратском эпосе выглядит следующим образом: «Признала она богатыря, тотчас упала на грудь и потеряла дыхание, лежит в обмороке. Встряхнул ее витязь три раза, трижды подул на нее, после этого вернулся ум-разум к борзой собаке, и стала она

такой, как прежде».¹ В калмыцких сказках встречается образ небесной черной собаки, которая живет на слиянии неба и земли. Желчь этой собаки, согласно тексту сказки, обладает излечивающим свойством. Собака уязвима в том случае, если она лежит ногами кверху: только тогда из нее можно извлечь целительную желчь. Согласно приметам, в случае, если собака поднимала ноги вверх, нужно было ее окропить молоком. Подобное обожествление собаки и принесение ей в жертву молока, по всей видимости, было связано с тем, что «собака – частый атрибут женского божества, ее дубликат или воплощение».² У монгольских народов существовал культ собаки.³ В калмыцких сказках обозначены имена собак: Хасар, Басар, Балтг. Сторожевая собака у калмыков – *барг ноха*, *шург ноха* – это гончая собака. В калмыцкой сказке «Сын богача» один из персонажей – собака величиной с корову. Собака вступает в бой с волком и погибает. Один из героев идет к Зан-хану за щенком такой же породы. Богатырь отправляется на охоту в сторону захода солнца, возвратившись на родину, видит ее разоренной; он объясняет эту ситуацию тем, что «не было собак, охранявших нутук». В «Джангаре» есть упоминание о голодной собаке. Богатырь уводит за собой полоненный нутук, погнав всех, никого не оставив на месте: «ни голодной собаки, ни осиротевшего ребенка».

Сюжет о гибели охотника известен многим народам.⁴ Калмыки не являются исключением. В фольклорной традиции

¹ Монголо-ойратский героический эпос. С. 84.

² Фрейденберг О. М. Сюжет Тристана и Изольды в мифологемах эгейского отрезка Средиземноморья // Тристан и Изольда Л., 1932. С. 91–114.

³ Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. С. 224.

⁴ Аджиев А. М. Сюжет о гибели охотника (о ритуально-мифологических истоках баллады) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 44.

¹ Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. С. 59, 71–73.

² Хальмг туульс. 1 боть. Элст, 1960. С. 114.

³ Там же. С. 191.

калмыков сохранились песни, в которых обрисована охота.¹ Одна из песен описывает трагический случай на охоте: персонаж песни охотник Ака нечаянно убил спрятавшегося в камышах Бюмена, своего брата, который был одет в сайгачьи меха.² В конце песни звучит проклятие в адрес матушки, которая сшила одежду из меха сайгака и в адрес меткого стрелка Аки. А. Ш. Кичикову был известен текст этой охотничьей песни. В 60-х годах прошлого столетия им была сделана попытка записать мелодию этой песни. Но она не увенчалась успехом, ибо информанты отказывались исполнять ее, мотивируя тем, что «сейчас прекрасное мирное время». На воспроизведение этого текста был наложен запрет – *цеер*. По их свидетельству, песню исполняли в годы войны – в одиночку, когда хотели оплакать погибшего на фронте.³ В охотничьей песне-плаче описаны страдания, которыми охвачены герои. Певец обращается к природе, к ее объектам – к лозняку, который рос на месте гибели охотника. Это обращение является эмоциональным лейтмотивом песни.

В коллекции А. М. Листопадова песня называется «Шар шилин һулзиге» (На газель, живущую у желтой горы). В варианте А. Ш. Кичикова – «Шар шилин һулзд». Первый вариант песни состоит из тридцати строк, второй – из двадцати. А. Ш. Кичиков описывает обстоятельства записи этой песни от пожилой женщины по имени Бова, которая сообщила, что знает слова этой песни. Песню информант слышала только

¹ Калмыцкие песни, записанные в Денисовской станице Сальского округа в ноябре 1902 года. Фонограммархив ИРЛИ (Пушкинский дом), РФ, п. 30, ед. хр. 215, 216, 240–267.

² *Кичига Т.* Хуучна нег дууна тускар // Хальмг үнн. 1969. Июнин 21.

³ Там же.

однажды от своего свекра, в годы войны, он пел ее тайно, чтобы никто не слышал. Мужчина хотел скрыть от всех, что на фронте погиб один из его сыновей. Исполнением этой песни он хотел излить свою печаль.

Вариант песни, зафиксированный А. Ш. Кичиковым, заканчивается проклятием, которое произносит Бюмен:

*Зеерин арсар зүслгелн
Ээжнь эркэһэн зальгтха!
Алдл уга харвдг,
Аакиннь цецгэнь бултртхэ.*

Сшившая одежду из шкуры сайгака матушка, –
Пусть она проглотит свой палец,
Пусть глаза ослепнут
У Аки, метко стреляющего.

Ака, брат погибшего Бюмена, восклицает в отчаянии:

<i>Бурһсн яһад урһсмб?</i>	Почему ива там выросла?
<i>Бүүмн яһад мөлксмб?</i>	Почему там полз Бюмен?

В содержании песни запоминается драматический момент: вместо добычи Ака прикрепляет к седлу белую окровавленную рубаху убитого брата.

Песня с подобным сюжетом записана в Монголии.¹ Песню об охотнике, судя по ее сюжету и эмоциональному настрою, можно отнести к песням-плачам.

Обрядность, сопровождающая охоту, и поэзия, в которой она отражена, постепенно приходят к угасанию.

¹ *Яцковская К. Н.* Дэрбэт Хархуугийн Гунзэн и его песни // Актуальные проблемы современного монголоведения. Улан-Батор, 1987. С. 236–237.

Рыболовецкие обряды. Калмыки издавна занимались рыболовством. Как отмечает М. М. Батмаев, «со времени прихода на Яик и Волгу занятие их рыболовством год от года расширялось, начиная мало-помалу задевать интересы местного русского населения, владельцев различных рыбных промыслов: ватаг, учугов».¹ И дальше «размеры калмыцкого рыболовства еще более возросли во второй четверти 18 века, когда после смерти Аюки-хана периодически вспыхивали затяжные междоусобицы в среде калмыцкой знати, которые приводили к обнищанию значительных масс калмыков, искавших спасения в пропитании рыбой».²

Длительное занятие рыболовством не могло не породить ряд обрядов, совершавшихся калмыками, работавшими на рыбных промыслах. И в наше время рыбаки исполняют отдельные обряды в целях удачной ловли. Перед тем как начать лов, рыбаки приносили жертву «лусын хану» – хозяину водного мира – с заклинениями, приносили ему дары, бросали в воду серебряные монеты, умиловливая его. Магической силой, по представлениям калмыков, обладал сазан, большое недовольство у него могло быть вызвано тем, что его рот съедала женщина. Бытовала примета: если голову сазана съест женщина – не будет улова. В заклинательной традиции калмыков бытует заговор, который произносится от имени сазана:

Можете всего меня съесть,
Только мой рот пусть не ест женщина.

Если был плохой лов, то пойманную рыбу в целях умиловливания хозяина водоема бросали обратно в воду как жерт-

¹ Батмаев М. М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в 17–18 веках. Элиста, 2002. С. 300.

² Там же. С. 301.

ву. Обязательным правилом для рыболова было знание хороших и плохих примет, которые в целом обеспечивали хороший лов:

Плохая примета, если рыба прыгнет в лодку, – не будет улова.

Плохая примета, если ловятся черепахи и змеи. Не будет улова.

Плохая примета, если при чистке рыбы ее голову держат от себя, – значит, рыба уйдет.

Хорошая примета, если при чистке рыбы голову держат на себя, – значит, рыба не уйдет.

Нельзя перешагивать через рыболовные снасти женщинам.

При удачном улове часть рыбы надо раздать, чтобы не было сглаза.

Перед выходом на лов нельзя ссориться меж собой.

Чтобы лов был удачен, нужно принести жертвы хану воды.

Рыболовством занимались калмыки, которые жили на берегах Каспийского моря и Волги. У них сохранились различные поверья, имеющие древние корни. Они носят яркий анимистический характер при наличии в них элементов тотемизма, магии и промысловых культов, веры в духов-хозяев. В основе культов лежит желание при помощи сверхъестественных сил оградить рыбаков от опасности и обеспечить им хороший лов. У. Душан отмечает, что из многочисленного рода цаатанов только род «бага цаатанов» занимался рыболовством.¹ Ловцы рыбы совершали обряд умиловливания хана воды (Усун-хана). Прежде всего бросали в воду жертвы в виде медной и серебряной монет. В жертву хану воды приносили козленка. Шкуру этого жертвенного животного разворачивали внешней стороной к морю. Участниками обряда были

¹ Душан У. Суеверия и вредные обычаи калмыков. С. 8.

все жители данной местности. При богатом улове часть добычи отпускали назад, чтобы умиловить хозяев водной стихии. При этом ритуале рыбак должен был произнести заговор: «Я тебя отпускаю, но ты мне обеспечь хороший улов». Совершение обряда проходило как праздник, за несколько недель до этого праздника рыбаки готовили лодки, чинили паруса и рыболовные снасти, приводили в порядок одежду.

Рыболовецкая обрядность современных калмыков усложнена тем, что в процедуре праздника принимают участие буддийские монахи, читающие молитвы с просьбой об удаче, наряду с ними элементы древних верований также входят в обряд. Таким образом, цель ритуалов и произносимых на них йорелов-благопожеланий – это обеспечение хорошего улова рыбы и установление связи с хозяином водной стихии. На берегу моря ставили деревца, которые украшали разноцветными ленточками как жертвоприношение хозяину земли – берега моря, откуда отправлялись рыбаки на лов рыбы. Запреты в рыболовецкой практике калмыков разнообразны, они были порождены верой в злых и добрых духов. Поведение рыбаков и членов их семей строго табуировалось, чтобы не испугать и не обидеть духов моря. Названия рыб также табуировались. Нельзя было говорить про точный день отправки на лов, нельзя мучить добытую рыбу, иначе хан воды не будет способствовать хорошему улову. Если рыба сама прыгала в лодку, в этом случае совершали обряд, чтобы предотвратить несчастье. Рыбу разрезали на части, бросали во все стороны света и говорили: «Пусть наши беды уйдут вместе с ней».¹ Рыбу не ели в бо́льшем количестве беременные женщины, полагая, что у ребенка будут выпученные глаза, как у рыбы. Размещение рыбы в юрте было также регламентиро-

вано: нельзя было класть рыбу головой к двери, иначе прилове она может уйти назад в море.

В современной фольклорной традиции калмыков сохранились благопожелания – йорелы, песни, исполнявшиеся на празднике «День рыбака».

В йорелах, произносимых в честь рыбака, желают ему хорошего улова:

В седом море,
Среди бушующих волн,–
Добывающий рыбу добрый молодец,
Пусть его имя прославится,
Пусть его лодку много рыб наполняют:
Лещ, судак, сазан,
Осетр, севрюга, белуга –
Пусть это богатство будет нам «аршаном».
Мужественный (отважный) рыбак,
Дарующий нам
Уху из частиковой рыбы,
Полосатое мяса осетра,
Жирную вяленую воблу,
Черну икру золотой белуги,–
Пусть твоя работа вперед продвигается,
Выносливость и сила твоя пусть увеличиваются,
Всегда возвращайся с добычей,
Пусть имя твое прославится!¹

В йореле упомянуты названия рыб, которые являются объектом промысла. Рыба, согласно тексту йорела, является богатством рыбака, она должна стать «аршаном» – божественной едой. «*Аршан болтха!*» (Пусть станет аршаном) – формула-пожелание, произносимая калмыками относительно еды.

¹ Душан У. Указ. соч. С. 62.

¹ Запись М.Э.-Г. Эрдни-Горяева, полевой дневник, 1995. Перевод автора.

В песенной традиции калмыков значительный пласт составляют трудовые песни. Рыбацкие песни, сочиненные рыбаками, свидетельствуют об их нелегком труде. Знаток калмыцкого фольклора Ш. М. Налаев называет песни, исполнявшиеся рыбаками, *шүүгүлин дун* (букв. – песни невода). Их пели, когда расставляли сети для ловли рыбы. К данному жанру отнесены: «Воды Ахтубы», «Зурган» (имя девушки), «Михалин Коку» (имя мужчины), «Кишта» (имя девушки). Эти же песни исполняли на свадьбах и во время календарных праздников Зул и Цаган Сар. Песни, исполнявшиеся рыбаками, тянувшими сети с уловом, назывались *арһмэжин дун* (букв. – песни веревки).¹

Широко известна песня «*Матьхр иштэ чавчур*» – «Багор с кривой ручкой». В конце 18 – начале 19 века большое значение приобретал отхожий промысел. Многие калмыки-бедняки находили себе заработок на астраханских рыбных промыслах. Это был тяжелый труд, который оценивался дешево. Эта песня звучит и в наши дни.

*Матьхр иштэ чавчурнь
Мэһин зоод хатхдна.
Татад авдг хармуд,
Таслад авдг хармуд,
Хогден – ашай,
Хогден – ашай.
Өрлэ босдг хармуд,
Өрдэ татдг хармуд,
Татад авдг хармуд,*

¹ Налаев Ш. М. Нег һазрт дуулж йовсн дуд // Хальмг үнн. 1999. Январин 20. 4 х.

*Таслад авдг хармуд,
Хогден – ашай,
Хогден – ашай.*

Нож с изогнутым черенком
Вонзается в спину сельди.
Вытягивающий сети черный люд,
Вырывающий сети черный люд.
Хогден – ашай,
Хогден – ашай.
Рано утром встающий люд,
Наперекор волне тянущий черный люд,
Вытягивающий сети черный люд,
Вырывающий сети черный люд,
Хогден – ашай,
Хогден – ашай.

Песню «*Матьхр иштэ чавчур*» характеризуют как заунывную песню-воплъ.¹ Кроме того, ее сопоставляют с русской песней «Дубинушка». У. Душан описывает трудовой процесс, на фоне которого исполнялась эта песня. Особое значение он придает рефрену «Хогден ашай», который своеобразно переводит как выражение «Когда кушать». У. Душан пишет также: «Выкрикивая эти слова, калмыки тянули невод шальшиком. Это толстая веревка длиною в два-три метра. На одном ее конце прикрепляется камень подковообразной формы, с дыркой в середине для веревки, весом около 400 граммов, другой конец прикреплялся к рабочему, а камень за аркан или сам невод. Шальшик напоминал бурлацкую лямку... Работа требовала много сил. Вот в это время, пока не вытянут невод на берег, и раздавались эти душераздирающие слова

¹ Душан У. Историко-этнографические заметки об Эркетеновском улусе. С. 23.

«Хогдан ашай». Люди буквально надрывались, чтобы вытащить невод на берег».¹ У здешних калмыков бытовало проклятие, в основе которого лежит представление о непосильном труде рыбаков, об их заунывных песнях-воплях. Проклятие звучит следующим образом: «Пусть твой голос будет слышен на Оля».² Наиболее полный текст «Песни бурлаков» звучит в устах нынешних потомков рыбаков.³ У информанта Хараевой Б. Б. калмыцкими фольклористами также были записаны песни рыболовецкой тематики: «Песня рыбаков» и «Песня рыболовов».⁴

Одна из песен, где описывается тяжелая жизнь рыбака, и которую можно отнести к *ут дун*, – это «Одинокое дерево у брода». В песне звучит тоска рыбака, такого же одинокого, как дерево, по своим родным кочевьям, которые он должен был покинуть и уйти на заработки. Он вспоминает любимую подругу, оставленную дома. В песне наряду с лирическими мотивами звучит нота социального протеста. Трудовые песни, в которых воспевается труд рыбака, были новыми, но образы песни связаны с традиционной народной лирикой. Песня рыбака тематически сходна с песнями отходников, получившими распространение в лирике народов Дагестана.⁵

*Һатлһна һанцн моднд
Һанцарн петнәһән бәрләв,
Һанцарн петнәһән бәрхһн,
Һазр-усн сангдна.*

У одинокого дерева у брода
Невод один я тяну.
Хоть я тяну невод,
Вспоминаю я свою родину.

¹ Душан У. Указ. соч. С. 20.

² Там же. С. 21.

³ Наиболее полный текст песни известен информанту Налаеву Ш. М., 1925 г. р., торгоут.

⁴ Биткеев Н. Ц. Калмыцкая народная песенная поэзия. С. 43.

⁵ Халилов Х. М. Лирика народов Дагестана: взаимосвязи, типология и этническая специфика. Махачкала, 2004. С. 229–245.

*Хату хар арһмжһн
Хәәкрн бәәжс татлав,
Хәәкрн бәәжс татхһн,
Хәәрлдг иньгн сангдна.*

Жесткую черную веревку,
Громко крича, я тяну,
Хоть громко я кричу,
Вспоминаю свою любимую.

*Эрчмтә хар арһмжһн
Эәминнь махндан бәрләв,
Эәминнь махндан бәрхһн,
Эңкрлдг иньгн сангдна.*

Крученую черную веревку
Через плечо я тяну,
Хоть я тяну ее через плечо,
Милую невесту вспоминаю.

Песня исполняется одним человеком, припев подхватывается артелью. Создается особый ритм, облегчающий труд. Черная веревка – символ тяжелого непосильного труда.

Известную калмыцкую песню «Соленые воды Ахтубы» информанты также причисляют к рыболовецким.¹

Традиционная функция промысловой поэзии – это испрашивание у духов-хозяев согласия и удачи для охотника и рыболова, формульный текст расположен в конце благопожелания: «*Мергн бол!* – Будь метким!», «*Улан һанзһта бол!* – Пусть у тебя будет добыча!» Охота и рыболовный промысел требуют мужества, которое обозначено в йореле: «*Зәргтә бол!*» «Приди с добычей!» – основная формула-пожелание для охотника и рыбака.

Таким образом, промысловая поэзия калмыков представлена йорелами, песнями, запретами, но она не получила такого развития, как у других народов. Исследование промысловой поэзии показало ее близость с культом природы, животных и птиц, древними верованиями ойратов.

¹ Инф. Налаев Ш. М.

Обряд шитья у калмыков

Издавна калмыки владели искусством шитья, что отражено в обширной лексике, связанной с наименованием одежды: *бүимүд* – легкое верхнее платье молодых людей, *зах* – воротник, *задһа хувцн* – одежда, которая распаивается, распашонка, *цүүв* – шинель, плащ, *армг* – армяк, *шалвр* – штаны, *занч* – плащ, накидка. Верхняя одежда, сшитая из овчины, имеет несколько наименований: *үч девл* – полушубок, *дах* – зимний тулуп, названия женской одежды: *цегдг* – халат-безрукавка, *терлг* – женский халат.¹ Искусство шитья отражено в следующих терминах: *көвэ* – кайма, оторочка, *уйдл* – шов, *цацг* – бахрома, процесс шитья у калмыков определяется словами *шидэж уйх*, *шидх* – сшивать крупными стежками. Более древнее обозначение процесса шитья, встречающееся в текстах калмыцкого фольклора, – это *үүл бэрх*. В данном словосочетании глагол *бэрх* обозначает обрядовое действие, ср.: *зад бэрх* – возводить камень «зада», *зүүд бэрх* – видеть сон, *белг бэрх* – гадать. Языковой код калмыков имеет ряд синонимов со значением «судьба». Исключительный интерес представляет словосочетание *үүл бэрх* – заниматься шитьем, слово *үүл* в его устаревшей форме обозначает «рок, судьба».² Обряд шитья у калмыков в связи с близостью этих словосочетаний – это «делание» судьбы. Выкраивание и шитье – это сакральный акт творения в культуре калмыков. Этим объясняется наличие ритуала под названием «хулд ишкеху» – шитье постельных принадлежностей родственниками жениха в доме родителей невесты в переходном свадебном обряде. Жених и невеста также изменяют свою жизнь, создавая новую семью (см. Вторую главу).

¹ Номинханов Ц.-Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. С. 126–146.

² Калмыcko-русский словарь. С. 557.

Кройка обозначается словом *ишкх*. В обряде шитья большое значение придавалось магии острых предметов, которые в сознании калмыков ассоциировались с оружием.¹ Ножницы как сакральный элемент были одним из главных атрибутов шитья. Для кройки постельных принадлежностей ножницы и иголки привозили со стороны жениха. По представлениям калмыков, в ножницах заключались плохие приметы (*му йор*), которые уничтожались путем произнесения заговоров, в них упоминаются стихии огня и воды, обозначенные одним словом *дарңх* (букв. – придавливание).

Хээч, утх күргсн му йориг

Халун һал дартха!

Пусть плохие приметы ножниц и ножа
Уничтожит горячий огонь.²

Чтобы устранить действие плохих примет, иголку и ножницы отдавали острием к себе, при передаче другому лицу иголки с ниткой нитку предварительно держали во рту. После шитья иголку оставляли с нитью (*учкта утцн*).

При шитье одежды портниха пользовалась народными мерами длины, выкройки измеряла пальцами в *тө* – в пядях, длину изделия измеряла в *дөрү* – четырьмя сложенными пальцами.³

В йореле сшитой одежде отражено отношение калмыков к одежде, ее долгое ношение – один из признаков будущего долголетия хозяина. Одежда, которой пользуются до изно-

¹ Шантаев Б. А. Отношение к острым предметам в традиционной культуре калмыков // Молодежь в науке. Сб. трудов молодых ученых. Вып. 1. Элиста, 2004. С. 198–205.

² Инф. Амбекова Б. П.

³ Инф. Борджанова Б. Х.

са, по представлениям калмыков, обладала охранительной магией.

Образцы обрядовой поэзии, связанной с изготовлением и ношением одежды, были рассмотрены выше.

Мотив шва, присутствующий в обряде шитья, отсылает нас к космогоническим представлениям калмыков о небесном шве у монгольских народов *Тенгрин уйдл* – Млечный Путь.

Процесс кройки одежды, придание ей формы – немаловажный этап в обряде шитья – обозначается глаголом *кевлх*, от слова *кев* – форма.

В народе ценили хорошо и аккуратно сшитую одежду, отношение к этому процессу выражено пословицей:

*Кеду хонг уйсмб гиж, кун суриго.
Кен шим этәһәр уяд орксмб,
Кенә кесн көдлмив?*

Не спросят: сколько дней шили одежду?
А спросят: кто так ладно шил одежду?
Чья это работа?¹

В современных благопожеланиях воспевается труд портнихи, одежда сшитая ею.

*Уячин уйсн хувцнь
Үзмәштә-тааста болж,
Өлзәтә цаһан хаалһта болтха!
Пусть одежда, сшитая портнихой,
Нравится всем,
Пусть ею любят,
Пусть будет ей белая дорога!*

¹ Инф. Борджанова Б. Х. запись автора, 2000 г.

В современном быту калмыков, согласно проведенным полевым исследованиям, обрядность при шитье одежды и фольклор, его сопровождавший, сохранены.

Кузнечная обрядность и фольклор

Кузнечное ремесло возникло в давние времена, когда у человека появилась необходимость в изготовлении орудий труда, боевого оружия.

Мастеров по обработке металлов у монгольских народов называют дарханами.¹ В калмыцком языке сохранилась лексика, связанная с понятиями о металле.² У калмыков занятие кузнечным делом передавалось по наследству – от отца к сыну. Отголоски представлений об этом ремесле отражены в калмыцком фольклоре.³

Кузнецы имели покровительство неба – тенгри, о чем свидетельствует имя одного из кузнецов в героическом эпосе «Джангар» – Кеке-Дархан. Кеке (синий) – одна из характеристик неба у монгольских народов. Отмечено также, что «дарханы имели небесного покровителя «Улан сякюсен», который изображался верхом на козле».⁴ Присутствие образа козла здесь не случайно, так как кузнечные меха изготавливались из шкуры горного козла.

Традиционно кузнецы у монгольских народов подразделялись на черных и белых. Белые кузнецы (*цаһан дархад*) за-

¹ Дарбакова В. П. Традиционная обработка металлов у монголов // Этнографические вести. Вып. 1. Элиста, 1968.

² Бардаев Э. Ч. Лексика современного калмыцкого языка. С. 48.

³ Кичков А. Ш. Исследования героического эпоса «Джангар». С. 83

⁴ Дарбакова В. П. Указ. раб. С. 3.

нимались ювелирным искусством, черные кузнецы (*хар дар-хад*) изготавливали изделия из железа. Изделия из железа как правило – это виды богатырского вооружения, они упоминаются в поэтических описаниях, в которых воспеваются труд кузнеца, его тщательная, ювелирная работа. Владение богатыря тем или иным оружием в эпосе «Джангар» легло в основу сюжетообразования: богатырь Савар имеет бердыш, Хонгор – меч, Гюзян Гюмбе – кинжал и плеть.¹

В героическом эпосе ойратов и в эпосе «Джангар» воспет Меч богатыря, его описание звучит как магтал-восхваление мечу и сделавшим его мастерам. Меч, которым перерезают пуповину Гунан-Улан-Шовшура, носит название «Билгин Шарванг», он обладает волшебными свойствами. Аксакал дарит ойратскому богатырю Бум Эрдэни меч, над которым трудилось множество мастеров: дербетский кузнец сорок лет отбивал на наковальне, китайский кузнец выбил узоры – линии, а русский кузнец отделил искусно, непальский кузнец выбил мелкие узоры, элетский кузнец дал обделку, а халхаский выбил кружочки.²

В магтале, посвященном мечу Хонгора, воспеваются его боевые качества:

Меч его такой,
Что лишь замахнется он им –
Уничтожит чертей десяти стран,
Пригрозит – поколеблется вся земля.³

¹ Бурякин А. А. Индивидуализация образов персонажей как средство композиции и сюжетообразования в калмыцком эпосе «Джангар» // *Studia Culturae*. СПб., 2002. С. 82.

² Монголо-ойратский героический эпос. С. 63.

³ Калмыцкий эпос «Джангар». Ростов-на-Дону, 1940. С. 223.

Описание меча – традиционная формула в тексте героического эпоса «Джангар». В «Песне о Хара Кинясе» меч Хонгора описан следующим образом: «Сбоку он пристегивал на двенадцать крючков свою чернохолодную саблю булатную. Взмахнет он ею – целый материк содрогнется. Пригрозит он ею – семиярусное чугунное пламя возгорается. Сваривал ее кузнец Кеке, ковал, раздувал меха кузнец Маш, полировали ее мастера, каких нет средь людей».¹

Другое значение слова «дархан» – «священный, неприкосновенный, заповедный»,² этим объясняется ряд запретов у монгольских народов, связанных с предметами, относящимися к этому ремеслу. Бытовал ритуал очищения инструментов, женщинам нельзя было прикасаться к ним.³

В «Песне о Хара Кинясе» Кеке-Дархан и его помощники предупреждают Джангага, находящегося в облике десятилетнего мальчика: «Кто во идет без разрешения – тому строжайшее наказание».⁴ Герой нарушает запрет, и в наказание кузнец заставляет его «качать ярко-красный мех, у которого на одну поддувку садятся двадцать пять человек».⁵ Запрет на вхождение в кузню без разрешения был связан с тем, что бытовало поверье – мастерство кузнеца подвержено сглазу. Только после прохождения богатырского испытания Кеке-Дархан узнает Джангара «по взгляду, который у него как у нападающего сокола». Кеке-Дархан и «сто и один кузнец клепали-ковали для него вооружение».⁶

¹ Козин С. А. Джангариада. С. 116.

² Монгол-орос толь. С. 148.

³ Дарбакова В. П. Указ. раб. С. 9.

⁴ Козин С. А. Указ. соч. С. 135.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 136.

В «Главе о победе Джангара над мангасовым Уту-Цаганом» также есть эпизод с кузнецом, седым, как лунь. В отличие от Кеке-Дархана, который живет в цахаре,¹ дархан Белый Старец с седой бородой находится в большой красной яме.

У многих народов кузница служила общественным, культовым и хозяйственным центром.²

В фольклорной традиции калмыков не сохранилось йорелов-благопожеланий, песен, посвященных кузнецам. Но, вероятно, благодаря за труд, кузнецу преподносили подарки и произносили благопожелания, предназначенные любому мастерскому человеку: «*Һарчн урн болтха!* – Пусть руки твои будут искусными и ловкими». У адыгов благопожелания (хох) произносили при входе в кузницу. В благопожеланиях упоминался кузнец Тлепши, обладавший также способностями лекаря.³ Мастеров, которые занимались ювелирным искусством, у калмыков называли *урчуд*. В этнографической литературе известны мастера-ювелиры: Чонкаев, Маколда, Муджик Ходжакаев, Бадма-Халгаев и др.⁴ Урчуд-мастера изготавливали кольца, пояса, токуги, которые покрывали чернью (*сарм*). Многообразие калмыцких украшений нашло отражение в калмыцких загадках:

Тунта Мунта хойр. – Двое: Тунта и Мунта. (Чехол и токуг у женской косы.)

Чикнэ һаза шар дааһн. – Около уха – соловый двухлетний жеребенок. (Серьга.)

¹ Цахар – поселение при ханской ставке, население которого состоит из мастеров, поваров, пастухов.

² Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. С. 35.

³ Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 99.

⁴ Эрднеев У. Э. Калмыки. С. 109.

Аралжн-саралжн моднд алтн эмэл тохата. – На ветвистое дерево надето золотое седло. (Кольцо.)¹

Серьги Ага Шавдал-ханши описаны следующим образом: «При движении шеи в мочках круглых ушей плавно откачиваются от пурпурных щек привески – на злато-желтых колечках, купленных за семьсот княжеских юрт».²

Серьги у калмыков были предметом для одаривания. Девочкам дарили маленькие серьги из чистого золота, серебра или с красным камнем (*улан нүдтэ*). Парень дарил девушке кольцо, что отражено в калмыцкой песне «Сармта мөңгн билцг» – «Серебряное кольцо с чернением», этот дар свидетельствовал о его серьезных намерениях.

Сармта мөңгн билцгинь гинэ

Сарин сарулд суһлад өглэв.

Сарин сарулар суһлад өгвчн,

Садн-элгн болхар суһлад өглэв.

Серебряное кольцо с чернением

Дарил я девушке при лунном свете,

Я дарил кольцо, сняв его с пальца, потому,

Что хотел засвататься к ней.³

У калмыков ценились кольца *хавсн*, подобные обручальным кольцам.⁴

Хар сармта хавсн билцгинь

Хашаннь өнцгтнь өгдг билэ.

Дарил я черное ребристое кольцо,

Стоя у забора дома.

¹ Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. С. 22.

² Козин С. А. Джангариада. С. 180.

³ Төрскн һазрин дуд. С. 229.

⁴ Там же. С. 140.

Ювелирные украшения дарили девушке при выходе замуж. Главным украшением невесты являлся «золотой позументовый кушак с литой массивной серебряной пряжкой кавказской работы».¹ Серебряные украшения для невесты были необходимы, потому что этот металл, по представлениям калмыков, обладал оберегающей силой – от несчастий на чужой земле.

Ювелирные украшения (серьги, кольца) нередко отделывали камнями – бирюзой и кораллами.² Кольца и пояса применяли в народных играх.³

Традиции ювелирного искусства калмыков сохранились до настоящего времени.

Строительная обрядность и фольклор

Основное историческое жилище монгольских народов – войлочная юрта «ишкэ гер», которая у калмыков до их перевода на оседлость в начале двадцатого века оставалась основным жильем. Строение юрты – кочевого жилища было объектом исследования многих ученых.⁴ Наша задача – исследование калмыцкого фольклора, связанного с обрядом возведения жилища «гер».

¹ Бальков С. Указ. соч. С. 214.

² Там же. С. 51.

³ Эрендженев К. Золотой родник. С. 45.

⁴ Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста, 2000; Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991; Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. М., 2002; Кочевое жилище Средней Азии и Казахстана. М., 2000; Содномпилова М. М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Улан-Удэ, 2005; Эрдниева У. Э. Калмыки.

Возведение жилья предваряет комплекс действий, ориентированных на выбор времени и места для возведения нового жилья. Эти действия, имевшие ритуализованный характер, призваны обеспечить наиболее благоприятные условия для вхождения нового элемента в систему «человек – природа». Выбор происходил с учетом не только практических, но и символических требований к материалу, месту и времени начала строительства. Калмыки придавали большое значение месту для постройки жилья. Этот фактор отражается в таких словосочетаниях, как *сэн хазр* – хорошая земля, *цевр хазр* – чистая земля, *ондр хазр* – высокое место. Калмыки селились в местах, где были родники и пастбища для скота. Группа мест с отрицательным значением также обширна. Дом нельзя строить в следующих местах: где, согласно преданиям, обитали демонические существа; на месте пожара; там, где произошли различного рода несчастья. Калмыки с древности не возводили жилье около дороги. Особая семантическая напряженность дороги в традиционных представлениях хорошо известна. Объясняется это, видимо, тем, что дорога соединяет свой мир с чужим, а на уровне ритуально-мифологических значений является началом или продолжением мира мертвых. Обрядовые порядки многих народов не разрешали строить новый дом на месте старого. По представлению таджиков, и «дом отца, и кладбище считаются обиталищем духов предков, святых».¹ Показательно, что нарушение запрета строить дом на месте бывшей дороги влечет за собой смерть его обитателей.² Выбрав место для возведения жилья совершали ряд

¹ Мухиддинов И. М. Обычаи и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в 19 – начале 20 века // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 25.

² Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре... С. 34–38.

ритуалов, предназначенных духу – хозяину данной местности, происходил своеобразный выкуп земли – на землю бросали золотую и серебряную монеты, окропляли место для постройки разными видами «белой пищи» – молоком, чаем. Значимым является также применение риса, с которым связан ряд представлений о богатстве и плодородии, наряду с его очистительными свойствами. Старики (*көгшдүд*) или духовные лица благословляли место для строительства.

В тематике йорелов, зафиксированных в последние годы, большая часть отводится благопожеланию построенному дому (*бәрсн гер*). Более ранние образцы относятся к ритуалам, связанным с войлочной юртой *ишкә гер*. Свадьбу калмыки обозначали как *гер авх*, *гер буулһхх* – взять юрту, наделять новую семью отдельным жильем. При смене кочевки юрта быстро разбиралась. У. Душан писал о калмыцкой юрте, что каждая ее деталь обожествлялась калмыками, в ней было заключено множество примет.¹

В тематике калмыцких загадок встречается образ юрты и деталей, ее составляющих.²

<i>Бор дааһиг</i> <i>Боса бээтһнь шулж.</i> (Гер цуцх.)	С серого двухлетнего жеребенка Содрали шкуру, пока он стоял. (Разбирать юрту.)
<i>Улан үкрин өвр олю-солю.</i> (Терм.)	Рога красной коровы глядят в разные стороны. (Решетка юрты.)
<i>Герәр дүүрц өрэл цэ.</i> (Термин нүкн.)	Юрта полна половинок чая. (Отверстия в решетках юрты.)

¹ Душан У. Суеверия и вредные обычаи калмыков. С. 117.

² Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. С. 15–16.

Герт – шаавр, һаза – шаавр.
(Үдәр.)

Төгрг нуурин көвэд
Түмн жид хатхата.
(Уньн.)

Зун хар яман зууһач хар
тәктә.
(Харач, уньн.)

Лаиш хар буур
Нәәмн түмн тамһта.
(Харач.)

Эгч дү хойрин ээм цацу.
(Тотх.)

В юрте – молоток, и снаружи –
молоток.
(Ремешок, скрепляющий планки
решеток.)

На берегу круглого озера
Воткнуты копыя.
(Шесты в крыше юрты.)

Сто черных коз с одним
кусающимся козлом.
(Круг дымохода и шесты в крыше
юрты.)

У черного верблюда
Тысяча восемь клейм
(Круг сверху юрты.)

У сестер плечи равны.
(Притолока двери.)

Многие названия частей юрты нашли отражение в благопожеланиях и проклятиях,¹ среди них дымник юрты, сделанный из березы, матица юрты из благовонного сандала, стенная решетка из сосны. Эти фольклорные образцы мы разбирали выше.

Наименование стоянки, кочевки *бүүр* в сознании калмыков было перенесено на дом, современное жилище. Теперь словом *бүүр* обозначается усадьба, т. е. дом с прилегающим к нему земельным участком. В старинных йорелах отражены

¹ Цацлын дееж. 4–10 х.; Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. С. 38.

народные представления о том, в каком месте можно остановиться при кочевке и поставить юрту.

*Өндү һазрт герән барж,
Өвстә һазрт зелән татж йов!*
Строй дом на высоком месте;
На месте, где растет трава,
Возводи зель – привязь для молодняка.

По завершении строительства современного жилища и при переезде в новый дом совершается старинный обряд «гер милялген» – благословение нового дома. В первую очередь произносят йорелы-благопожелания, которые можно разделить на краткие (*ахр*) и длинные (*ут*).

Первый вариант
Кишигтә буур болг!
Пусть в этом доме поселится счастье!

Второй вариант
*Шин бууртн
Өлзәтә цаһан хаалһта болж,
Мөңгнлә әдл мөңк наста болтха!*
Пусть ваше новое жилище
Будет благословенным,
Пусть будет вечным,
Как эта серебряная монета.

При переселении в новое жилище учитывались как плохие, так и хорошие предзнаменования. Хорошей приметой было присутствие на обрядовой церемонии беременной женщины. Это свидетельствовало о том, что в новом доме всегда будет прибыль.¹

При въезде в новый дом проводили обряд кропления «ца-цал цацх», сопровождаемый благопожеланиями, в которых с мольбой обращались к всевышним божествам *Олна Деедс*. Совершая кропление порога дома и дверей, обращались за покровительством к хранителям-сякюсенам. Кропление-цацал сопровождалось магической формулой «*цог, хайрхан!*».

В йореле воспевается дверь юрты:

Золотые двери мои,
Кто хочет войти –
Пусть входит,
Кто хочет выйти –
Пусть выходит.

О пороге, также имевшем сакральное значение, сказано:

Пусть у порога дома
Стоит оседланный конь.

Далее идет пожелание всем обитателям нового жилища:

Без болезней, без несчастий
Живите долго,
В радости и благоденствии,
Испытайте счастье и благополучие!
Цог хайрхан!

Произнесением благопожелания йорелчи призывает счастье для обитателей дома, что является главной целью всех совершенных ритуалов.

Константами данной группы благопожеланий являются следующие выражения: «пусть построенный дом станет дворцом», «золотые двери», «высокое место», «пусть ваш дом будет богатым», «пусть от вашей глинобитной печи струится дым», «пусть счастье и добродетель распространяются». В современном быту калмыков обряды при строительстве жилья и фольклор, его сопровождавший, сохранили свою первооснову и древние элементы.

¹ Эрендженов К. Береги огонь. С. 89.

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ СВЯЗИ ОБРЯДОВОЙ ПОЭЗИИ КАЛМЫКОВ (калмыцко-тунгусо-маньчжурские фольклорные параллели)

В последние годы усилился интерес науки к изучению различных фактов, которые имеют отношение к народной культуре, в частности к фольклору, ко всем его жанрам. Без детального изучения и воспроизведения всех жанров калмыцкого фольклора невозможно полностью представить систему устного народного творчества монгольских народов, бытующего в разных фольклорных традициях, которые способны дополнить друг друга. Одновременно с этим в изучении разных жанров фольклора народов Крайнего Севера обозначается интерес к проблеме их историко-культурных связей с народами Центральной Азии, прежде всего с монголоязычными и тюркоязычными. Особенно рельефно этот интерес проявляется в изучении фольклора тунгусо-маньчжурских народов, которые в течение длительного времени контактировали с народами монгольской и тюркской групп и, согласно обоснованным предположениям, составляют вместе с корейцами и японцами единую генетическую общность, известную в литературе как алтайская языковая общность. Разумеется, в сравнительно-историческом изучении фольклора основное внимание привлекают и типологически общие явления, и ранние культурные заимствования, и проявления относительно поздних этнокультурных связей.

При общей неизученности проблемы монголо-тунгусских связей для ее исследования имеет большое значение уже сам фактический материал, обнаруживающий общие черты для двух этнических культур. К сожалению, изучение интереснейшей проблемы монголо-тунгусских связей в области фольклора и духовной культуры наталкивается на препятствие в виде недостатка фактического материала по фольклору тунгусо-маньчжурских народов, изучению и собиранию которого ученые предшествующих поколений не уделили достаточного внимания, а в наши дни образцы интересующих нас жанров выходят из активного бытования и остаются почти недоступными для исследователей.

Круг вопросов, поднятых в данной работе, – это систематика фольклорных жанров обрядовой поэзии, их роль в обрядах и обрядовых действиях, а также сравнение сходных явлений в разных этнических традициях. Тексты магической поэзии рассмотрены в контексте комплекса сопутствующих элементов обряда и обрядовых действий, общих представлений, бытующих в духовной культуре на разных уровнях, религиозных воззрений на уровне традиционной народной культуры. Весьма показательно, что ни буддизм, являющийся официальной религией монголоязычных народов, ни христианство, которое официально принято тунгусо-маньчжурскими народами, не послужили предпосылками к утрате или трансформации народной культуры, сохраняющей реликты анимистических воззрений и шаманизма как особого социального института, основой бытования которого также являются добуддийские и дохристианские верования.

Обрядовая поэзия калмыков обнаруживает генетические и культурно-исторические связи с фольклором других кочевых народов. В отношении каждого из жанров магической поэзии прослеживается их специфика и бытование в современной традиционной культуре калмыков, степень их сохран-

ности. В связи с изучением жанров обрядовой поэзии, куда отнесены благопожелания, заговоры, приметы и проклятия, восстанавливаются отдельные компоненты мировоззренческой системы и традиционной обрядности калмыков. Что касается аналогичных фольклорных жанров у тунгусо-маньчжурских народов, то в их бытовании еще прослеживается неразрывная связь образцов словесного искусства с институтами духовной культуры и обрядностью. Раскрытие центральноазиатских истоков многих явлений духовной культуры тунгусоязычных народов существенно меняет представление об истории их культуры, а увеличение фактического материала, вводимого в научный оборот, позволяет продемонстрировать ее подлинное богатство и своеобразие.

Изучение устной народной культуры, публикация и изучение фольклорных памятников от малых жанров до эпического творчества позволяют выявить древние пласты культуры и их влияние на современность. Без изучения архаического фольклора невозможно воссоздание всех культурных ценностей этносов.

В обрядовой поэзии калмыков отражены древние религиозные представления, вековые моральные ценности, этический и эстетический кодекс народа. Реконструкция жанров магической поэзии, сопровождавших обряд, – первая ступенька в изучении обрядовой системы.

Скотовод-кочевник жил в полной гармонии с окружающим миром, и, чтобы эта гармония никогда не разрушалась, в арсенале кочевника была целая система запретов и примет, которые мы рассматривали выше (см. Первую главу).

Аналогичные запреты, подчас имеющие поразительное сходство, – запреты на неоправданное истребление флоры и фауны, нарушение спокойствия и гармонии в окружающем пространстве обнаруживаются у тунгусо-маньчжурских народов северной подгруппы – эвенков и эвенов. Приведем не-

которые образцы эвенских запретов-оберегов, носящих название «тонн, экич» (то, что запрещено, то, чего надо избегать): «Нельзя в горах кричать – дух-хозяин может услышать. Нельзя кричать в лесу – грешно, дух-хозяин может услышать. В вечернее время не кричите – дух-хозяин местности услышит. Не кричите громко – эхо тоже будет кричать. На берегу реки не кричите – дух-хозяин реки может услышать. Ночью не кричите – покойники могут услышать. На берегу моря или реки нельзя громко кричать – упадешь, разобьешься. Если без цели истреблять животных, дух-хозяин может обидеться и оставить уголья без единого животного».¹

Большое количество запретов-оберегов, бытующих у разных групп эвенов от Камчатки и Чукотки до горно-таежной зоны Якутии, связано с живой природой: «Без надобности никакое растущее из древесных: лиственницу, каменную березу, тальник, даже траву – нельзя рубить, ломать, щипать».² «Летом деревья не рубят – молодое дерево будет плакать: оно в нарядной одежде, зеленую одежду носит. (Полевые записи Х. И. Дуткина, Охотское побережье); Нельзя без надобности истреблять зверей и птиц. Истреблять весь выводок птиц или детенышей животных – большой грех. Попавшего в чужой капкан зверя не вынимай – грешно, можно взять удачу хозяина капкана! Зверей не мучай – они нам мстить будут! Орла даже изредка не убивай – мстить начнет! Волка даже изредка не убивай – он тебе врагом станет! (Полевые записи Х. И. Дуткина, Камчатка); Мышей не надо убивать, а то они начнут мстить». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Охотское побережье).³

¹ Едукин Е. В. Обычай и запреты-обереги эвенов Аллаиховской тундры // Айвэрэттэ. Вып. 8. Анадырь, 1992. С. 41–44.

² Дуткин Х. И. Эвенский фольклор. Якутск, 1996. С. 59.

³ Полевые записи Х. И. Дуткина не опубликованы.

У монгольских народов бытовал предохранительный обряд, при котором срезанные человеческие ногти закапывали в ямку, произнеся заклинание. Особое отношение к ногтям и волосам у калмыков объясняется их представлением о счастье, благополучии, заключенных в них (см. разделы «Заговоры», «Свадебная поэзия»).

Очень сходные представления, связанные с волосами и ногтями, прослеживаются у эвенков. У этого народа существуют следующие запреты: «Волосы свои нельзя рвать. (Полевые записи А. А. Бурыкина, Чукотка); Волосы свои нельзя бросать, а то ты потом можешь начать отнимать их у других – грешно. (Полевые записи А. А. Бурыкина, Охотское побережье); Волосы нельзя бросать – грешно, пусть огонь держит их у себя, их надо сжигать на огне, а то человек потом свои волосы искать начнет». (Полевые записи А. А. Бурыкина, Охотское побережье). «Женские волосы обладают особым свойством приносить счастье, поэтому надо строго следить за ними, иначе это приведет к неприятностям, вроде потери памяти».¹ «Волосы свои надо сжигать». (Полевые записи А. А. Бурыкина, Чукотка). «Нельзя наступать ногами на кости, чешую, мясо животного, нельзя бросать их в грязь. В доме у соседей ногти стричь нельзя – это грех».² «Ногти свои нельзя бросать, а то человек, когда умрет, начнет свои ногти искать. Вечером ни волосы, ни ногти стричь нельзя – в мире мертвых утро, у тех, кто стрижет волосы и ногти вечером, они их возьмут, станут когтистыми, а из волос сплетут себе арканы-мавуты и будут охотиться за людьми. Грешно это делать, мы можем умереть, надо стричь волосы и ногти утром». (Полевые записи А. А. Бурыкина, Охотское побережье).

¹ Лебедева Ж. К. Эвенские приметы и запреты-обереги // Легенды и мифы Севера. М., 1985. С. 199–200.

² Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 58.

Жанр благопожеланий (йорел) имеет большое значение в духовной культуре калмыков и других монголоязычных народов. Нет сомнений в том, что жанр благопожеланий имел религиозные истоки, однако в своем развитии, превратившись в жанр устной поэзии, утратившей связь с существующими религиозными понятиями, йорел сохранил свою традиционность и органично вписался в контекст культурной традиции. У тунгусо-маньчжурских народов аналогичный жанр с тем же названием – хиргэн, хиргэчэн (ср. письм. монг. *irigel*, монг. *ероол*, калм. *йөрэл*) сохранился как заклинания-благопожелания, обращаемые к духам-хозяевам стихий природы, местности, окружающих объектов. Очень интересны для сравнения тексты, связанные со свадебным обрядом. Приведем благопожелание-йорел, произносимый в ходе свадебного обряда у калмыков:

Йорел невесте

Наша дочь, выходящая замуж,
Пусть на земле, куда ты уезжаешь,
Будешь счастлива,
Для родителей жениха
Пусть будешь родным человеком,
А также хорошей послушной невесткой,
Пусть у тебя будет много детей!
Пусть жизнь у тебя будет счастливой и спокойной!

Хотя мы не имеем подробных записей тунгусских свадебных обрядов, в нашем распоряжении есть фрагменты текстов, произносимых при свадебном обряде дальневосточных эвенков и записанных более 250 лет назад Яковом Линденау, в научном наследии которого имеются также описания быта и культуры бурят и якутов. Процитируем описание свадебного ритуала удских эвенков, живших на побережье Охотского моря:

«Ради такого случая душат жирного оленя, специально приглашая на эту церемонию шамана. Последний, не ударяя в свой бубен, бросает кусочки мяса в огонь, а остальное мясо варится и жарится, и при распределении калыма между родственниками – съедается. После этого невеста одевается в праздничное платье, лицо ее закрывают покрывалом и сажают на оленя. Старая женщина должна вести оленя к жилищу, где находится жених, обводит оленя три раза по солнцу вокруг жилища. Старая женщина при этом говорит следующее: (Изложение Линденау) «Будь счастлива, будь всегда молодой, жизнерадостной, пусть твои годы не имеют конца. Бог да сохранит тебя, возвысья в чести и богатстве, обними своего мужа, воспитай своих детей к добру, и любовь между вами пусть будет подобна огню». Перевод прочитанного эвенкийского текста: «Детной будь, смеющейся будь, охотника для бога расти, мужа своего береги (букв. держи на руках), дитя хорошо расти, пусть у него будет огня с избытком».¹

Различия двух переводов объясняются тем, что в изложении текста Линденау, представленном на немецком языке, присутствуют фрагменты эвенкийского текста, которые собиратель не зафиксировал в подлиннике, но их содержание было сообщено ему при объяснении смысла записанного обрядового текста. С типологической точки зрения, тунгусский обрядовый текст, не имеющий жанровой спецификации в фольклоре тунгусских народов, представляет собой типичный образец благопожелания-йорела.

Жанр проклятий-харалов у калмыков основывался на системе представлений о магии вообще и словесной магии в частности. Проклинающий нес в себе веру, что слово, повторенное несколько раз, может воздействовать на темные силы. В народе была вера, что слова проклятия доходят до другого

человека, поэтому также бытовала целая система защитных обрядовых действий против проклятий. Боясь пагубной силы воздействия харала, человеку, который произнес проклятие, говорили фразу оберегающего характера. В основном просили, чтобы произнесенный харал стал йорелом-благопожеланием.

Образцы калмыцких проклятий, которые звучали в ответ на уже произнесенный харал:

1. Кто сказал хорошее – доживет до белых волос,
Кто сказал плохое – пусть кости твои белеют!
2. Пусть твое проклятие станет благопожеланием!

У калмыков также существовало особое заклинание-обращение к ворону с призывом: «Говори о хороших вестях!»

Подобная вера в силу словесной магии проявилась в весьма своеобразном виде в одном из эвенских фольклорных текстов, который представляет собой одну из наиболее ранних записей образцов эвенского фольклора. В материалах Я. И. Линденау «Описание пеших тунгусов, или так называемых ламутов...», составленном в 1742 г., мы читаем:

«Из преданий ламутов я могу привести одно, которое они часто друг другу рассказывают:

Жил один человек, который построил себе жилище из сушеной травы, развел в нем маленький огонь и пошел гулять в поле. Затем поднялся ветер и усилил огонь, благодаря чему жилище сгорело. Он стал плакать по поводу понесенной потери и причитать:

- Ах, как мне жаль своего имущества,
- Ах, как мне жаль серебряных хяранг – верхних жердей основания жилища,
- Ах, как мне жаль своих медных чора – нижних жердей жилища,
- Ах, как мне жаль моих подвесок-мэндэлэн, сделанных из монет-таман,
- Ах, как мне жаль моей шитой рысей шубы-лэдэми,

¹ Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1983. С. 87.

– Ах, как мне жаль моего золотого ожерелья-билгапан, подаренного моей матерью,

– Ах, как мне жаль моего лука, подаренного моей матерью».

Далее в рассказе говорится о том, что этот человек выстрелом из лука расколол ствол дерева, оттуда вышла прекрасная девушка, человек «взял ее за руку и повел к прежнему своему месту жительства, и там нашел новое жилище, о котором мог только мечтать. На радостях он женился на этой девушке, народил с ней много детей и стал очень богатым».¹

Данный фольклорный текст весьма выразительно отражает представления о словесной магии: благодаря трансформированному словесному описанию утраченных предметов, которое дано в процитированном монологе, герой повествования обретает их вновь уже в том (улучшенном) виде, в каком он желал бы их иметь.

Культурные запреты на совершение каких-либо действий составляют проявление определенных религиозных представлений или суеверий. Например, в целях сохранения жизни ребенка в калмыцкой среде бытовали различные запреты (*целерлһн*). Дом, в котором был новорожденный, не должны были посещать множество людей. В семье, где умирали дети, скрывали факт рождения ребенка и говорили об этом событии тайным языком. Если новорожденный ребенок был мальчик, то на вопрос отвечали так: «Мы поймали плохую собаку». Если рождалась девочка, то говорили: «Поймали бочку вина».

У эвенов зафиксирована целая система запретов и предписаний, связанных с рождением ребенка: «Когда рождается ребенок, – надо поставить для женщины небольшой чум, чтобы она рожала в нем; – новорожденного ребенка обмыть холодной водой; – надо зажечь багульник и им его окурить; – надо нос ребенка помазать углем; – надо помазать его губы

оленьим молоком; – ребенка заворачивают в шкуру ягненка снежного барана или в заячью шкуру. После рождения ребенка только по прошествии трех дней родственники и знакомые могут приходить смотреть на ребенка».¹

У калмыков главным пожеланием умершему было пожелание, чтобы душа покойника достигла рая (*таралһгин орн*) или в дальнейшем воплотилась в ком-нибудь из родных. В йореле, отражающем эти представления, содержится понятие о *тачал*, когда покойник имеет силу увлечь всех за собой, и потому калмыки относились осмотрительно к местам погребений.

У эвенов до недавнего времени бытовали следующие представления и приметы, связанные с умершими: «Сколько дней после положенного дня умершего если не похоронили, столько человек из родных и близких он возьмет с собой». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Чукотка). «Если на могильном холмике человека песок вниз осыпается – он закликает, что вслед за ним умрет кто-нибудь из родственников. Могильный холмик прогнулся, сделался горбатым – он предвещает, что родственники умершего будут долго жить».² У эвенов Охотского побережья, Камчатки и Чукотки существует целый ряд запретов, связанных с умершими: «Человеческие кости не пинай ногами, не бери в руки – грешно, можешь умереть». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Охотское побережье); «Нельзя играть в похороны, сам умрешь, или кто-нибудь из твоих родственников умрет. При покойнике нельзя шить одежду кому-либо из живых людей». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Чукотка); «Вечером нельзя шить, покойники скажут: «Нам сшили». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Камчат-

¹ Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 56.

² Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 62.

¹ Линденау Я. И. Указ. соч. С. 64–65.

ка); «При покойнике нельзя вышивать бисером, грешно, в это время ему готовят одежду, ты сам можешь уйти с ним. Вечером петь нельзя, у мертвых утро, не надо, они пугают, разве ночью злой дух-арисаг не подстерегает нас?– Грешно». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Охотское побережье); «Около покойника нельзя кричать, нельзя сильно шуметь. На похоронах, забив ездовых оленей умершего, надо их сразу же съесть, иначе они будут бродить вокруг и печалиться». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Камчатка); «Могильную яму или гроб нельзя делать большими, чем это надо, иначе умерший может кого-нибудь взять с собой. На кладбище не собирают ягоды – грех». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Чукотка).

К архаическим культам, которые сохранились в калмыцком фольклоре, относится промысловый культ. По воззрениям калмыков, горы, степь, животные, на которых охотились, имели своего покровителя – эзена. Сохранились отдельные благопожелания, заклинания, с которыми обращались к эзенам охотники, чтобы им сопутствовала удача.

В древности человек сильно зависел от окружающей его природы и невольно преклонялся перед ее явлениями. Небо было особо почитаемо предками калмыков. Испокон веку чтили они огонь как источник жизни, совершали обряды «освящение огня» с принесением жертв. Калмыки ежегодно совершали обряд *назр-ус тэклин* – освящение земли и воды, способствовавший приспособлению к природной среде.

Аналогичные представления о духах-хозяевах (муран, мусан) бытовали и до настоящего времени бытуют у эвенков и эвенов. Считается, что дух-хозяин имеется у каждой местности, географического объекта (у реки, озера, горы, у отдельной скалы и даже коряги). Приведем некоторые запреты-обереги и предписания эвенов: «Вся земля, леса, озера, горы и долины для человека являются живыми и населенными невидимыми существами, которые постоянно живут рядом и от

которых зависит жизнь человека и животного мира. Человек должен поклоняться природе, одаривать ее. На новом для себя месте человек должен угостить огонь, покормить его, дать подарок (хозяину) местности с просьбой об удачной охоте, личном и семейном благополучии, сохранении домашних оленей». ¹ «Перед тем как прийти в какую-то местность, подняться на гору, не забудь сделать подарок (духу-хозяину местности)». ² «В незнакомую тебе землю придя, обязательно ее угости!» (Полевые записи Х. И. Дуткина, Камчатка). «Когда вы уезжаете далеко, сорвите ветки или травинки по числу членов семьи, которые уезжают; так же собирали и хранили кедровые орехи». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Чукотка).

Совершая обряды с мольбами, заклинаниями и заговорами, человек сам духовно обогащался, развивая свои эмоции и речь. В итоге рождались различные произведения устно-поэтического творчества, начиная с поверий и примет. Выше мы рассматривали образцы калмыцкого фольклора, связанные с поведением пернатых. У эвенов существуют следующие приметы, касающиеся птиц: «Летит ворон и кричит – быть беде». ³ «Ворона клюв открытым держит, каркает – будет ветрено». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Охотское побережье). «Рябчик, куропатка летает с криком возле жилища – извещает, что умрет кто-нибудь из родственников». ⁴ «Когда орел летает над жилищем – он тем самым извещает, что недалеко есть дикий олень или лось. Если рябчик перед тобой бежит – случится что-нибудь плохое». ⁵ «Если, когда охотишься, увидишь рябчика или убьешь его – твоя охота будет хорошей.

¹ Едукин Е. В. Указ. соч. С. 44.

² Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 59.

³ Лебедева Ж. К. Указ. соч. С. 200.

⁴ Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 61.

⁵ Там же. С. 62.

Если паук внутри жилища вешает паутину поперек, делает вешала, в этом жилище будет висеть много мяса. Если паук вешает свою паутину сверху вниз – будет сильный дождь».¹

Многие запреты у калмыков распространялись на одежду человека, в которой замечалась особая жизненная сила, например особо почитался головной убор (см. Первую главу). Аналогичные представления прослеживаются по запретам-оберегам, бытующим у эвенов: «Шапку нельзя надевать задом наперед – грешно, можешь умереть. (Полевые записи Х. И. Дуткина, Охотское побережье); «Нельзя опускать головной платок на глаза – так делают с покойником». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Чукотка).

Интересно проследить общность представлений, запретов и предписаний, связанных с огнем и представлениями о духе огня. Счастье калмыку обеспечивала чистота домашнего очага, огня, и многие предписания связаны с данным поверьем. У эвенов почитание огня и духа-хозяина огня сопровождалось следующими запретами: «Через огонь нельзя переступать».² «Считается большим грехом перешагивать через огонь. Огонь не топчи ногами, грех». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Чукотка); «Огонь нельзя трогать палкой с острым концом или ножом».² «Огонь не вороши – зад твой заболит!» (Полевые записи Х. И. Дуткина, Камчатка). «Надо говорить детям: – Не пинай огонь ногами, не играй огнем – будешь часто мочиться. – В огонь нельзя плевать – ты разозлишь огонь, можешь умереть от холода. – Нельзя ссориться, ругаться, произносить плохие слова около огня очага – дух огня накажет».³

Одним из древних занятий монгольских и тунгусо-маньчжурских народов является охота. Занятия скотоводством, архаической разновидностью которого является оленеводство тунгусских народов, не уменьшили роли охоты в хозяйственной жизни народов, а в духовной культуре названных этносов понятия, связанные с охотой и отражающие быт древних охотников, по-прежнему занимают очень важное место. Большую роль в мировоззрении монгольских и тунгусо-маньчжурских народов играют понимания и знания, отражающие древние промысловые культы, представления о духах-хозяевах животных, и элементы промысловой магии, определяющие обращение с орудиями охоты и охотничьей добычей.

У калмыков при церемонии проводов охотника присутствующие желали ему удачи, хорошей добычи. На такой случай существовал ряд йорелов, носивших характер заклинаний (см. раздел «Промысловая поэзия»).

У эвенов отмечены следующие запреты, связанные с орудиями охоты: «Женщина не должна переступать через ружье, аркан и другие рабочие инструменты мужчины (пропадет удача). Если девочка потрогает ружье – она уносит охотничью удачу. Крупной картечью не стреляй – в тебя же попадет. Никакого зверя, и белку, в глаз не стреляй – ослепнешь, грешно. Через аркан-мавут не переступай – он не будет ловить, уйдет удача. Если ружье перестает попадать в цель, надо помазать его жиром или костным мозгом и, погрев на огне, произнести просьбу-заклинание».

В охотничьих обрядах нашли отражение древние тотемистические представления. Ворон у калмыков был одним из тотемов, и существовало табу на стрельбу в ворона. Любопытная параллель такому запрету отмечена у азиатских эскимосов, которые оберегали воронов, живущих около своих поселков. В историю изучения эскимосской этнографии вошел случай, когда один из первых исследователей эскимосского языка и фольклора Г. А. Меновщиков во время работы

¹ Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 60.

² Там же. С. 57.

³ Лебедева Ж. К. Указ. соч. С. 200.

в поселке Имтук выстрелом ранил старого ворона. Для эскимосов это послужило признаком надвигающейся беды, а поступок стрелявшего подвергся суровому осуждению.¹

По убеждениям калмыков, нельзя было стрелять в сайгаков, если они стоят кучкой: согласно поверьям, в этой кучке находится Белый старец – хозяин (эзен) всех животных и земли. У эвенов бытовали аналогичные представления, по которым дух-хозяин того или иного вида животных представлял собой особь, выделяющуюся своими размерами, необычной окраской, или очень старое животное. Например, у оленей были хозяин и хозяйка – старый олень-бык и старая олениха-важенка; наряду с этим эвены верили, что существует дух-хозяин оленей, имеющий антропоморфный облик.

Как мы уже отмечали, у калмыков природная среда охранялась целой системой примет и запретов. У эвенов подобные запреты были связаны с охотой: «Когда что-нибудь добываешь – (кусочек мяса) в огонь брось! (Полевые записи, Камчатка). Убив лисицу или песца, нельзя просто так вносить ее в дом, надо вносить ее в дом, накрыв чем-нибудь ее глаза и помазав морду жиром».² «Сняв шкуру с песца или лисицы, надо обернуть животное какой-нибудь тканью и сказать: «Я беру твою плохую меховую шубу и даю тебе хорошую шелковую одежду». Лисицу убьешь, шкуру с нее снимешь, ее какой-нибудь тканью одень и повесь, и волка, и росомаху тоже так». (Полевые записи Х. И. Дуткина, Охотское побережье). «Из стаи птиц, косяка или табуна животных на охоте обязательно должно остаться живыми сколько-то животных. Копыто дикого оленя отделяется от венчика для того, чтобы следующий дикий олень не ушел далеко от охотника».³

¹ Меновицков Г. А. Предисловие // Сказки и мифы эскимосов. М., 1985. С. 7.

² Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 56.

³ Едукин Е. В. Указ. соч. С. 44.

У эвенов, как и у калмыков, ряд примет связан с погодой, причем некоторые приметы имеют характер суеверий.

Примеры примет погоды: «Месяц шапку-капор носит, шапку-капор надел (возле луны виден туманный круг) – мы начнем мерзнуть. (Полевые записи, Охотское побережье); Когда Старый Новый год приходит, все тепло уносит. (Полевые записи, Охотское побережье); Ветер холодный, на глаза облако покажется – погода плохая будет. (Полевые записи, Охотское побережье); Ворона клюв открытым держит, каркает – будет ветрено. (Полевые записи, Охотское побережье); Если вечером пала роса – назавтра бывает хорошая погода. Собака катается по земле – будет снегопад, ветер. Собака уши чешет – будет пурга или сильный ветер».¹

Образцы примет-суеверий эвенов: «Когда охотишься на дикого оленя и вокруг тебя пробегают дикие олени – в этот год будешь хорошо охотиться. Если куда-нибудь едешь и твой ездовой олень оглядывается назад – он извещает, что ребенок заболевает. Собака возле жилища воет – беду предсказывает. Щенок или собака ловит свой хвост – придут гости. (Полевые записи Х. И. Дуткина, Камчатка). Мышь проедает до дыр одежду человека – случится что-то плохое. Если мышь бежит внутри жилища – она предвещает несчастье. Если упала звезда – где-нибудь скоро умрет человек. Человек упал в реку (утонул) – погода плохая, она переживает, его жалеет». (Полевые записи Х. И. Дуткина).

Настоящая глава не исчерпывает всего богатства темы монголо-тунгусских и ойратско-тунгусских фольклорных и этнокультурных параллелей и внешних связей в области разных жанров фольклора и духовной культуры. Прежде всего, важно было показать богатство фактического материала для

¹ Дуткин Х. И. Указ. соч. С. 61.

описания духовной культуры монгольских и тунгусо-маньчжурских народов, которым располагают фольклористы и этнографы, ведущие полевые исследования, а также наметить подступы для дальнейшего типологического изучения фольклора.

Ближайшей задачей изучения жанров фольклора, связанных с религиозно-магическими представлениями, является сбор новых полевых материалов и публикация ранее записанных образцов жанров обрядовой поэзии тунгусо-маньчжурских и монгольских народов.

Глава шестая

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ОБРЯДОВОЙ ПОЭЗИИ КАЛМЫКОВ

Для изучения поэтики фольклора большое значение имеет выяснение особенностей его системы художественных средств. Образные средства, речевые средства выступают в художественном произведении в качестве важнейших конструктивных элементов. Они как бы скрашивают и расцветивают его словесную ткань.¹ Фольклорное произведение может быть рассмотрено не только как сплав определенных изобразительных средств, образов, компонентов сказительской техники, традиционных формул, но и как отражение мировоззрения создателей фольклорных творений. Исследование языка фольклора важно и потому, что в нем вызревает искусство слова как таковое. «Фольклор – есть предыстория поэзии, он представляет огромный интерес для теории художественной речи. В нем происходит процесс выделения необходимых для поэтического языка элементов и само их слияние в единое целое».² Для жанров обрядовой поэзии калмыков характерна монологичность. Объем произведения целиком зависит от мастерства сказителя, от степени владения им поэтическими формулами, изобразительными средствами. В

¹ Григорьев В. Словарь языка русской советской поэзии. М., 1965. С. 23.

² Кожин В. В. Художественная речь как форма искусства слова // Теория литературы. М., 1964. Т. 3. С. 265.

данной главе рассматриваются такие вопросы поэтики обрядовой поэзии калмыков, как композиция и основные художественно-изобразительные средства, а также формулы, составляющие тексты благопожеланий. На этом материале проведено системно-аналитическое исследование поэтико-изобразительных констант, где основной акцент делается на эпитеты, гиперболы, сравнения, формулы, которые являются поэтическими словарями сказителей.

По своей функциональности жанры обрядовой поэзии обращены на будущее человека, рода и в конечном счете – на рода. Древний жанр народной поэзии благопожелания имеют своей целью путем просьбы или пожелания помочь человеку добиться успеха в труде, материального достатка и благополучия в жизни, ориентированы на его удачное будущее. Жанровая форма йорела как произведения устного поэтического творчества современными исследователями определяется как *йорал* и *ахр йорал* (краткий йорел, состоящий из нескольких строк). Краткий йорел схож по своей поэтической форме с бытующим у монголов «благодатным словом» – «бэлэг дембэрлэг уг».¹ В древности краткое благопожелание и йорел как жанр многострочный могли бытовать у калмыков самостоятельно и параллельно, а не как формы, прошедшие определенную фазу эволюции и вытекающие друг из друга. Хотя можно предположить, что при потере некоторых художественных средств (эпитета, гиперболы), характерных для йорелов, исчезала их поэтичность, уменьшался объем, и таким образом менялась жанровая форма. Йорелы используются в повседневной и праздничной жизни, содержат не только пожелания благополучия, но и ценные советы, наставления для всех членов рода, семьи или одного человека. Йорелчи, про-

износя благопожелание, использует формы повелительного наклонения, обращаясь к аудитории. В стилистическом отношении йорелы отличаются высоким слогом и имеют особую композицию, в которой можно выделить традиционные формулы: начальные, медиальные, финальные.

В произнесении текстов благопожеланий выстраивается линия, связанная с магическим смыслом «слова» как высказывания: «скажу несколько слов», «мною произнесенное слово», «по моему сказанному слову». Исполнитель йорела-благопожелания находится в определенном ритуальном пространстве. Он начинает благопожелание с обращения к присутствующим участникам обряда, затем следует обращение к духам гор – «Хайрхан!». Далее исполнитель произносит срединный текст самого благопожелания, тема которого может быть различна. Завершается текст формулой-закрепкой: «Да будет так!», «Пусть исполнятся все желания!» Исполнитель благопожелания во все время его произнесения имеет связь с аудиторией, которая живо откликается на содержание текста йорела, и по его окончании участники обряда произносят: «*Тиигтхэ!*» – «Да будет так!»

В ритуале произнесения благопожелания слово играет главную роль. Желаемое людьми происходит пока на вербальном уровне (пожелание счастья, детей, хорошего здоровья). Адресат благопожеланий обозначен в начальных формулах, содержащихся в первых строках йорела и представляющих собой, как правило, обращение к виновнику события: «*Эармд мордэхах мини отхн көвүн*» (отправляющийся на воинскую службу, мой младший сын), «*Мана күндтэ ээж*» (наша дорогая бабушка), «*Орж ирсн шин бер*» (пришедшая наша новая невестка). С помощью обращений в начальных формулах может быть воспроизведена тематическая классификация благопожеланий (см. Каталог благопожеланий).

¹ Монгол ардын аман зохиолын дееж. 124–127 х.

Начальные формулы

	На калмыцком языке	На русском языке
1	<i>Хээрхи!</i>	О Боже милостивый!
2	<i>Ом-мани-падме-хум</i>	Ом-мани-падме-хум
3	<i>Не, морджах мана күүкн</i>	Наша девушка, выходящая замуж
4	<i>Не, мана күндтэ худнр</i>	Наши дорогие сваты
5	<i>Не, ирсн мана гиичнр</i>	Наши прибывшие гости
6	<i>Не, күндтэ элгн-садн</i>	Уважаемые родственники
7	<i>Эн һазаран һарчах мини күүкн</i>	Моя дочь, выходящая замуж
8	<i>Эндр һарсн мини зе</i>	Новорожденный мой внук
9	<i>Өңгрсн мини үр</i>	Усопший мой друг
10	<i>Не, гер авчах мини көвүн</i>	Мой сын, который женится

Одним из определяющих поэтико-изобразительных средств калмыцких благопожеланий являются медиальные формулы, особенность их состоит в том, что они представляют собой «строительный материал» для разных разрядов благопожеланий. По своей природе медиальные формулы – это интертекстуальные формулы, переходящие из одного текста в другой. Благодаря этому они сохраняют свою устойчивость и в то же время поддерживают стабильность фольклорной традиции.

Медиальные формулы благопожеланий, как правило, состоят из двух строк и связаны меж собой. Согласно народной терминологии они относятся к *холвата уг* – соединенным словам. Сохранившиеся и зафиксированные тексты благопожеланий позволили вычлени в них 45 образцов формул. Каждый разряд йорелов располагает своими формулами (похоронные, родильные и т. д.), но некоторые из них сказители используют в разных текстах.

Медиальные формулы

	На калмыцком языке	На русском языке
1	<i>Хатуднь хальтрл уга, Моһлцгднь бүдрл уга, Харцһуднь төврл уга.</i>	Там, где твердо, не поскользнувшись, Там, где круто, не споткнувшись, В темноте не заблудившись.
2	<i>Буурл эжилнь һарад, Буйнта эжилнь ирв.</i>	Пусть старый год уходит, Пришел новый благословенный год.
3	<i>«Ях» гих өвчин уга, «Йов» гих зарһ уга.</i>	Пусть не будет болезней, чтобы говорить: «Ях», Пусть не будет приказа: «Иди!»
4	<i>Хамг сээһэн өмнән тууж, Хамг мууһан ардан үлдэж.</i>	Пусть все хорошее идет впереди, Пусть самое плохое остается позади.
5	<i>Өмнән нар мандулж, Ардан үвлән үлдэж.</i>	Пусть впереди солнце светит, Зима остается сзади.
6	<i>Хулха, худл уга, Хов-шив уга.</i>	Без воровства и лжи, Без дурных помыслов и сплетен.
7	<i>Буухд утан бүргэж, Нүүхд тоосн бүргэж.</i>	Пусть клубится дым на стоянке, Пусть клубится пыль при перекочевке.
8	<i>Хур-борань дуслж, Хуриц наръ мандлж.</i>	Пусть дождь идет каплями, Пусть солнце светит всегда ярко.
9	<i>Сарин сээһинь сэкж, Өдрин сээһинь ончлж.</i>	Лучший из месяцев посвятив, Лучший из дней выбрав.
10	<i>Эднь элтхэ, Эюднь ут нас наслтхэ.</i>	Пусть одежда изнашивается, А хозяева пусть живут долго.
11	<i>Орчлцгин йосар, Өөрдин заңгар.</i>	По законам Вселенной, По обычаям ойратов.

12	<i>Өндр һазрт көшл уга, Өвснә һазртнь бүдрл уга.</i>	Не устая, поднимайся на высокое место, Не спотыкаясь, иди по траве.
13	<i>Өндр һазрт герән бәрәж, Өвстә һазрт малан идүлж.</i>	Построй дом на высоком месте, Паси скот среди высокой травы.
14	<i>Эмәлтә, хазарта мөрн Үүдн хоориднь оньдин хант- рата бәәж.</i>	Пусть оседланный и взнузданный конь Всегда стоит у дверей с подтянутыми поводьями.
15	<i>Ууснь хот болж, Унтснь нөр болж.</i>	Пусть съеденная еда будет на пользу, Пусть сон будет спокойным.
16	<i>Цаасн нимгн болв чигн, Номин көлгн болдг.</i>	Бумага, хоть и тонка, Она передает учение.
17	<i>Шар тосн мет хәәлңгү, Шар зусн мет наалдңһу.</i>	Пусть тают друг перед другом, как желтое масло, Пусть липнут друг к другу, как желтый клей.
18	<i>Сансн санантн күңж, Сәксн'үүлтн бүтж.</i>	Пусть ваши мечты исполнятся, Пусть исполнятся задуманные дела.
19	<i>Нохад хуцулл уга, Күүнд келүлл уга.</i>	Чтобы собаки не лаяли на вас, Чтобы люди не осуждали вас.
20	<i>Нег һарута, Хойр олзта.</i>	Пусть будет у вас одна убыль, Две прибыли.
21	<i>Ут наста, Бат кишгтә болж.</i>	Пусть года будут длинными, А счастье пусть будет крепким.

22	<i>Саңнаһарнь көлсн һоожж, Салаһарнь тосн һоожж.</i>	Пусть по лбу твоему течет пот, А меж пальцев течет жир.
23	<i>Ачһран таньшго өвгн болж, Агтан таньшго байн болж.</i>	Стань богачом со множеством скакунов, Чтобы даже не знал их всех.
24	<i>Үсн мет цаһан болж, Тосн мет жәөөлн болж.</i>	Пусть станут они белыми, как мо- локо, Пусть станут они мягкими, как масло.
25	<i>Байрар өрчнь дүүрч, Байнар гернь дүүрч.</i>	Пусть грудь наполнится радос- тью, Пусть дом наполнится богат- ством.
26	<i>Көлнь күңц шоратж, Кииснь шулун акж.</i>	Пусть ножки будут в пыли, Пусть пупок быстрее заживет.
27	<i>Суусарн олн болж, Бәәсарн байн болж.</i>	Пусть вас будет множество, Пусть будете вы богаты.
28	<i>Идән-чигән элвг болж, Иньг-амрг олн болж.</i>	Пусть будет много белой пищи, Пусть будет множество друзей.
29	<i>Менд амулң, Маңна тиньгр бәәцхэй!</i>	Благополучно будем жить, Пусть лбы наши будут спокойны- ми!
30	<i>Зовлң-түрү уга, Я, ях уга.</i>	Без горя и страданий, Без болезней.

Значимую нагрузку несут финальные формулы, известные как «молитвенное выражение». В тексте финальной формулы обращаются к Бурхану Багши (Будде) и другим божествам, родовым покровителям – сякюсенам.

Финальные формулы

	На калмыцком языке	На русском языке
1	<i>Окн Теңгрин сәкүсн, Олн бурхд евәж, хәэрн болтн!</i>	Просим покровительства У богини Окон-Тенгри!
2	<i>Ноһан-Дәркин гегән Тәвж, хәэрн болтн!</i>	Просим покровительства У богини Зеленая Тара!
3	<i>Цаһан-Дәркин гегән, Евәж, хәэрн болтн!</i>	Просим покровительства У богини Белая Тара!
4	<i>Һазр-усна Цаһан Аша Бәәсн орн һазртан Хәэрн болтха! Зункван гегән Мәәдр хойр Евәж, хәэрн болтха!</i>	Пусть нам покровительствует Хозяин земли и воды Белый старец! Пусть нам покровительствует Дзонкава, Пусть нам покровительствует Майдари!
5	<i>Зункван гегәнд багтха! Окн Теңгрин гегәнд багтха! Орчлң-дөрвн цагт чик болтха!</i>	Пусть им покровительствует Дзонкава! Пусть будут они под покрови- тельством Окон-Тенгри! Пусть процветает Вселенная во все времена!
6	<i>Деедин олн бурхд, Деед аавин заян сәкүсн, Маниг заясн заян ачур Хәэрлж, өршәх болтха!</i>	Всевышние бурханы, Заяны и сякюсены наших предков, Наши заяны и хранители Пусть нам покровительствуют!

7	<i>Деедин олн бурхд, Делкән Цаһан Өвгн Деерәс хәэрлж өршәтхә!</i>	Всевышние бурханы, Белый старец – покровитель Земли – Пусть смотрят сверху и покровительствуют нам!
8	<i>Деедин олн бурхд, Делкән Цаһан Өвгн, Аав-эәжсин заян сәкүсн, Ачта мана икчүдин заян ачур Хәэрлж, өршәх болтха!</i>	Всевышние бурханы, Белый старец Вселенной, Сякюсены отца и матушки, Почтенных наших старцев заяны Пусть нам покровительствуют!
9	<i>Үр-садан сәәнәр өскәж йовхиг, Олн деедс өршәж, хәэрлж болтха!</i>	Растите дружно своих детей, Пусть нам покровительствуют всевышние бурханы, Об этом просим всех всевышних!
10	<i>Өвкнрин заян сәкүсн Өршәж, хәэрлх болтха!</i>	Пусть заяны и сякюсены предков Покровительствуют нам!
11	<i>Амулң-менд жсирһж, Бурхн-Багшин гегәнд багтж, Бат киштә, ут наста, Байрта-бахта бәәхиг Олн бурхд өршәтхә!</i>	Живите в счастье и благополучии, Обращаемся к Бурхану Багши, Пусть будет крепким счастье, Живите много лет, Живите в радости, Пусть нам покровительствуют бурханы!

12	<i>Ут наста, бат кишигтэ, Ни-негн, амулц жүсирхлтэ!</i>	Живите счастливо много лет, Живите дружно и благополучно!
13	<i>Амулц жүсирхл эдлэж йовтха! Алтин жүсалахан зөв эргүлэж ирхитн, Деедс, Делкэн Цаһан Авһа Евэж, хээрлх болтха!</i>	Живите счастливо и благополучно! Приезжайте домой, Повернув по ходу солнца золотые поводья. У всех всевышних и Белого старца Земли Просим покровительства.
14	<i>Мөрнэ чикнд нар урһаж, Алтин жүсалахан зөв эргүлэж, Эврэннь аав-ээжэдэн Амулц-менд ирх болтха!</i>	Заставив солнце взойти над ушами коня, Повернув золотые поводья, Прибудьте к отцу и матушке Во здравии и благополучии!
15	<i>Олн көгшүдүдиннь наснд курч, Амрч, жүсирһэж йовцхатн!</i>	Достигните возраста престарелых отца и матери, Живите в счастье и покое!
16	<i>Олн өмскүл, өөмс элэж, Өнр-өргн, бат кишигтэ болтн!</i>	Получите как можно больше даров, Живите подольше, Пусть будет крепким ваше счастье!
17	<i>Менд-амулц һарч, Ик байрта Цаһаһан кеж, Өлзэтэ, цаһан хаалһта йовхитн Олн деедс, Бурхн-Багшин гегэн хээрлтхэ!</i>	Выйдите из зимы в счастье и благополучии, Встретим радостно Цаган Сар, Пусть ваша белая дорога будет благословенной, Пусть нам покровительствуют Всевышние, Бурхан Багши!

18	<i>Олн-эмтнэ алтин хаалһар йовхиг Олн деерк бурхд, Делкэн эзн Цаһан Өвгн өриэтхэ!</i>	Чтобы мы шли по золотой дороге, Мы просим всех богов, Пусть нам покровительствует Белый старец Земли!
19	<i>Амулц цаһан хаалһар йовэж, Аав-ээжсиннь цаһан седклэр жүсирһцхатн! Өсч-өргэж, жүсирһэж йовтн!</i>	Идите по благословенной белой дороге, По велению добрых сердец отца и матери Процветайте и живите счастливо!

Неотъемлемой смысловой частью благопожеланий, произносимой перед закрепкой, является формула «белая дорога» – «цаһан хаалһ».

Өмссн хувцнчн

Өлзэтэ цаһан хаалһта болж!

Пусть (подаренная) одежда будет благословенной,

Пусть ей будет белая дорога!

Благопожелание, которое говорят призывающемуся на службу в действующую армию:

Хаалһчнь цаһан болтха!

Пусть дорога будет белой!

Благопожелание в честь праздника Зул:

Эн ирсн Зул

Өлзэтэ цаһан хаалһта болж!

Пусть дорога будет счастливой и белой

В наступивший Зул!

Благопожелания, произносимые в честь получения диплома:

Эн авсн күндтэ дипломан	Пусть полученный диплом
Эвтэ-тусгаһар эдлж,	Принесет пользу,
Оли-амтна эжирһлд багтж,	Успех в жизни,
Авсн эн чинртэ цааснь	Получившему этот документ
Өлзэтэ цаһан хаалһта болж!	Пусть сопутствует белая дорога!

Обращение в финальных формулах к высшим небесным и другим покровителям усиливает действие благопожелания. Представления о «зая» как концепте судьбы исследованы Г. Ц. Пюрбеевым.¹ Заян – податель судьбы – дарил человеку плохую или хорошую судьбу.

Также часто обращаются с мольбой к Белому старцу. У калмыков культ Цаган Ава имел свои особенности. Как пишет Э. П. Бакаева, «образ Белого старца приобрел черты покровителя всего калмыцкого народа. При сохранении в поволжских степях родоплеменных структур у калмыков произошла утрата имен местных покровителей... Родовые покровители – предки, представители основной ветви генеалогического древа, были заменены на единый образ Белого старца».² В современной фольклорной традиции тенденция замены родовых покровителей на Цаһан Өвгн отражена в финальных формулах благопожеланий, где он характеризуется как Всемирный Белый старец. В заключительной части благопожелания, произнося слова моления, йорелчи выступает посредником между участниками обряда и небожителями – за-

¹ Пюрбеев Г. Ц. Концепт судьбы в культуре монгольских народов // Теегин герл. 1998. С. 76.

² Бакаева Э. П. Белый старец: особенности мифологических характеристик у калмыков // Доклады и тезисы Междунар. симпозиума «Бурят-монголы накануне 3-го тысячелетия: Опыт кочевой цивилизации, Россия – Восток – Запад в судьбе народа» (24–28 авг. 1997 г.). Улан-Удэ, 1997. С. 79.

ячи, сякюсенами, Белым старцем, тенгри. Четко разграничивая эти образы высших сил, он напрямую просит покровительства у подателей счастья, употребляя слова с семантикой прошения у них милости и защиты: «пусть небо дарует», «молюсь Будде», «молюсь верховным небожителям».

В йорелах, записанных в последнее десятилетие, в большей степени упоминаются имена божеств буддийского пантеона, к которым люди обращаются с просьбой. Имена буддийских божеств отсутствуют в благопожеланиях, зафиксированных в 1940-х, 1960–90-х годах, когда религия была под запретом. Финальные и начальные формулы калмыцких благопожеланий в процессе бытования изменялись, но в рамках фольклорной традиции.

Устойчивые формулы изображения смерти в похоронных йорелах представляют собой ключевые слова текстов этого поджанра: *сээһэн хээх* – найти лучшее, *күрх һазр* – земля, которой он должен достигнуть (умерший), *кишгэн үлдэх* – оставить счастье (живым), *мууһин сүл тасрах* – прервать все плохое, *сээһин түрүн ирх* – воплотиться во все хорошее.

Для калмыцких йорелов характерны закрепки «Болтха!» и «Тиигтхэ!», произносившиеся в конце благопожелания и отличавшиеся эмоциональностью. В закрепке «Болтха!» – «Пусть будет!» заключена цель благопожеланий: пусть будет множество детей, скота, новой одежды, здоровье и благоденствие для семьи, рода, народа. Закрепка благопожелания «Болтха!» служит для связи йорелчи с аудиторией. Слушатели произносят в ответ не менее эмоционально: «Тиигтхэ!» – «Да, пусть так и будет!» Закрепки в калмыцких благопожеланиях призваны усиливать магическую силу слова, равно как и в башкирских и бурятских.¹

¹ Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1999. С. 92; Бардаханова С. С. Малые жанры бурятского фольклора (пословицы, загадки и благопожелания). Улан-Удэ, 1982. С. 182.

Изучение песен-причитаний, количество которых не столь велико, показало, что в них через устойчивые формулы исполнителями выражена общая картина горя: *күүнд өнчрэд үлдэ* – дети остались сиротами; *күүкдэн кендэн үлдэсмб* – на кого детей оставил; *чама угаһар яһжэ бээхмб* – как нам жить без тебя. Из песен-причитаний, построенных на устойчивых формулах, самой большой по объему является запись Номто Очирова – «Песня-плач о Тундутове». ¹ Фольклористами зафиксированы плачи о погибших воинах, сочиненные их сестрами. ² Стиль этих песен близок к плачам по историческим лицам. Песни-плачи, сочиненные и исполняемые одним лицом, носят импровизированный характер. Песни, сочиненные по поводу кончины исторического лица членами его рода через некоторое время после этого события, носят устойчивый, формульный характер. В. И. Чичеров пишет относительно песен-причитаний: «В таких жанрах, как причет, сюжет рождается вне прямой связи с уже существующими схемами, а выдвигается совершившимся событием. Он традиционен только по мотивам и образам, которые волей создателя произведения переосмысливаются, включенные в повествование». ³

В обрядовых колыбельных песнях калмыков сохранились художественно-поэтические формулы-убаюкивания *бүүвлда*, проходящие рефреном в песенных текстах. В песнях описана колыбель ребенка, дана его портретная характеристика, строящаяся на сравнительных оборотах: *арчкш альмн болсн* – как вымытое яблоко, *Хоңгр, улан көвүн мини* – Хонгор, мой красивый мальчик, *уужм сээхн өлгэ* – просторная красивая колыбель.

¹ АВ, фонд Номто Очирова.

² Архив отдела фольклора КИГИ РАН.

³ Чичеров В. И. Традиции и авторское начало в фольклоре // СЭ. М., 1946. № 2. С. 33.

Эпитет. В художественно-игровых средствах обрядового фольклора видное место принадлежит эпитетам. Относительно этого явления в устном народном поэтическом творчестве В. М. Жирмунский писал: «Вполне законно также применение термина «эпитет» в отношении к народной песне или к героическому эпосу (античному, германскому, славянскому). Действительно, так называемый, постоянный эпитет гомеровского эпоса или русской былины есть украшающий эпитет, традиционно выделяющий типовой, идеальный признак, не внося ничего нового в содержание определяемого предмета». ¹ Украшающий характер имеют эпитеты, обозначающие цвет.

Калмыцкие йорелчи при воспроизведении благопожеланий умело пользовались цветовыми эпитетами, которые придавали тексту особую выразительность. Почитаемые цвета монгольских народов – это белый, красный, желтый, синий, встречающиеся не только в языке фольклора, ² но и в орнаменте. ¹ В благопожеланиях распространены эпитеты: *цаһан* – белый, *көк* – синий, *шар* – желтый, *улан* – красный, *хар* – черный, *алтн* – золотой, *мөңгн* – серебряный. Встречаются эпитеты, образованные сочетанием двух слов: *алтн шар* – золотисто-желтый, *шар улан* – желто-красный, *мөңгн цаһан* – белейший и др. Упоминание различных цветов и их оттенков в обрядовой поэзии калмыков имеет символическое значение.

¹ Жирмунский В. М. К вопросу об эпитете // Сб. Памяти И. И. Сакулина. М., 1931. С. 81.

² Раднаев В. Э. К проблеме эстетики героического эпоса монгольских народов // Вестник НИИЯЛИ. Вып. 14. Элиста, 1976. С. 120–125.

³ Митиров А. Г. О цветовой семантике орнамента монгольских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981. С. 90–100.

Белый цвет являлся символом чистоты и непорочности: *цаһан Аав* – Белый старец, *цаһан идэн* – белая почетная пища, *цаһан хаалһ* – белая дорога, *цаһан седкл* – светлые помыслы, *цаһан санан* – чистые мысли, *цаһан гер* – белая юрта, *цаһан ишкэ* – белый войлок, *цаһан өңгтэ хөн* – белый баран, *цаһан шалвр* – белые штаны.

Красный цвет, как и белый, связан с культом солнца и огня, в благопожеланиях употребляются следующие словосочетания: *улан нарн* – красное солнце, *улан зандн цэ* – красно-сандаловый чай, *улан залата хальмг* – калмык с красной кисточкой (на головном уборе).

Цветовой эпитет «желтый» связан с цветом золота и солнца, огня: *улан шар нарн* – золотисто-красное солнце, *шар чиктэ хөн* – баран с желтыми ушами, или баран, приносимый в жертву, *шар тосн* – желтое масло, жертвенное масло.

Синий цвет – цвет небосвода – связан с поклонением монгольских народов Синему Вечному Небу – *Көк Мөңк Теңгр*. В данном значении эпитет бытует в благопожеланиях.

Для йорелов характерен эпитет «сээхн» – красивый. *Сээхн күүкн көвүн хойр* – красивые мальчик и девочка, *сээхн мөрн* – красивый конь, *сээхн бүшмүд* – красивое платье. Эпитет *бат* – крепкий – также употребим в благопожеланиях. *Бат кишг* – крепкое счастье, *бат насн* – хорошо прожитые годы, *бат жэола* – крепкие поводья. Эпитет «золотой» постоянно встречается в благопожеланиях: *алтн жэола* – золотой повод, *алтн ааһ* – золотая чаша, *алтн насн* – золотые годы, *алтн нарн* – золотое солнце, *алтн уург* – золотое молозиво, *алтн босха* – золотые ворота.

Эпитет «черный» в большей степени присущ проклятиям: в народном представлении черный цвет – это символ несчастий, бед, смерти, горя, мрака и тьмы. Название жанра «*харал* – проклятие» произошло от названия черного цвета – *хар*. Поэтические формулы в проклятиях связаны с черным цветом: *хар нүдн* – черные глаза, *хар һазр* – черная земля, *хар*

нульмси – черные слезы, *хар керэ* – черная ворона, *хар пукн* – черная яма, *хар усн* – черная вода, *хар бий* – черное тело, *хар өдр* – черные дни, *хар келн* – черный язык, *хар толһа* – черная голова, *хар санан* – темные мысли. В кратком проклятии: «Пусть твои глаза выклюет черный ворон!» – со временем образ черного ворона превратился в метафорический. Проклятие, согласно метафорическим выражениям, может произнести человек с черным языком (*хар келн*), проклятие рождается у человека с черными мыслями (*хар саната*) в черной голове (*хар толһа*).

В других наиболее употребительных формульных выражениях в жанре проклятий встречаются следующие эпитеты: *шар алтн* – (желтое золото), *ут арһмжэ* – длинная веревка, *харасн харал* – произнесенное проклятие, *нооста толһаһан* – волосатая голова, *ахр насн* – короткая жизнь, *ик зовлңг* – сильные страдания.

В песнях-плачах также распространен эпитет *хар* в обозначении траура: *хар өдр* – черные дни, *хар нульмси* – горькие слезы. В текстах с мотивом проклятий образы черного камня (*хар чолун*) или черного куста перекасти-поле (*хар хамхул*) являются одними из распространенных символов. В свадебных песнях-плачах жизнь в доме мужа сравнивается с черной веревкой (*хар арһмжэ*). Черная веревка – это и символ тяжелой работы рыбаков в их песнях.

Изобразительные средства заговоров также имеют свою специфику. Заклинательным текстам присущи ритмичность, четкость и формульность. В формулах заговоров можно отметить такие традиционные эпитеты: *буурл сахлта өвгн* – седобородый старик, *алтн суулһ* – золотое ведро, *му зэңг* – плохие новости, *сэн зэңг* – хорошие новости, *цеңкр цаһан хад* – прозрачная белая скала, *сэн юмн* – нечто хорошее, *му юмн* – нечто плохое, *теңгрин одн* – небесная звезда, *хамр уга темән* – безносый верблюд, *хаврин хар салькн* – весенний суховей.

Каталог эпитетов в йорелах

	На калмыцком языке	На русском языке
1	Өлзэтэ цаһан хаалһ	Благословенная белая дорога
2	Көк теңгэ дор, Көрстэ алтн һазр деер көкрәҗ Көкрәҗ көк теңгэ	Под синим небом На користой золотой земле зеленея, Сине-синеющему небу
3	Көк мәңгн оһтһудан	Сине-серебряному небосводу
4	Халун уурта цәһәрн	Горячим чаем
5	Эрүл-менд седкл тарһн	В добром здравии и душевном спокойствии
6	Өлзэтэ үрн	Счастливый ребенок
7	Алдр ик ниһһүртэ	Крепкий союз
8	Үсн цаһан седклтэ	Белая, словно молоко, душа
9	Таалта жөөлн седклтэ	Ласково-добрая душа
10	Үнн сәәхн садн	Настоящие прекрасные родственники
11	Эңкр элгн-садн	Любимые родственники
12	Батта сән худнр	Дружные миролюбивые сваты
13	Сәәхн цацгта өмскүл	Одежда с красивой бахромой (красивыми кисточками)

14	<i>Халун үг</i>	Добрые (теплые) слова
15	<i>Шар толхата цаһан хөн</i>	Белый баран с желтой головой
16	<i>Торһн нооста хөд</i>	Овцы с шелковистой шерстью
17	<i>Шарһ алтн адун мал</i>	Солово-золотистый табун
18	<i>Мандлсн шар нарни гегэн, Төгрг сарин, түмн одна гегэн</i>	Свет высокого желтого солнца, Свет круглой луны, свет десяти тысячей звезд
19	<i>Нарни герлд бүлэдэд</i>	Греясь под солнечными лучами
20	<i>Ноһан өвсн нээхлэд</i>	Зеленая трава колыхнется
21	<i>Өлзэ бүтэгч эн жилд</i>	Пусть в благословенный этот год
22	<i>Улан залата хальмгуд</i>	Краснокисточные калмыки
23	<i>Бат кишг</i>	Крепкое счастье
24	<i>Ут насн</i>	Долгая жизнь
25	<i>Цал буурл үстэ эмгн болж</i>	Седовласой старушкой стань
26	<i>Улан зандн цээһэн ууж</i>	Красно-сандаловый чай выпивая
27	<i>Хээртэ худир</i>	Дорогие сваты
28	<i>Алтн жсола</i>	Золотые поводья
29	<i>Мөңгн хаалһ</i>	Серебряная (белая) дорога

Сравнение в обрядовой поэзии калмыков как один из важнейших приемов художественной речи служит созданию своеобразного поэтического стиля. В результате сравнения одного предмета с другим сравниваемый предмет получает качественную характеристику. В грамматическом плане сравнение состоит из двух частей – сравниваемой и сравнивающей, которые соединяются при помощи вспомогательных слов «чинен», «мету», «болсн», «кевтэ» (подобно, как). Сравнения, как и другие изобразительные средства, обнаруживают национальную специфику фольклорного произведения: это проявляется в сравнениях с животными, растительным миром и предметами кочевого быта. Большой пласт сравнений в поэтике жанров обрядовой поэзии свидетельствует о том, что человек постепенно познавал окружающий его мир, который отразился в его поэтическом творчестве.

Сравнения характерны для свадебных благопожеланий. Желая новой семье счастья, йорелчи произносит в адрес молодоженов:

Тосн мет хээлңгү,

Зес мет наалдңгу.

Мөңгнлэ эдл

Мөңк наста болтн!

Чтобы были нежны друг к другу, как масло,

И близки, как две медные монетки.

Будьте вечными,

Как серебро!

На свадебном пиру танцующих подбадривают шавашами, сравнивая их с парящими птицами:

Элэ кевтэ эргэд од!

Шовун кевтэ эргэд од!

Закружись, словно беркут!

Взлети, как птица!

Число сравнений в обрядовой поэзии калмыков невелико.

Каталог сравнений в йорелах

	На калмыцком языке	На русском языке
1	<i>Ясн дотрк чимгн мет, Яңһг дотрк идән мет, Өөкн дотрк бөөр мет, Өндгн дотрк уург мет.</i>	Как мозг внутри кости, Как ядро внутри ореха, Как почка внутри жира, Как желток внутри яйца.
2	<i>Урһа зандн модни бүчр мет, Буй марлын гүүдл мет.</i>	Как ветка сандалового дерева, Как бег марала.
3	<i>Зуни хээртэ хур-чиг кевтэ, Теңгрт гилвксн одниң, Далан дольган цоксн усниң, Орчлңгин шар нарн мет.</i>	Как прохладный дождь летом, Как сверкающая звезда на небе, Как колыхающаяся волна, Как свет вселенского желтого солнца.
4	<i>Цаһан мөңгн мет болтн.</i>	Как эта серебряная монета.
5	<i>Ясн дотрк чимгн мет, цевр болтн, Яңһг дотрк идән мет, цегән болтн, Өөкн дотрк бөөр мет, эмтәхн болтн, Өндгн дотрк уург мет, шимтэ болтн.</i>	Как мозг внутри кости, будьте безупречными, Как ядро внутри ореха, будьте чистейшими, Как почка внутри жира, будьте сладкими, Как желток внутри яйца, будьте сочными.
6	<i>Шар тосн мет хээлңгү, Эн шар zes мет наалдңһу.</i>	Как желтое масло, будьте мягкими друг к другу, Как эти желтые монеты, прижимайтесь друг к другу.

Гипербола – одно из языковых средств выразительности в благопожеланиях. В произведениях этого жанра часто желают долголетия – «прожить сто лет», в скотоводческих йорелах постоянным является пожелание иметь множество голов скота, которое исчисляется «десятками тысяч». В свадебной обрядности желают детей «полное одеяло». К определяющим словам в йорелах относятся слово *өндр* – «высокий, возвышенный», имеющее множество смысловых нагрузок (*өндр гер* – высокий дом, *өндр сурһуль* – высшее образование); слово *ик* – «большой, крупный, сильный» (*ик насн* – долгая жизнь, *ик жирһл* – огромное счастье). Словосочетание *өһр-өсклң* – «растите и приумножайтесь» также отличается многозначностью, встречается в разных тематических группах йорелов и обозначает будущее благополучие для людей, мечту жить лучше.

Өһр-өсклң,

Ачһран таньшго өһр,

Агтан таньшго байн!

Приумножайтесь и расцветайте,

Проживи так много лет, что не будешь узнавать всех внуков,

Стань таким богатым, что не будешь узнавать свои табуны.

Антитеза (противопоставление) употребляется в жанре благопожеланий, относящихся к семейно-бытовому фольклору.

Кен ахан күндлң,

Кен бичкнән эрклүлң йов.

Почитая старших,

Относись нежно и к младшим.

Өһн хормадчн

Уһһн-дааһн ишклг,

Хөөт хормаднь

Хөн хурһн хээрлг.

Пусть впереди твоего подола

Резвятся жеребята,

Пусть сзади подола

Пасутся овцы и ягнята.

Метафора характерна для названий болезней, которые у калмыков сохранили цветовые обозначения: болезнь желчного пузыря определяли как *шар буслна* – нечто желтое кипит (изжога), название кори – *улан кишлг* (красная рубашка). Мучительное состояние во сне с ощущением удушья от приснившихся кошмаров именовали *хар дарна* – что-то черное давит. Часто методы народного лечения можно было определить по цветовому обозначению болезни. При лечении кори на заболевшего ребенка надевали одежду красного цвета и произносили краткий заговор: «Красное, возьми красное». Обряд лечения кори построен на магии подобия.

Таким образом, жанры обрядового фольклора в воспроизведении исполнителя – это красочное полотно, исполняемое в рамках традиции. В качестве художественно-изобразительных средств в устной поэзии калмыков используются различные языковые средства выразительности. Каждый жанр имеет свой круг художественных приемов. Определяющим изобразительным средством в жанрах обрядовой поэзии являются эпитеты. Примеры метафор довольно редки, как и примеры сравнений. Художественно-изобразительные средства, формировавшиеся в течение долгого времени, служили строительным материалом для сказителей этих жанров.

СИНОПТИЧЕСКОЕ СОПОСТАВЛЕНИЕ РАЗНОВРЕМЕННЫХ ВАРИАНТОВ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ

На основе сопоставления вариантов благопожеланий мы определили как устойчивые элементы, так и художественные вариации. При анализе текстов благопожеланий мы применили методику полного синоптического сопоставления текстов, принятую В. М. Гацаком:¹

1. Тексты сопоставляются параллельными колонками, так, чтобы синонимичные фрагменты располагались на одном уровне. Этот прием дает возможность зрительного обнаружения имеющих совпадений;

2. Путем «растягивания» текста по вертикали в его подаче создаются просветы, или паузы, когда в данном тексте нет таких мотивов, фраз, подробностей, которые содержатся в другой записи;

3. Все получающиеся позиции нумеруются;

4. Там, где в данном тексте нет момента, имеющегося в параллельном, ставится прочерк;

5. Если соответствующий фрагмент имеется, но в другом месте, то вместо прочерка дается отсылка (см. – смотри) с указанием номера позиции;

¹ Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики. С. 65.

6. При полном совпадении соответствующие фразы располагаются так, чтобы видна была их принадлежность обоим текстам.¹

Таблица полного синоптического сопоставления наглядно показывает устойчивые элементы стиля, которые выделены жирным шрифтом (см. табл.).

1. *хурвн савла тэвдг йөрэл*

Благопожелания, произносимые на обрядах
третьего этапа сватовства

Стих	1 вариант. Инф. СангаеваОтхон, 1912 г. р. (запись 1980 г.). Архив КИГИ РАН	2 вариант. Инф. Болдырев Очир, 1912 г. р. (запись 1986 г.)
1	Аав, ээж заясн По желанию стариков,	Эндр өдрин өлзэ хээлдэд, Посмотрев приметы этого дня,
2	Хойр му үрэн кү кехэр Захотевшие сделать своих детей людьми,	–
3	Худ-сад бэрлджэх, Ставшие сватами,	–
4	Хээртэ элгн-садн болжах мадн Ставшие дорогими родственниками,	Эрэн уга элгн болвиди Стали родственниками,
5	Татв (чигн-1 вар.) – тасршго (садн болж- 2 вар.) Если будут тянуть – неразрывны будем,	
6	Матилһв гиж матишго, Если будут сгибать – не согнут,	–

¹ Гацак В. М. Указ. соч. С. 65.

7	Эрэн-томан уга Без препятствий	—
8	Элгн –садн болый. Стали родственниками. —	— Тана, мана үрдиннь жирхлд багтый. Вольемся в счастье других.
9	Зусар наасн мет Словно клеём склеены,	
10	Алдрш (алдл – 2 вар.) уга бат, Будем крепкими,	
11	—	Тосар наасн мет Как намазанные маслом,
12	—	Таалта жөөлн, Мягкими и сердечными,
13	—	Үсн цаһан седклтэ С белой доброй душой
14	—	Үнн сээхн садн болый. Станем родственниками.
15	Зөөр болдг алтн мет Словно золотая монета,	—
16	Алдр ик нийһүрэр, Пусть будет великой наша дружба.	—
17	Цаһан мөнгн кевтэ Словно серебряная монета,	—
18	Цевр цаһан седклтэ С чистой белой душой,	См. 13 стих
19	Хойр сээхн үрдмдн Наши прекрасные дети,	—
20	Орчлнгин йосар ханьцж, Сойдясь по закону предков,	—
21	Өөрдин зангар жирхтхэ. Пусть будут счастливы.	—

1. Благопожелания, характеризующие процесс породнения двух родов.

«*Һурвн савла тэвдг йөрэл*» («Благопожелания, произносимые на обрядах третьего этапа сватовства») относятся к заключительному этапу сватовства, когда родители жениха должны были получить окончательный ответ и породниться с родителями невесты. В этой группе йорелов-благопожеланий узловыми моментами являются пожелания прочности союза и завязавшихся уз родства. Абсолютно идентичными оказались 3 строчные позиции, с небольшими вариациями – 2 позиции. По нашим наблюдениям, в представленных двух вариантах йорелов-благопожеланий константными являются именно эти формулы:

<i>Татв чигн – тасриго,</i>	Если будут тянуть – неразрывны будем,
<i>Зусар наасн мет</i>	Словно клеём склеены,
<i>Алдрш уга бат.</i>	Будем крепкими (неразрывными).

2. Өмскүлин йөрэл

Благопожелания, сопровождающие церемонию подношения подарка

Стих	1 вариант. Инф. Бочаева Цаган, 1907 г. р. (запись 1978 г.)	2 вариант. Инф. Болдаева Бора, 1923 г. р. (запись 1980 г.)
1	Өмссн өмскүлнь Пусть подаренная одежда	
2	Өлзэтэ цаһан хаалһта болж, Будет благословенной,	
3	Өгсн, өгүлсн уга – цуһар Пусть все, кто дарил и передавал,	Өмссн чигн, өмскүлсн чигнь Пусть те, кто получил и подарил,

4	Өвкнриннь йос бэрж, Следуя законам предков,	
5	Ут наста, бат кишгтэ болж, Пусть проживут долго, счастливо,	
6	Онъдин дөрвн цагт Во все времена,	
7	–	Элгн-садна йосар Пусть по закону родственников
8	Улан чирэһэрэн үзлцж, Будем видаться воочию,	
9	Үр-өңгин седклэр По душевному желанию	
10	См. 7 стих	–
11	Эрглцж, золһлцж, Будем навещать друг друга,	
12	Өмскүл-өлгцэн өмслцж Одаривая подарками,	
13	Онъдин иигж Так и всегда	Онъдин иим иньг-амрг йовцхатха. Живите так долго и благополучно.
14	Иньг-амрг йовхиг Живите долго и счастливо,	–
15	Олн деедс хээрлтхэ. Пусть покровительствуют всевышние.	–
16	–	Ик чинртэ өмскүл өмссн мана бергн чигн Наша тетушка, получившая подарки,

17	–	Цал буурл үстэ эмгн болж, Пусть будет седовласой старушкой,
18	–	Олн ач-жичриннь кишгт багтх болтха. Пусть будет счастлива счастьем своих внуков.

2. Благопожелания, произносимые по поводу дарения подарков.

«Өмскүлин йөрэл» («Благопожелания, сопровождающие церемонию подношения подарка») произносятся в свадебном обряде. Для каждого лица произносится специальное благопожелание, выражающее мысли и пожелания произносящего по отношению к конкретному человеку. Поэтому данная группа благопожеланий имеет вариативность, но вместе с тем наблюдаются весьма устойчивые формулы:

Өмссн өмскүлнь
Өлзэтэ цаһан хаалһта болж,
Ут наста, бат кишгтэ болж,
Онъдин дөрвн цагт
Элгн-садна йосар
Улан чирэһэрэн үзлцж,
Үр-өңгин седклэр
Эрглцж, золһлцж,
Өмскүл-өлгцэн өмслцж.

Преподнесенная в подарок одежда
Пусть будет счастливой,
Пусть жизнь будет долгой, счастье крепким,
Во все четыре времени года
По законам родственных уз
Будем видаться воочию,
По душевному желанию
Будем навещать друг друга,
Одаривая подарками.

3. Шин хувцна йөрэл
Благопожелания, произносимые по поводу
дарения новой одежды

Стих	1 вариант. (Запись 1980 г.)	2 вариант. (Запись 1993 г.)
1	Өмссн хувцнтн Подаренная одежда	
2	Өлзэтэ болж, Пусть будет счастливой,	Өлзэтэ цаһан хаалһта болж, Пусть будет благословенна,
3	Эднь элж, Пусть материя изнашивается,	
4	Эзнь мөнкрж, Хозяин пусть будет вечен,	
5	Ут наста болтха. Пусть проживет долгие годы.	—
6	Үүнэс үлү сээхн (2 вар. сэн-сээхн) Пусть будет еще красивее (следующий подарок),	
7	Олн зах хувц (1 вар. өмсч) Пусть носит много одежды с воротником,	
8	(2 вар. Өмсч), элэж йовх болтха. Пусть носит много одежды до износа.	

3. «Шин хувцна йөрэл» («Благопожелания, произносимые по поводу дарения новой одежды»). Данная группа благопожеланий также относится к церемонии дарения, но в отличие от предыдущих йорелов произносится в обыденной жизни калмыков во время дарения одежды гостю, имениннику, родственнику или какому-нибудь лицу.

Этот йорел имеет очень много вариантов. Из двух представленных разновременных вариантов видно, что в этой

группе устойчивыми являются формулы, определяющие пожелания говорящего:

Өмссн хувцнтн Өлзэтэ цаһан хаалһта болж, Эднь элж, Эзнь мөнкрж, Үүнэс үлү сээхн Олн зах хувц Өмсч, элэж йовх болтха.	Пусть подаренной вам одежде Будет белая дорога, Пусть изнашивается материя, А хозяин, носивший ее, будет вечен, Еще красивее этой (одежды) Много одежды с воротником Пусть носит до износа.
--	--

4. Төрсн үрид нерэдсн йөрэл
Благопожелания в честь новорожденного

Стих	1 вариант	2 вариант
1	Шин төрсн мана му көвүн, Новорожденный наш плохой малыш,	Нэ, шин төрсн мана му үрн, Новорожденный наш плохой ребенок,
2	—	Ут наста болтха, Пусть проживет много лет,
3	Кинь (2 вар. кииснь) акч, Пусть пуповина заживет,	
4	Көлнь шоратж, Пусть ножки будут в пыли.	
5	Эк-эцктән өлзэтэ үрн болж, Пусть станет для родителей благословенным ребенком,	
6	Эрүл-менд өстхэ. Пусть растет здоровым и счастливым.	
7	Ут наста, бат киштэ болж, Пусть он живет долго, пусть его счастье будет крепко,	
8	Олн дүүнр Много братьев и сестер	
9	Ард-ардаснь дахултха. Пусть родится вслед за ним.	

4. «Төрсн үрнд нерэдсн йөрэл» («Благопожелания в честь новорожденного»). Рождение ребенка, тем более первенца (*ууһн*), – радостное событие в семье каждого человека. У калмыков это событие сопровождается целым рядом оберегательных действий. Даже произносимые благопожелания в честь новорожденного должны непременно табуироваться, чтобы не сглазить малыша, не привлечь внимания злых духов. Йорелчи, следуя этим запретам, называет малыша «му», т. е. плохой. Из приведенной таблицы мы наглядно видим, что константными остаются строки: 1, 3–9.

5. *Нер өгхлэ, тэвдг йөрэл*
Благопожелания, произносимые
во время наречения именем

Стих	1 вариант	2 вариант
1	Нер авчах үрн өсч-босч, Пусть ребенок, получающий имя, быстрее растет,	Эк эцк хойрин нер өгчэх үрн Ребенок, получающий имя,
2	—	Көгшдудин ардас дахж, Следуя за стариками,
3	Олн дүүнрэн дахулж, Пусть вслед за ней родится Много сестер и братьев,	Эгч-дүүнрэн дахулж, Ведя за собой братьев и сестер,
4	—	Һарнь һанзһд күрч. Пусть рукою достанет до тороков.
5	Экиннь хормаһас атхж, Держась за подол матёри,	—
6	Ахиннь ардас дахж, Ступая вслед за братом,	—
7	Аав-эцкиннь тохминь дуудулж, Пусть прославит имя рода своего,	—

8	Олн дундан тоомсрта, Пусть будет уважаема среди людей,	Үүрмүд дундан тоомсрта, Пусть будет уважаем среди друзей,
9	Отг-ээмгтэн күндтэ, Пусть будет почитаема среди однохотонцев,	—
10	Ухань шулун-хурц Пусть ум ее будет быстрым,	Ухань шулун-хурц, Пусть ум его будет быстрым,
11	Урн-эрдмэр дасмг Пусть обучится многим ремеслам,	—
12	Сурх-медх сүзгтэ Пусть будет любознательной,	Сурх-медх сүзгтэ, Пусть будет любознательным,
13		Кех-күцэхд – гүүнгү, В действиях – быстрым,
14	Зандн сээхн нурһта, Пусть будет стройной, как сандал,	Зандн эдл нурһта, Пусть будет стройным, как сандал,
15	—	Анһучлһнь оньдин Пусть на охоте всегда
16	—	Диилвртэ, байрта-бахта болж, Будет удачливым,
17	—	Үүрмүд, элгн-садн дунднь Пусть среди друзей, родственников
18	Заң төвшүн бэрцтэ, Пусть будет с хорошими помыс- лами,	—
19	Хам хошадан, Среди близких,	—
20	Хамг нутгтан На родной земле,	—
21	Туурх күүкнэнтн нернь Имя, которое она прославит,	—
22	Бадм Хаалһ болтха! Пусть будет Бадма Халга – Ло- тосовая Дорога!	Дуута Эрднь нернь Зовется славным именем Эрдни,
23	—	Насни турштан мөнкртхэ! Которое будет вечно звучать!

5. «*Нер өгхлэ, тэвдг йөрэл*». Благопожелания, произносимые во время наречения именем»). Сравнение двух вариантов показывает, что данная группа благопожеланий имеет сходную сюжетно-композиционную структуру. Йорелчи, владея уже известными ему формулами (формульными выражениями), с их помощью выражает свои мысли, поэтически оформляя их в благопожелание. С небольшими вариациями, более или менее устойчивыми являются следующие строки: 1, 3, 8, а строки 10, 12, 14 – константными. Различия наблюдаются в строках: 2, 4–7, 9, 11, 13, 15–23. Такого рода колебания объясняются тем, что благопожелания всегда имеют некую степень импровизации.

6. Цээһин йөрэл Йорел чаю

Стих	1 вариант	2 вариант
1	Цэ шингн болвчн – хотын (2 вар. идэнэ) дееж, Чай, хоть и жидкость, – это почетная пища	
2	Цаасн нимгн болвчн – номин көлгн (2 вар. көтлвр). Бумага, хоть и тонка, – это носитель знаний.	
3	–	Улан зандн цээтн маднд ундн болж, Пусть красно-сандаловый чай утолит жажду,
4	–	Өсч-өргж йовх мана баһчуд, Пусть наша растущая молодежь
5	Эзнь ут нас наслж Желаю хозяину долголетия,	Ут наста болж, бат кишгтэ болж, Живет долго, пусть крепким будет счастье,
6	Зурһан зүүлин амулдн багтха, Шесть видов благополучия.	–

7	–	Бумбин орн кевтэ буслж, Пусть жизнь кипит, как в стране Бумба:
8	–	Бүр-бүр гисн хурта, сер-сер гисн салькта,
9	–	С мелким дождиком «бур- бур», со слабым ветерком «сер-сер»,
10	–	Көк девән өвстэ, С травой зеленой, Киитн булгин уста, С водой холодной и прозрачной,
11	–	Мөңкинд хөрн тавн наста, Пусть будут двадцатипятилетними всегда.
12	Зула тиньгр, ханя-тома уга, Пусть лоб будет светлым,	–
13	Онъдин иигж улан чирәһәрн үзлжж, Будем постоянно дружелюбно друг с другом встречаться,	–
14	Улан зандн цэәһән ууж, Будем пить красно-сандаловый чай,	–
15	Учр-үгән күүндж, Будем вести беседы,	–
16	Ааһ, цөгц ундан эдлж, Будем пить напитки из чаш,	–
17	Амн үгән келлжж, Будем говорить меж собой,	–
18	Онъдин иигж жирһж, Будем жить счастливо,	Тиим сээхн жирһлтэ, Будем жить счастливо,
19	Эн сээхн бәэдләрн, Будем жить прекрасно,	–
20	Эн альк нег бал хүрм идж, Обильно угощаться на свадьбе,	–
21	Амулң эдлж йовхиг Будем жить в благоденствии.	–
22	Олн деедс, Всевышние,	–

23	Делкэн Цаһан өвгн Всемирный Белый старец	—
24	Өршэх болтха! Пусть благословят!	—
25	—	Сэн-сээхн садн болж, Станем близкими родственниками,
26	—	Кен ахан тевчж, Будем почитать стариков,
27	—	Кен дүүһэн күндлж, Будем любить младших,
28	—	Сэн элгн болтха! Станем близкими родственниками!

6. «Цааһин йөрэл» («Йорел чаю»). Данное благопожелание произносят во время чайной церемонии. Традиционно оно начинается формулой:

Ца шиңгн болвчн – хотын дееж,

Чай, хоть и жидкость, –
это почетная пища,

Цаасн нимгн болвчн – номин көлгн.

Бумага, хоть и тонка, –
носитель знаний.

В группе благопожеланий в честь чая можно выделить такие устойчивые во времени выражения, как *ут насн* (долголетие), *бат кишг* (крепкое счастье), *сээхн жүрһл* (прекрасная жизнь / благоденствие) и др.

7. Зулын йөрэл Йорел празднику Зул

Стих	1 вариант. Инф. Маштыкова Кермн Санджиевна (запись 2000 г.)	2 вариант. Инф. Монтеева Евдокия Джаловна (запись 2001 г.)
1	Буур жил һарч, Ушел год верблюда,	—

2	Ботхн жил орж, Наступил год верблюжонка,	—
3	Орсн жилд делкэ эмтн амулн эдлж, Пусть счастливы будут люди всей земли в этом году,	Не, ирсн жил өлзэтэ болж, Пусть пришедший год будет благословенен,
4	Дэн-дажг уга Без войн и бед,	Олн эмтн цадхлн, Пусть люди будут сыты,
5	Һазрин дөрвн өнцг Пусть во всех четырех сторонах света	Ик мөнгтэ байн болтха! Пусть люди будут богаты!
6	Төвкнүн бээж. Будет мир и спокойствие.	Дэн-дажг уга, Пусть живут люди без войн,
7	Гем-шалтг уга, Пусть живут люди без болезней,	—
8	Деерк Деедс олн бурхднь өршэж, Пусть им покровительствуют бурханы,	—
9	Делкэн Цаһан Аавын, Пусть Белый старец Вселенной	—
10	Хормад багтж йовхиг, Поможет им найти свое место в обществе,	Олн эмтнэ хормад багтж, Пусть все найдут себе место в обществе,
11	Олн бурхдын сәкүсн өршәтхә! Об этом просим всех покровителей и бурханов!	Сэн-сээхн бәәтхә! Живите красиво и счастливо!

7. «Зулын йөрэл» («Йорел празднику Зул»). В праздник Зул (Новый год), провожая *Буур жил* (Старый год) и встречая *Ботхн жил* (Новый год), калмыки всегда желают удачного нового года, здоровья, мира, благополучия, обилия пищи, покровительства бурханов. Из представленной таблицы видно, что все эти смысловые составляющие и являются основным стержнем данной группы благопожеланий.

8. Йорелы (благопожелания), посвященные ушедшим из жизни.

Благопожелания, посвященные ушедшим из жизни, представляют одно из составляющих звеньев жанра благопоже-

1. Ардан үлдсн дэн кишгэн өгч	Счастье оставить оставшимся родным
2. Ардксдан кишгэн өгч	Позади оставшимся счастье оставить
3. Үлдсн элгн-садндан Кишг-буян хээрлэж	Оставшимся родственникам Счастье и благополучие даровать
4. Ардан үлдсн харсн төрсндэн Кишг-буян өгч	Оставшимся родным Счастье оставить
5. Ард үлдсн му мадндан Кишг-байран үлдэж	Оставшимся нам, плохим, Счастье-радость оставить
6. Ардан үлдсн үрн-садндан цугтаднь, Һазр усндан кишгэн өгх болтха!	Оставшимся детям и внукам, Земле родной счастье да оставит!
7. Ардан үлдсн үрн-садндан Кишгэн, насан үлдэж.	Оставшимся детям и внукам Счастье, годы свои оставит.

Поминальная пища в йорелах, также как и понятие «кишг» (счастье), занимает важное место в обряде: пища предназначается умершему, чтобы в пути и в другом ином мире он был всегда сытым. Понятие «ур-деежнь» (почетное угощение – первый кусок сваренного мяса, первая чаша калмыцкого чая) является необходимым звеном композиции благопожелания:

1. Эндрк хотын ур-деежнь	Сегодняшнего угощения ур-деджи
2. Ур-деежнь өвкнрт күрч	Ур-деджи предкам дойдут
3. Ур-деежнь аавд күрч	Ур-деджи деду дойдет
4. Эн нерэдсн хотыг деежсин Үнр-танрнь авч	Этого предназначенного угощения деджи Запах дойдет
5. Ур-деежнь танд күрч	Ур-деджи дойдет до вас
7. Эндрк нерэдсн хотын ур-деежнь Бийднь күрч.	Сегодняшнего угощения ур-деджи Дойдет до него самого.

В рассмотренных вариантах благопожеланий мы обнаружили как традиционные для йорелов поэтические формулы, являющиеся константными, так и художественные вариации. Устойчивыми во времени являются формулы, формульные выражения, определяющие позитивное будущее. Композиционная основа благопожеланий сохраняется во всех вариантах. Но вместе с тем необходимо отметить, что данный жанр калмыцкого фольклора в момент исполнения импровизируется, вследствие чего появляются всевозможные вариации основных элементов благопожеланий.

Заключение

Обрядовая поэзия – один из архаичных видов устного творчества, отразивший веру людей в магическую силу слова и действия. Возникнув на самом раннем этапе истории человеческого общества, обрядовая поэзия прошла вместе с ним значительный путь. Само появление этого вида словесного творчества было вызвано практическими потребностями людей, которые, не понимая и не умея объяснить объективных причин многих явлений, особенно природных, воспринимали их как проявления действий сверхъестественных, высших сил. Именно тогда люди стали устраивать в честь могущественных существ магические действия, которые впоследствии приняли форму ритуалов и обрядов. Слова, сопровождавшие эти ритуалы, явились первоначальными образцами устного поэтического творчества.

Основным признаком произведений обрядовой поэзии является неразрывная связь слова и действия, их единая функция в обряде, чье проведение и исполнение было строго приурочено к чему-либо и регламентировано: в определенные дни года или по соответствующему поводу. Обрядовая поэзия представляет собой сложный и многогранный комплекс, неразрывно связанный со всей народной культурой. Произведения обрядовой поэзии выполняли важные функции во всех сферах человеческой жизни: в культовых, семейно-бытовых, календарных ритуалах, способствуя формированию и реализации самого обряда, они создавали словесную схему ситуации. С течением времени некоторые обряды и сопровождавшие их поэтические тексты изменялись, переосмысливались.

В последние годы усилился интерес к изучению всех фактов, которые имеют отношение к народной культуре, в частности к фольклору. Без детального изучения и воспроизведения всех жанров калмыцкого фольклора невозможно пред-

ставить в полной мере систему устного народного творчества монгольских народов. Фольклорная традиция калмыков, система жанров калмыцкого фольклора, в том числе жанры обрядовой поэзии, не изучены в полной мере.

Данная работа является результатом анализа жанров калмыцкой обрядовой поэзии, изучения их роли в обрядах и ритуалах – календарных, семейных, производственных. Поэтические тексты рассмотрены в контексте комплекса сопутствующих элементов – обряда и обрядовых действий.

Обрядовая поэзия, воспроизводившаяся в переломные моменты жизни человека, является многожанровой системой в многовековой фольклорной традиции калмыков. Это воссозданная жанровая система, ибо фольклорную традицию калмыков, как и вообще культурную традицию этого народа, можно охарактеризовать как прерванную в результате запрета на калмыцкий язык и исполнение народных обрядов. Усилиями многих знатоков калмыцкого фольклора, ученых, начиная с 1957 года, была воссоздана в целом жанровая система калмыцкого фольклора, проведены записи фольклорных текстов.

Тексты обрядовой поэзии калмыков, являясь в основном традиционными, впитывают новые веяния времени. Так, с возрождением в Калмыкии традиционной религии – буддизма – в йорелах-благопожеланиях, в их финальных формулах появились имена божеств. В обрядовой поэзии отражены духовные ценности народа, нормы поведения в семье и обществе. В центре обрядовой поэзии стоит человек, он является творцом обряда и исполнителем обрядовой поэзии, наделявшимся в обществе высоким статусом как обладатель искусства магического слова. Полнота и завершенность – главные требования, предъявляемые к исполнению обряда, определяются в народной терминологии словосочетанием *кeрг кyцax* – завершить дело. Совершение целостного обряда с исполне-

нием поэтических текстов должно было способствовать тому, чтобы такое чувство, как «радость жизни» – «жирглин байр», человек ощущал на протяжении всей жизни. Одним из главных мотивов в обрядовой поэзии калмыков является обеспечение счастья-кишиг человеку и его роду. Человек, как действующее лицо обряда, должен в итоге обрести счастье – «хов-кишиг». Поэтические произведения, сопровождающие семейные обряды, моделируют будущую благополучную жизнь человека. В приметах реконструирована правильная модель и нормы поведения кочевника.

Изучение исполнительского аспекта обрядовой поэзии позволило выявить ряд сакральных лиц калмыцкого общества: когшэ – пожилой человек, предводитель обряда, эк – повитуха, тарничи – заклинатель, йорелчи – исполнитель йорелов, отчи – костоправ, бо – шаман, удаган – шаманка, дууч – певец. Определяющими образами произведений являются: кочевка, конь, дерево, гора, журавль, овца, верблюд и другие.

Обрядовая поэзия калмыков обнаруживает генетические и культурно-исторические связи с фольклором кочевых народов.

Обрядовая поэзия сохранила многие древние представления калмыков. В народе до нынешнего времени сохранилась вера в магическую силу слова. Во время записи проклятий, заклинаний, культовых и обрядовых песен, погребальных причитаний возникали трудности, так как этим фольклорным образцам свойственна прикрепленность к обрядовой ситуации.

Изучение разновременных записей жанров обрядовой поэзии обнаружило, что они представляют собой традиционные тексты, ориентированные на будущее и связанные с представлениями калмыков о «круге жизни». В обрядовой поэзии обнаружены некоторые утраченные элементы обряда.

Анализ произведений обрядовой поэзии показал, что фольклористический подход является недостаточным для изучения этой многожанровой системы, поэтому он был дополнен эт-

нографическим и этнолингвистическим методами, которые привели к положительным результатам. В процессе исследования мы убедились в том, что междисциплинарный подход позволяет решить поставленную нами задачу – как можно полнее представить обрядовую поэзию во всех ее жанрах. Исходя из того, что большинство текстов записаны от современных исполнителей, был сделан вывод, что произведения обрядового фольклора активно бытуют в праздничной и бытовой культуре и в целом прикреплены к обряду, что способствовало их сохранности и традиционности. Поэтика жанров обрядовой поэзии также неразрывно связана с народной культурой.

В работе исследованы жанры обрядовой поэзии калмыков – песни, благопожелания, проклятия, заговоры, приметы, прозвищный фольклор. Исследование определило, что в многожанровой обрядовой поэзии калмыков наиболее полно представлены благопожелания и песни (свадебные, поминальные, колыбельные, охотничьи, трудовые). Календарная поэзия представлена в основном благопожеланиями, песенный жанр мало развит. Похоронная – представлена обрядовыми плачами по покойнику и благопожеланиями, функция которых состоит в передаче человеческих эмоций, выражающихся поэтическими формулами. Заговорно-заклинательная поэзия является реконструированной.

В результате анализа художественно-поэтических средств различных жанров обрядового фольклора установлено, что наиболее полно из изобразительных средств представлен эпитет, затем сравнение и гипербола.

Перспективы данного исследования заключаются в дальнейшем изучении функционирования обрядовой поэзии калмыков, а также дальнейшем сборе текстов для их сравнительного и сопоставительного изучения. Прделанная работа по изучению этнопоэтики обрядовой поэзии имеет целью способствовать лучшему пониманию духовного богатства народа, составной частью которого является калмыцкий фольклор.

Список информантов

1. *Алексеева Прасковья Эрдниева*, 1924 г. р., проживает в г. Элисте.
2. *Амбекова Боовуш Пурвеевна*, 1927 г. р., проживает в г. Элисте.
3. *Бадминова Александра Санджиевна*, 1923 г. р.
4. *Бакаева Сара Дорджиевна*, 1915 г. р.
5. *Бамбышева Александра Доржиевна*, 1924 г. р., проживает в пос. Большой Царын Октябрьского р-на.
6. *Басангова Цаган Тихоновна*, 1913 г. р.
7. *Башианкаева Евдокия Убушиевна*, 1922 г. р., проживает в г. Элисте.
8. *Бокова Киштя Борджановна*, 1916 г. р.
9. *Боктаев Шаня Васильевич*, 1927 г. р., проживает в г. Элисте.
10. *Борджанова Бова Хюрмеевна*, 1926 г. р., проживает в г. Элисте.
11. *Бюрчиев Пильдэжа*, 1927 г. р., проживает в пос. Бага-Чонос Целинного р-на.
12. *Дандырова Нина Михайловна*, 1932 г. р.
13. *Джсалаев Аркадий*, 1916 г. р.
14. *Джаргаева Цаста Коклдаевна*, 1922 г. р.
15. *Джукаев Наймин Джукаевич*, 1924 г. р.
16. *Дорджиева Зинаида Басанговна*, 1952 г. р., проживает в пос. Тугтун Кетченеровского р-на.
17. *Иванчуков Алексей*, проживает в США.
18. *Манджиев Джимбя*, 1920 г. р., проживает в пос. Утта Яшкульского р-на.
19. *Михайлова Лидия Михайловна*, 1921 г. р., проживает в пос. Комсомольский Черноземельского р-на.
20. *Муниева Делгир Хейчиевна*, 1924 г. р., проживает в пос. Тугтун Кетченеровского р-на.
21. *Мутяев Индзя Донаевич*, 1919 г. р.
22. *Налаев Шувельдан Манджиевич*, 1925 г. р., проживает в г. Элисте.
23. *Нандышев Дорджи Бадмаевич*, 1957 г. р., проживает в пос. Кетченеры Кетченеровского р-на.
24. *Насунов Антин*, 1925 г. р., проживает в пос. Яшкуль Яшкульского р-на.
25. *Убушиев Надвид Убушиевич*, 1919 г. р.
26. *Хонинова Бося Эренценовна*, 1921 г. р., проживает в пос. Астраханский Астраханской обл.
27. *Шурунгова Мечик (Кермен) Манджиевна*, 1932 г. р., проживает в г. Элисте.
28. *Эрдни-Горяев Манджи Эрдни-Горяевич*, 1923 г. р., проживает в г. Элисте.

Список литературы

1. *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. – Новосибирск, 1992. – 142 с.
2. *Абакарова Ф. О., Алиева Ф. А.* Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. – Махачкала, 1999. – 258 с.
3. *Абдуллаев Б. А.* Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. – Баку, 1990. – 214 с.
4. *Абдурахманов А. М.* Ритуалы традиционной и современной свадьбы салатавских аварцев // Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. – Махачкала, 1988. – С. 67–76.
5. *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. – Ереван, 1983. – 232 с.
6. *Авляев Г. О.* Происхождение калмыцкого народа. – Элиста, 2002. – 177 с.
7. *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. – М., 1990. – С. 67–76.
8. *Аджиев А. М.* Кумыкская народная поэзия (Вопросы типологии связей в историческом освещении). – Махачкала, 1973. – 177 с.
9. *Аджиев А. М.* Кумыкское народное поэтическое творчество. – Махачкала, 2004. – 330 с.
10. *Аджиев А. М.* Сюжет о гибели охотника // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. – С. 43–63.
11. *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980. – 318 с.
12. *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск, 1975. – 199 с.
13. *Антонова Е. В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., 1990. – 286 с.
14. *Астахова А. М.* Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. – М., 1964. – 12 с.
15. *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. – М., 1982. – 464 с.
16. *Бадмаева Т. Б.* Танцевальный фольклор калмыков. – Элиста, 1982. – 98 с.
17. *Баёрсайхан Е.* Этнокультурная лексика современного монгольского языка. – М., 2002. – 108 с.
18. *Байбурун А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – М., 1993. – 240 с.
19. *Байбурун А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета: этнографические очерки. – Л., 1990. – 166 с.
20. *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. – Элиста, 2003. – 357 с.

21. Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Алкоголь в обрядовых действиях у калмыков // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира / АН СССР. Ин-т этнографии. – М., 1990. – Вып. I. – С. 57–67.
22. Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Магия в обрядах родинного ритуала калмыков // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск, 1992. – С. 89–99.
23. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ, 1959. – 178 с.
24. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры. – М., 1993. – 240 с.
25. Балыков С. Б. Девичья честь: историко-бытовая повесть. – Элиста, 1993. – 236 с.
26. Банзаров Д. Собрание сочинений. – М., 1955. – 373 с.
27. Бардаев Э. Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. – Элиста, 1985. – 152 с.
28. Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора. – Новосибирск, 1980. – 240 с.
29. Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. – Новосибирск, 1980. – 240 с.
30. Басангова Т. Г. Начальные и финальные формулы калмыцких благопожеланий // Исследователь монгольских языков (к юбилею Б. Х. Тодаевой). – Элиста, 2005. – С. 24–36.
31. Басангова Т. Г. Обряд проводов в армию у калмыков // Вклад народов Северного Кавказа в победу над фашизмом: материалы региональной научно-практической конференции. 27–29 янв. 2005 г. – Элиста, 1995. – С. 151–153.
32. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – 504 с.
33. Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. – Ставрополь, 1869. – Вып. 1. – С. 141–167; – 1870, вып. 3. – С. 95–119.
34. Биткеев Н. Ц. Калмыцкий песенный фольклор. Элиста, 2005. – 213 с.
35. Бичеев Б. А. Этнообразующие константы духовной культуры западных монголов (ойраты). – Элиста, 2003. – 210 с.
36. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – 544 с.
37. Богданов К. А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб., 2001. – 438 с.
38. Борджанова (Басангова) Т. Г. Виды обрядового фольклора у калмыков // Полевые исследования. Материалы Всерос. конф. – Черновцы, 1984. – Т. 2. – С. 123–124.

39. Борджанова Т. Г. Жанр проклятий в фольклоре монгольских народов // Теоретические проблемы литератур Дальнего Востока. – М., 1986. – С. 22–24.
40. Борджанова Т. Г. Жанр проклятий и обрядники «хара келе утулган» // Междунар. симпозиум «Актуальные проблемы алтаистики и монголоведения», 14–18 сент. 1999 г. – Элиста, 1999. – Ч. 1. – С. 89–90.
41. Борджанова Т. Г. К вопросу о терминологии жанров калмыцкого фольклора // Междунар. конгресс монголоведов, Улан-Батор, авг. 1992. Докл. российской делегации. – М., 1992. – Вып. 2. – С. 15–17.
42. Борджанова Т. Г. К проблеме обрядовой поэзии калмыков // Калмыцкая народная поэзия. – Элиста, 1984. – С. 74–97.
43. Борджанова Т. Г. Калмыцкие заклинательные песни // Полевые исследования Института этнографии. – Сухуми, 1989. – С. 82–84.
44. Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. – Элиста, 1999. – 183 с.
45. Борджанова Т. Г. О жанровом составе обрядовой поэзии калмыков // Калмыцкий фольклор. Проблемы издания. – Элиста, 1985. – С. 28–37.
46. Борджанова Т. Г. Отчеты Номто Очирова как фольклорно-этнографический источник // Старая Сарепта и народы Поволжья в истории России: материалы конф. II Сарептских встреч. – Волгоград, 1997. – С. 46–48.
47. Борджанова Т. Г. Праздник Цаган Сар у калмыков // Цыбиковские чтения. – Улан-Удэ, 1989. – С. 27–29.
48. Борджанова Т. Г. Сюжетные функции жанров обрядовой поэзии в эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: тезисы. – Элиста, 1990. – С. 58–59.
49. Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана. – Л., 1988. – 250 с.
50. Бuryкин А. А. Малые жанры эвенского фольклора. – СПб., 2001. – 273 с.
51. Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обряды и обычаи саянских тюрков. – Абакан, 2005. – 220 с.
52. Бхаттачарья С. К. К вопросу о культе деревьев в Индии // СЭ. – 1980. – № 5. – С. 123–135.
53. Бюхер К. Работа и ритм. – М., 1923. – 326 с.
54. Варламова (Кэптукэ) Г. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск, 2002. – 376 с.
55. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978. – 239 с.
56. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – Л., 1940. – 648 с.

57. Викторин В. М. Ритуал «Гал тьлган» у калмыков в сравнительно-историческом аспекте изучения // Обычаи и обряды монгольских народов: сб. статей / КНИИИФЭ.– Элиста, 1989.– С. 36–54.
58. Викторин В. М. Эпос и жертвенный ритуал у монгольских народов (к семантике обрядности) // «Джангар» и проблемы эпического творчества: тез. докл. и сообщ. Междунар. науч. конф.– Элиста, 1990.– С. 145–146.
59. Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры.– М., 1980.– 223 с.
60. Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции.– М., 1978.– С. 7–26.
61. Габыева Л. Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов).– М., 2003.– 192 с.
62. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят.– Новосибирск, 1987.– 115 с.
63. Гамзатов Г. Г. Дагестанский феномен Возрождения 18–19 века.– Махачкала, 2000.– 324 с.
64. Гамзатов Г. Г. Национальная художественная культура в калейдоскопе памяти.– М., 1996.– 653 с.
65. Ганиева А. М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин.– М., 2004.– 239 с.
66. Гацак В. М. Пространство этнопоэтических констант // Народная культура Сибири.– Омск, 1999.– С. 109–112.
67. Гацак В. М. Текстологическое постижение многомерности фольклора // Современная текстология: теория и практика.– М., 1997.– С. 103–112.
68. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики.– М., 1989.– 239 с.
69. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов.– М., 1999.– 198 с.
70. Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии.– Улан-Удэ, 1999.– 138 с.
71. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.– М., 1972.– 230 с.
72. Дамдинов Д. Г. О земледельческих терминах в монгольских языках // Исследования по восточной филологии.– Улан-Удэ, 1974.– С. 57–63.
73. Дамтилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика.– Улан-Удэ, 2005.– 246 с.
74. Дарбакова В. П. Обряды, связанные с наречением имени у калмыков во второй половине XIX века // Ученые записки КНИИЯЛИ.– Элиста, 1969.– Вып. 7. Сер. филол.– С. 208–213.

75. Джангар. Калмыцкий героический эпос.– Элиста, 1990.– 452 с.
76. Дугаров Б. С. Бурятская Гесернада: Небесный пролог и мир эпических божеств.– Улан-Удэ, 2005.– 295 с.
77. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства: на материале обрядового фольклора бурят.– М., 1991.– 298 с.
78. Дулам С. Система символик в монгольском фольклоре и литературе.– М., 1990.– 30 с.
79. Душан У. Д. Историко-этнографические заметки об Эркетеневском улусе Калмыцкой АССР // Этнографические вести.– Элиста, 1973.– Вып. 3.– С. 31–107.
80. Еремина В. И. Ритуал и фольклор.– Л., 1991.– 206 с.
81. Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят.– Новосибирск, 2000.– 399 с.
82. Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят.– Новосибирск, 1991.– 175 с.
83. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов.– М., 1988.– 196 с.
84. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография.– М., 1991.– 511 с.
85. Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа.– Махачкала, 1988.– 162 с.
86. Калмыцкая народная поэзия.– Элиста, 1984.– 157 с.
87. Калмыцкий фольклор. Проблемы издания.– Элиста, 1985.– 120 с.
88. Кануков Х. Б. Галын Окн Тенгр (огнепоклонство у ламаистов-буддистов) // Калмыцкая степь.– Астрахань, 1928.– № 8–9 (11–12).– С. 83–89.
89. Каташ С. С. Мифы и легенды Горного Алтая.– Горно-Алтайск, 1978.– 132 с.
90. Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства, конец XIX – начало XX в.– Новосибирск, 1987.– 164 с.
91. Кляус В. Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении: К постановке проблемы.– М., 2000.– 192 с.
92. Кляус В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян.– М., 1997.– 464 с.
93. Козин С. А. Джангариада.– М., 1940.– 249 с.
94. Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы.– Элиста, 1972.– 91 с.
95. Красильникова Г. М. О роли одежды в свадебной обрядности // Обычай и обряды монгольских народов.– Элиста, 1989.– С. 17–22.
96. Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни.– М., 1982.– 272 с.
97. Кульганек И. В. Мир монгольской народной песни.– СПб., 2001.– 224 с.
98. Культура и быт калмыков: этнографические исследования.– Элиста, 1977.– 124 с.

99. Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора. – М., 1972. – 224 с.
100. Левинтон Г. А. К вопросу о функциях словесных компонентов обрядов // Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 162–170.
101. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. – М., 1982. – 480 с.
102. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск, 1988. – 225 с.
103. Магическая поэзия народов Дагестана. – Махачкала, 1985. – 159 с.
104. Малкондуев Х. Х. Обрядово-мифологическая поэзия карачаевцев и балкарцев. – Нальчик, 1996. – 271 с.
105. Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова. – М., 1995. – 384 с.
106. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978. – 125 с.
107. Материальная и духовная культура калмыков. – Элиста, 1983. – 146 с.
108. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М., 1994. – С. 39–104.
109. Мижгаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. – Черкесск, 1973. – 180 с.
110. Митиров А. Г. К вопросу об этнониме шубучинер // Проблемы этногенеза калмыков. – Элиста, 1984. – С. 107–111.
111. Митиров А. Г. К вопросу о культе собаки // Культура и быт калмыков (Этнограф. исследования). – Элиста, 1977. – С. 78–85.
112. Миф – язык – культура народов Сибири. – Якутск, 1991. – 280 с.
113. Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. – М., 1973. – 224 с.
114. Михайлов Г. И. К вопросу о шаманской поэзии // Аман зохиол суддал. – Улаанбаатар, 1968. – С. 73–86.
115. Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. – Элиста, 1971. – 234 с.
116. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.
117. Михайлов Т. М. Опыт классификации шаманского фольклора бурят. – М., 1968. – 10 с.
118. Монголо-ойратский героический эпос. – Пг.-М., 1923. – 250 с.
119. Монраев М. У. Калмыцкие личные имена (семантика). – Элиста, 1998. – 210 с.
120. Мухомлева С. Д. Якутские народные обрядовые песни. – Новосибирск, 1993. – 111 с.
121. Народное творчество Калмыкии. – Сталинград – Элиста, 1940. – 280 с.
122. Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса, сост. П. Небольсиным. – СПб., 1852. – 192 с.
123. Неклюдов С. Ю. Мифологическая семантика в зачинах монгольского эпоса // Opera altaistica professori Stanislawo Kaluzynski octogenario dicata. Rocznik Orientalistyczny. Tom LVIII. Zeszyt 1. – Warszawa, 2005. – P. 117–132.
124. Неклюдов С. Ю. Охота и скотоводство в эпосе Южной Сибири и Центральной Азии // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. – М., 1991. – С. 11–14.
125. Неклюдов С. Ю. Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской традиции // Acta Orientalia Hung. – T. XLVI (2–3). – Budapest, 1992/1993. – P. 311–321.
126. Неклюдов С. Ю. Система жанров в фольклоре монгольских народов // История и культура монголоязычных народов: Источники и традиция. – Улан-Удэ, 1989. – С. 38–40.
127. Неклюдов С. Ю. Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: Звук, слово, образ. – М., 2003. – С. 108–119.
128. Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с мифом и ритуалом. – М., 1982. – 326 с.
129. Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993. – 189 с.
130. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). – М., 1984. – 303 с.
131. Обрядовая поэзия саха (якутов). – Новосибирск, 2003. – 512 с.
132. Обрядовая поэзия: сост. Ю. Г. Круглов. – М., 2000. – 506 с.
133. Обряды в традиционной культуре бурят. – М., 2002. – 222 с.
134. Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – 279 с.
135. Обычаи и обряды монгольских народов. – Элиста, 1989. – 126 с.
136. Овалов Э. Б. Благопожелания-йорелы – жанр калмыцкого фольклора. Вопросы систематизации и публикации // Калмыцкий фольклор. Проблемы публикации. – Элиста, 1985. – С. 109–125.
137. Одежда и ремесла астраханских калмыков: каталог отдела одежды Междунар. выставки исторических и современных костюмов и их принадлежностей, 1-я, 1902 г., г. Петербург. – Астрахань, 1902. – 20 с.
138. Ользеева С. З. Калмыцкие обычаи и традиции. – Элиста, 2003. – 252 с.
139. Омакаева Э. У. Магия и астрология в калмыцких обычаях и обрядах, связанных с рождением ребенка и первым годом его жизни // Алтаика-2. – М., 1998. – С. 110–111.

140. Омакаева Э. У. Магия и вербальный ритуал в народной культуре калмыков // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. – Улан-Удэ, 1998. – С. 116–120.

141. Орлов Д. Д. О времени и о себе. – Элиста, 2005. – 170 с.

142. Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 17. Теория речевых актов. – М., 1986. – С. 93–100.

143. От мифа к литературе. – М., 1993.

144. Очиров Н. О. Йорелы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» // Живая старина. – СПб., 1909. – Кн. XVII. – Вып. III. – С. 84–88.

145. Очиров Н. О. Отчет о поездке к астраханским калмыкам летом 1909 года // Изв. РКИСВА. – СПб., 1910. – С. 61–75.

146. Очиров Н. О. Поездка в Александровский и Багацхуровский улусы астраханских калмыков: отчет // Изв. РКИСВА. – СПб., 1913. – Сер. II. – № 2. – С. 78–91.

147. Очир-Гаряев В. Э. Культ гор у монгольских народов // Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков. – Элиста, 1980. – С. 135–143.

148. Очир-Горяева М. А., Хабунова Е. Э. Кочевой образ жизни по материалам фольклора // Междунар. симпозиум «Актуальные проблемы алтаистики и монголоведения»: тез. докл. и сообщ. ... 14–18 сент. 1999 г., г. Элиста. – Элиста, 1999. – Ч. I. – С. 120–121.

149. Павлов Д. А. Хар холын хальмгуд (Каракольские калмыки) // Проблемы современных этнических процессов в Калмыкии: сб. статей / КНИИИФЭ. – Элиста, 1985. – С. 107–116.

150. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1773. – Ч. I.

151. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. – М., 1990. – 319 с.

152. Патаева В. Д. Обрядовая лексика тункинских бурят. – Улан-Удэ, 2003. – 135 с.

153. Петров В. П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. – Л., 1981. – С. 77–142.

154. Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования, происхождения и развития заговорных формул. – М., 1995. – 352 с.

155. Поппе Н. Н. К вопросу о происхождении скотоводства у монголов // Домашние животные Монголии: материалы животновод. Отряда монгольской экспедиции АН СССР в 1931 г. / под ред. Я. Я. Лус. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – С. 409–432.

156. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Вып. 4. Материалы этнографические. – СПб., 1883. – С. 218–226.

157. Поэтика фольклора народов Дагестана. – Махачкала, 1981. – 181 с.

158. Проблемы славянской этнографии: к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина. – Л., 1979. – 237 с.

159. Проблемы фольклора. – М., 1975. – 180 с.

160. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: избр. ст. – М., 1976. – 325 с.

161. Путилов Б. Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинее. – М., 1980. – 383 с.

162. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – СПб., 2003. – 457 с.

163. Пюрбеев Г. Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. – Элиста, 1996. – 175 с.

164. Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. – Элиста, 1993. – 127 с.

165. Рассадин В. И. Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – Новосибирск, 1980. – С. 55–80.

166. Ревуненкова Е. В. Миф. Обряд. Религия: Некоторые аспекты духовной культуры (на материале народов Индонезии). – М., 1992. – 209 с.

167. Романова Е. Н. «Люди со пнечных лучей с поводьями за спиной». – М., 1997. – 220 с.

168. Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия. – М., 1982. – 252 с.

169. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: песни и заговоры. – Новосибирск, 1997. – 601 с.

170. Русский народный свадебный обряд. Исследование и материалы. – Л., 1978. – 280 с.

171. Салмин А. К. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары, 1994. – 338 с.

172. Сангаджиева Н. Б. Поэтика фольклорных жанров. – Элиста, 1998. – 127 с.

173. Семиотика и художественное творчество. – М., 1980. – 368 с.

174. Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. – Махачкала, 1995. – 187 с.

175. Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М., 1997. – 215 с.

176. Смирнов П. Путевые заметки по Калмыцким степям Астраханской губернии. – Элиста, 1999. – 247 с.

177. Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 155–161.

178. Сокровенное сказание монголов.– М.-Л., 1941.– 619 с.
179. Степанова А. С. Метафорический мир карельских причитаний.– Л., 1985.– 180 с.
180. Структура текста.– М., 1980.– 240 с.
181. Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа.– Уфа, 1999.– 426 с.
182. Таубэ Э. Неизвестные материалы по этнографии и фольклору калмыков // Обычаи и обряды монгольских народов.– Элиста, 1989.– С. 122–125.
183. Типологические исследования по фольклору.– М., 1975.– 319 с.
184. Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна.– Элиста, 2001.– 492 с.
185. Токарев С. А. Ранние формы религии.– М., 1990.– 690 с.
186. Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.– М., 1995.
187. Топоров В. Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т.– М.: Сов. энцикл., 1980.– Т. 1.– С. 450–452.
188. Топоров В. Н. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора.– М., 1995.– С. 8–104.
189. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.– М., 1986.
190. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста.– М., 1980.– С. 3–58.
191. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура.– М., 1983.– С. 227–284.
192. Торчинов Е. А. Буддизм: словарь.– СПб., 2002.– 187 с.
193. Традиционная обрядность монгольских народов.– Новосибирск, 1992.– 158 с.
194. Традиционная пища как выражение этнического самосознания.– М., 2001.– 290 с.
195. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья.– Л., 1985.– 342 с.
196. Традиционный фольклор народов Дагестана.– М., 1991.– 494 с.
197. Традиция в истории культуры.– М., 1978.– 280 с.
198. Тэйлор Э. Б. Первобытная культура.– М., 1939.– 570 с.
199. Тэрнер В. Символ и ритуал.– М., 1983.– 277 с.
200. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей.– М., 1982.– 245 с.
201. Фольклор в современном мире: аспекты и пути исследования.– М., 1991.– 184 с.
202. Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.– Л., 1974.– 274 с.

203. Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры.– Л., 1990.– 232 с.
204. Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.– Л., 1977.– 200 с.
205. Фольклор. Издание эпоса.– М., 1977.– 287 с.
206. Фольклор. Комплексная текстология.– М., 1998.– 319 с.
207. Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте.– М., 1984.– 295 с.
208. Фольклор. Поэтика и традиция.– М., 1982.– 344 с.
209. Фольклор. Поэтическая система.– М., 1977.– 343 с.
210. Фольклор. Проблема историзма.– М., 1988.– 296 с.
211. Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока.– Горно-Алтайск, 1986.– 335 с.
212. Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии.– М., 1980.– 231 с.
213. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности.– М., 1978.– 605 с.
214. Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Исследования и материалы.– Элиста, 1998.– 224 с.
215. Хабунова Е. Э. Маггалы в эпосе «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов.– Элиста, 1982.– С. 83–94.
216. Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана.– Махачкала, 1993.– 250 с.
217. Халидова М. Р. Устное народное творчество аварцев.– Махачкала, 2004.– 336 с.
218. Халилов Х. М. Лирика народов Дагестана: взаимосвязи, типология и этническая специфика.– Махачкала, 2004.– 324 с.
219. Халипаева И. А. Мифологическая проза кумыков: исследование и тексты.– Махачкала, 1994.– 211 с.
220. Хангалов М. Н. Собрание сочинений.– Улан-Удэ, 1958.– 550 с.
221. Харитонова В. И. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки.– М., 1988.– № 4.– С. 7–13.
222. Хорлоо П. Народная песенная поэзия монголов.– Новосибирск, 1989.– 149 с.
223. Хроленко А. Т. Семантика фольклорного слова.– Воронеж, 1992.– 140 с.
224. Цебинов Л. И. Сто калмыцких народных песен.– Элиста, 1991.– 128 с.
225. Церенов В. З. Эркетени. Земля и люди. Из истории Черноземья.– Элиста, 1997.– 556 с.
226. Червинский П. П. Семантический язык фольклорной традиции.– Ростов н/Д., 1989.– 224 с.

227. Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. – Л., 1983. – 168 с.
228. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. – Л., 1986. – 304 с.
229. Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. – М., 1987. – С. 286–290.
230. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. – М., 2005. – 270 с.
231. Чистов К., Чистов Б. Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. – Л., 1984.
232. Чистяков В. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 114–127.
233. Шалхаков Д. Д. Семья и брак у калмыков (XIX – начало XX вв.). – Элиста, 1982. – 86 с.
234. Шаракишинова Н. О. Бурятское народное поэтическое творчество. – Иркутск, 1975. – 236 с.
235. Шаракишинова Н. О. Лирические песни бурят. – Иркутск, 1973. – 148 с.
236. Шарманджиев Д. А. Из истории одного головного убора средневековых кочевников // Гегэрлт. – Элиста, 1998. – № 2. – С. 87–92.
237. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. – Горно-Алтайск, 1981. – 184 с.
238. Шахнович М. И. Приметы верные и суеверные. – Л., 1984. – 238 с.
239. Шивлянова В. К. Калмыцкие песни, записанные в Денисовской станице Сальского округа в ноябре 1902 года // Из истории русской фольклористики. – СПб., 1999. – Вып. 4–5. – С. 541–560.
240. Шовунов К. П. Калмыки в составе Российского казачества. Вторая пол. 17–19 вв. – Элиста, 1992. – 319 с.
241. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – 142 с.
242. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М., 1974. – 402 с.
243. Эрдниева У. Э. Калмыки (Конец XIX – начало XX вв.): историко-этнограф. очерки. – Элиста, 1970. – 312 с.
244. Этнографический сборник. – Элиста, 1976. – 173 с.
245. Этнография и фольклор монгольских народов. – Элиста, 1981. – 214 с.
246. Этнокультурная лексика монгольских народов. – Улан-Удэ, 1994. – 176 с.
247. Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: тез. и предварит. материалы к симпозиуму. – М., 1988. – Т. 1. – 123 с.
248. Этнопоэтика и традиция: к 70-летию чл.-корр. РАН В. М. Гацака. – М., 2004. – 431 с.
249. Яцковская К. Н. Народные песни монголов. – М., 1988. – 250 с.

Список литературы на монгольском языке

250. Арван гурвн хулгийн дун. – Улаанбаатар, 1982.
251. Арьяасурен Ч., Нямбуу Х. Монгол ёс заншлын бага тайлбар толь. – Улаанбаатар, 1990.
252. Арьяасурен Ч., Нямбуу Х. Монгол ёс заншлын дунд тайлбар толь. – Улаанбаатар, 1991.
253. Бадамхатан С. Ховсголийн дархад ястан. – Улаанбаатар, 2002.
254. Гаадамба Ш., Церенсодном Д. Монгол ардын аман зохиолын дееж бичиг. – Улаанбаатар, 1978.
255. Дарамбаазар Х. Ариун ёс. – Улаанбаатар, 1992.
256. Монгол ардын ёроол магтаал. – Улаанбаатар, 1989.
257. Монгол-орос толь. – М., 1960.
258. Самтилдэндэв Х. Монгол ардын аман зохиол. – Улаанбаатар, 1988.
259. Самтилдэндэв Х. Монгол ардын аман зохиолын товчоон. – Улаанбаатар, 2002.
260. Самтилдэндэв Х. Монгол ардын зан уйлийн аман зохиол. – Улаанбаатар, 1987.
261. Содном Ч. Бэлэг демберлэг угсээс // Аман зохиолын судлал: 3 боть. – Улаанбаатар, 1969. – 63–78 х.
262. Содном Ч. Монголын шившлэг // Аман зохиолын судлал: 9 боть. – Улаанбаатар, 1988. – 48–56 х.
263. Сэрэндорж Д. Мал ахуйн холбогдогын дом шившлэг // Аман зохиолын судлал: 9 боть. – Улаанбаатар, 1985. – 78–85 х.
264. Хорлоо П. Монгол ардын ёроол. – Улаанбаатар, 1969.
265. Церенсодном Д. Монгол ардын домог улгэр. – Улаанбаатар, 1989.

Список литературы на калмыцком языке

266. Алтн зүн-темя: туульс. – Элст, 1995. – 119 х.
267. Өмд булг: Ц. К. Жаргаеван репертуарас. – Элст, 1993. – 78 х.
268. Бадмин А. Алтн шорад даргддго. – Элст, 1990. – 301 х.
269. Бадмин А. Зултрһн – теегин ноһан. – Элст, 1982. – 480 х.
270. Бардаев Э. Идәнә дееж // Хальмг үнн. – 1978. – Июлин 22.
271. Басҗа Б. Бумбин орн. – Элст, 1981. – 432 х.
272. Бордҗанова Т. Г. Хүрмин йөрәлмүд // Хальмг үнн. – 1990. – Туула сарин 16.

273. *Борджанова Т. Г.* Үрн һархла, тәвдг йөрәлмүд // Хальмг үнн.– 1989.– Така сарин 28.
274. *Далан Н.* Ова тәклһн // Хальмг үнн.– 1993.– Бар сарин, 12.
275. *Доржџин Б.* Минн отк.– Элст, 1968.– 141 х.
276. *Доржџин Л.* Энкр теегин тачал.– Элст, 2004.– 380 х.
277. *Душан У.* Хальмг улсин йорлһн, сежлһн болн му бәрц, бәэдл.– М., 1931.– 157 х.
278. *Йөрәлмүд: хүрмин йөрәлмүд / бичж авсн Эрдни-Горяев М.* // Хальмг үнн.– 1995.– Хулһн сарин, 4.
279. *Кичгә Т.* Үгин туск үг.– Элст, 1979.– 101 х.
280. *Муутян И.* Эк-эцкдән өлзәтә үрн болтха // Хальмг үнн.– Така сарин 15.
281. *Нармин М.* Хар келн тоһрун.– Элст, 1983.– 157 х.
282. *Насна А.* Аавин йөрәл // Хальмг үнн.– 1999.– Моһа сарин, 30.
283. *Насна А.* Һазр-ус тәклһнә тускар // Хальмг үнн.– 1992.– Ноһа сарин 14.
284. *Насна А.* Һал тәэлһн // Хальмг үнн.– 1992.– Моһа сарин 28.
285. *Насна А.* Хүрмин йөрәлмүд // Хальмг үнн.– 1989.– Һаһа сарин 21.
286. *Овалов Э.* Йөрәлмүд // Хальмг үнн.– 1984.– Июньин, 2.
287. *Овшин Н.* Әркин долан цацл. Хальмг улсин авъясмуд // Хальмг үнн.– 1990.– Мөчн сарин, 8.
288. *Овшин Н.* Әркин долан цацлын туск түүк: (Бичж авснь Эрдн-Һәрән М.) // Хальмг үнн.– 1994.– Така сарин 15.
289. *Овшин Н.* Йөрәлмүд // Хальмг үнн.– 1993.– Бар сарин, 6.
290. *Саңһџин Б.* Өнчнә кишг өвртнь.– Элст, 1995.– 156 х.
291. *Тачин А.* Чилгр өрүн.– Элст, 1971.– 224 х.
292. *Төрскн Һазрин дуд.* Элст, 1989.– 318 х.
293. *Хальмг-өрс толь.* Элст, 1977.– 765 х.
294. *Хальмг үлгүрмүд болн тәэлвртә туульс.* Элст, 1960.– 131 х.
295. *Хоньна М.* Баһ насн, ханжанав.– Элст, 1981.– 150 с.
296. *Цацлын дееж: барт белдснь Н. Содмон.* Элст, 1997.– 174 х.
297. *Эрнџәнә К.* Аңһучин көвүн.– Элст, 1974.– 139 х.
298. *Эрнџәнә К.* Һалан хадһл.– Элст, 1979.– 592 х.
299. *Эрнџәнә К.* Цецн булг.– Элст, 1980.– 192 х.

Список сокращений

- АВ – Архив востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН
- АЕВ – Астраханские епархиальные ведомости
- АН СССР – Академия наук СССР
- БИОН – Бурятский институт общественных наук
- г. р. – год рождения
- ДНЦ РАН – Дагестанский научный центр РАН
- ЗВОРАО – Записки Восточного отделения Русского археологического общества
- ЗИРГО – Записки Императорского Русского географического общества
- ИАЭ ДНЦ РАН – Институт археологии и этнографии ДНЦ РАН
- Изв. РКИСВА – Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии
- ИВ РАН – Институт востоковедения Российской академии наук
- Инф. – информант
- ИРГО – Известия Русского географического общества
- ИЯЛ ДНЦ РАН – Институт языка и литературы ДНЦ РАН
- Калм. НИИЯЛИ – Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы и истории
- КИГИ РАН – Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
- КИОН – Калмыцкий институт общественных наук
- КНИИИФЭ – Калмыцкий научно-исследовательский институт истории, филологии, экономики
- Кол-во – количество
- КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии
- ЛО ИВАН – Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР
- МАЭ – Музей антропологии и этнографии
- МНМ – Мифы народов мира (М.: Сов. энцикл., 1980)
- НААФ – Народы Азии и Африки (журнал)
- Поле, полевые записи автора – записи материалов, сделанные автором в экспедициях по Кетченеровскому, Малодербетовскому, Юстинскому, Ики-Бурульскому, Приютненскому, Целинному, Октябрьскому районам в разные годы.
- РАН – Российская академия наук
- РГО – Русское географическое общество
- РК – Республика Калмыкия
- сд. – сдал (сдала)
- СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии
- СЭ – Советская этнография (журнал)
- ЭО – Этнографическое обозрение
- JSFOu – Journal de la Societe Finno-ougrienne

I. Каталог обрядовых текстов

Комментарий к Каталогу текстов заговоров

Каталог обрядовых текстов составлен на основе фольклорных текстов, хранящихся в Архиве КИГИ РАН.

Заговоры в современной фольклорной традиции записаны в экспедициях 1960–80 годов на территории Калмыкии. Количество заговоров и заговорных формул позволяет сказать, что в целом в народе сохранилось искусство заклинательного слова. Это – живое явление. Записи заговоров делались непосредственно в беседе с их носителями, записывались заговоры также на магнитофон. Произнесение вслух некоторых заговоров не поощрялось, поскольку информанты боялись их безадресного воспроизведения, без определенной мотивации. Корпус текстов, представляющих заговорную традицию, представлен несколькими тематическими частями. Медицинские заговоры должны облегчать страдания человека – от сглаза, от зубной боли, от испуга и других болезней. Вторая группа – охранительные, которые призваны защищать от темных сил, от хищных животных, от произнесенного проклятия. Заговоры адресовались природным объектам и явлениям. Хозяйственные заговоры сохранились частично. Заговоры являются реконструированным жанром калмыцкого фольклора, отличаются краткостью, состоят из одной – пяти строк. Заговоры калмыков сходны с текстами из бурятского и монгольского фольклора.

Каталог текстов заговоров

№ п/п	Название на калмыцком языке	Кол-во вариан- тов	Название на русском языке
Лечебные заговоры			
1	Һаран хээрхлэ келдг үг	1	Заговор при ожожении руки
2	Күн нэетхклэ келдг үг	1	Заговор при чихании
3	Күүкд эс унтхла келдг үг	1	Заговор от бессонницы
4	Му зүүд бэрхлэ тэвдг үг	1	Заговор от плохого сновидения
5	Нүдн күрхлэ келдг үг	1	Заговор от сглаза
6	Нүднд өвдг һархла келдг үг	2	Заговор от ячменя
7	Отч келдг үг	1	Заговор костям при травмах
8	Улан киилг эмнхлэ келдг үг	1	Заговор при лечении кори
9	Хавдр эмнхлэ келдг үг	1	Заговор при кашле коровы
10	Ханядн күрхлэ келдг үг	1	Заговор от опухоли вымени
11	Цэкэч эмнхлэ келдг үг	1	Заговор при лечении опухолей
12	Чикн эмнхлэ келдг үг	1	Заговор от кашля
13	Шүдн унхла келдг үг	2	Заговор при воспалениях
14	Үкр ханяхла келдг үг	2	Заговор при лечении уха
15	Укрин көк хавдхла келдг үг	1	Заговор выпавшему зубу
Заговоры, посвященные миру человека			
16	Күн саналдхла келдг үг	2	Заговор при тяжелом вздохе
17	Шүлсндэн цахкла келдг үг	1	Заговор при неожиданном сгла- тывании слюны
18	Күн игээрхлэ келдг үг	1	Заговор при чувстве отвращения
19	Шүлс унхла келдг үг		Заговор при попадании слюны на другого человека

Трудовые заговоры			
20	Ишкә кехлә келдг үг	1	Заговор при изготовлении войлока
21	Тәрә хурахла келдг үг	1	Заговор косе при уборке урожая
22	Утх хәврхлә келдг үг	1	Заговор при точке ножей
Похоронные заговоры			
23	Ардан бичә хәлә	–	Не смотри назад
24	Тачал уга йов	–	Иди без притяжения
25	Сән орнд күр	–	Достигни хорошей земли
26	Сән орнд төр	–	Переродись в хорошей земле
Заговоры, посвященные животному миру			
27	Аралжн үзхлә келдг үг	1	Заговор паука
28	Керә ду һархла келдг үг	1	Заговор вороны
29	Мал жоралхла келдг үг	1	Заговор при беге коня
30	Мал кеер хонхла келдг үг	2	Заговор при ночевке скота в степи
31	Моһад келдг үг	1	Заговор змеи
32	Чоныг тәрндг үг	2	Заговор волка
Заговоры природным объектам, явлениям			
33	Долан Бурхнд келдг үг	2	Заговор Большой Медведице
34	Салькнд келдг үг	1	Заговор ветру
35	Сар нар үмкхлә келдг үг	1	Заговор при затмении Солнца
36	Тенгр ду һархла келдг үг	1	Заговор грому и молнии
37	Тенгрәс одн унхла келдг үг	2	Заговор падающей звезды
38	Хурт келдг үг	1	Заговор дождю
Заговоры-отсылки от проклятий, плохих примет			
39	Му йор хәрүлдг үг	2	Заговор от плохих примет
40	Харал тәвхлә келдг үг	2	Заговор от проклятий
41	Йөрәл тәвхлә келдг үг	4	Заговор при произнесении йорела

В. Л. Кляус отмечает, что имеющиеся публикации и записи обрядовых текстов коренных народов Сибири позволяют поставить вопрос об их классификации.¹ В основу классификации текстов им положены ситуация исполнения текстов и их функциональное значение. Исследованием выделено 14 групп. Классификация калмыцких благопожеланий совпадает с ними в одиннадцати пунктах:

1. Родильные (новорожденному, имени, первой стрижке волос, при дарении одежды, при дарении животных).

2. Свадебные (при этапах сватовства, характеризующих процесс породнения двух родов; при сватовстве; адресованные выходящей замуж девушке; жениху; в честь прибывшей невестки; сопровождающие обряд поклонения невестки; в честь чая, сваренного невесткой; посвященные дому жениха; новой семье; сопровождающие обряды кройки и шитья постельных принадлежностей; «белым штанам»; подаркам; новому очагу, огню; сватам).

3. Похоронные (при проводах души, поминальной еде, покойному).

4. Промысловые (охотнику, рыбаку на хороший лов).

5. Скотоводческие (скотоводу, молодняку).

6. Земледельческие (на хороший урожай, земледельцам).

7. При постройке жилища (новому дому, при выборе места под строительство, семье, духам-хранителям дома).

8. При изготовлении вещей (портникам, кузнецам).

9. При отправке в путь (путнику, солдату).

10. При жертвоприношениях (огню, жертвенным животным).

11. В календарных праздниках (Зул, Цаган Сар, Урюс Сар, чаю, новой одежде, подаркам).

Согласно КATALOGу, в современной фольклорной традиции калмыков наиболее сохранились тексты, относящиеся к семейной

¹ Кляус В. Л. Сюжетика заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири в сравнительном (межславянском и славяно-сибирском) освещении. С. 28.

обрядности, в следующей последовательности: родильные, свадебные, похоронные. Благопожелания отражают этапы семейных обрядов. В некоторых случаях тексты йорелов-благопожеланий фиксируют забытые элементы структуры обрядов.

В календарной обрядности йорелы чаще произносились на празднике Цаган Сар, Зул, меньшее количество йорелов посвящено празднику Урюс Сар. Сохранность йорелов календарных праздников Цаган Сар и Зул объясняется тем, что они в большей степени использовались в сфере обрядности во времена, когда национальные праздники были под запретом.

В производственной обрядности в большей степени сохранились йорелы, посвященные скотоводству. Благопожелания, относящиеся к земледельческой и промысловой обрядности, носят единичный характер. Благопожелания, посвященные ритуальной пище калмыков – чаю, мясу, произносились в календарной, семейной обрядности. Благопожелания дороге характерны для свадебной, похоронно-поминальной, промысловой обрядности. Традиция произнесения йорелов-благопожеланий в быту современных калмыков полностью не утрачена. Бытованию и восстановлению этого жанра будет способствовать публикация текстов благопожеланий, передача текстов из книжной традиции в устную.

Каталог текстов благопожеланий

№ п/п	Название на калмыцком языке	Кол- во вари- антов	Название на русском языке
Родильные благопожелания			
1	Һарсн нилхэн йөрэлһн	10	Благопожелание новорожденному
2	Киис боохла тэвдг йөрэл	1	Благопожелание при обряде имянаречения
3	Шин төрсн күүкдт нер өглһнэ	5	Благопожелание при первой стрижке младенца

4	Үснд хээчин ир күргх йөрэл	2	Благопожелание при перевязывании пупка
5	Мал заалһнд нерэдсн йөрэл	2	Благопожелание при дарении скота новорожденному
Свадебные благопожелания			
6	Күүкнд эрк-махн ирсн цагт тэвдг йөрэл	5	Благопожелание при сватовстве
7	Хард һарчах күүкэн йөрэлһн	3	Благопожелание девушке, выходящей замуж
8	Көвүн гер авлһнд тэвсн йөрэл	5	Благопожелание жениху
9	Худирин өмскүл йөрэлһн	4	Благопожелание подаркам сватов
10	Гер авсн көвүнэ нээрт келсн йөрэл	3	Благопожелание свадебному найру-гулянке
11	Хүрмд ирсн махна хотын йөрэл	5	Благопожелание мясу, привезенному на свадьбу
12	Көвүнэ бәрсн герин йөрэл	7	Благопожелание новому дому жениха
13	Шин герин йөрэл	6	Благопожелание новому дому
14	Шин бүүрин йөрэл	–	Благопожелание новому кочевью
15	Элгн-саднд гиичлһнэ йөрэл	4	Благопожелание женщине, вышедшей замуж, когда она находится в гостях у своих родственников
Похоронные благопожелания			
16	Сээһән хээсн ээждән нерәдсн хотын йөрэл	2	Благопожелание пище в память умершей бабушки
17	Өнгрсн үүрд нерәдсн хотын йөрэл	3	Благопожелание пище в память умершего друга
18	Сээһән хээсн авһ бергнд нерәдсн хотын йөрэл	4	Благопожелание пище, приготовленной в честь покойной тетушки (берген)
19	Өнгрсн медәтин хотд тәвсн йөрэл	5	Благопожелание пище, приготовленной в честь умершего старца

Благопожелания календарных праздников

20	Йисн холын йөрэл	1	Благопожелание 9 светильникам
21	Зулд тэвдг йөрэл	25	Благопожелание празднику Зул
22	Зулын цээд тэвдг йөрэл	14	Благопожелание чаю, сваренному на Зул
23	Зул кеһэд нас авхлари	10	Благопожелание при «взятии года»
24	Цаһан Сарин йөрэл	38	Благопожелание Цаган Сару
25	Эркин цацлмудын йөрэл	1	Благопожелание при кроплении водкой
26	Цаһанд Окн-тенгрт тэвдг йөрэл	4	Благопожелание Окон-Тенгри
27	Цаһанд келдг йөрэл	5	Благопожелание Цаһан Сару
28	Цаһан Сарин өдрт тэвдг йөрэл	–	Благопожелание, произнесенное на Цаган Сар
29	Боорцгин йөрэл	5	Благопожелание борцокам
30	Үрс Сарин нэрт нерэдсн йөрэл	3	Благопожелание, посвященное празднику Урюс Сар
31	һал тээһнэ йөрэл	2	Благопожелание при жертвоприношении огню
32	Ус тэклһнэ йөрэл	3	Йөрел при жертвоприношении воде

Скотоводческие благопожелания

33	Малын туск йөрэл	4	Благопожелание скоту
34	Малын төлин йөрэл	2	Благопожелание молодняку
35	Хальмг таһчин малмуд йөрэлһн	4	Благопожелание скоту всей Калмыкии

Земледельческие благопожелания

36	Тэрэчин йөрэл	1	Благопожелание земледельцу
----	---------------	---	----------------------------

Промысловые благопожелания

37	Аңгучин йөрэл	3	Благопожелание охотнику
38	Заһсчирин йөрэл	5	Благопожелание рыбаку

Благопожелания при проводах в армию

39	Цергт морджах көвүнд тэвдг йөрэл	8	Благопожелание новобранцу
----	-------------------------------------	---	---------------------------

Дорожные благопожелания

40	Хаалһин йөрэл	7	Благопожелание дороге
----	---------------	---	-----------------------

Комментарий к Каталогу текстов песен

По своему жанровому обозначению песни, сопровождавшие обряды, относятся к протяжным. На первый план выдвигаются свадебные песни: песни-плачи, песни, исполнявшиеся родными в честь дочери, выходящей замуж. В число свадебных входят песни, посвященные родовым культовым объектам: горам, рекам, деревьям, которым невестка поклонялась в первый день после свадьбы. Они носили охранный характер. Двенадцать текстов посвящены образу коня, который является непременным участником семейных обрядов. Менее развита трудовая песенная поэзия, как и календарная. Отдельный слой представляют песни-приручения животных. Тексты обрядовых песен восстановлены калмыцкими фольклористами и знатоками фольклора в 1960–2000-е годы. У части песенных текстов варианты не обнаружены.

Каталог текстов песен

№ п/п	Название на калмыцком языке	Кол- во вари- антов	Название на русском языке
Скотоводческие песни-приручения			
1	Ботх авхулдг дун	2	Песня-приручение верблюжонка
2	Үкр туһлан авхулдг дун	2	Песня-приручение теленка
3	Хөн хурһан авхулдг дун	2	Песня-приручение ягненка
Заклинательная песня			
4	Тоһруна дун	1	Песня журавлям
Календарные песни			
5	Окн тенгрин дун	2	Песня Окон-Тенгри
6	Үрс сарин үрс өдрин дун	1	Песня об Урюс Саре
7	Цаһан сарин дун	2	Песня о Цаган Саре
8	Цаһан сарин нег шинд	3	Песня о Цаган Саре
9	Шин жилд нерэдсн дун	1	Песня Нового года

Трудовые песни			
10	Аду ёский, аду	1	Песня табунщиков
11	Аңһучин дун	2	Песня охотника
12	Һатлһна һанцхн модн	1	Одинокое дерево у брода
13	Заһсчирин дун	4	Песня рыбаков
14	Манахн, маңһдур нүүжәнәвидн	2	Песня о кочевке
15	Ток деер	1	На току
16	Хадлһна дун	1	Песня косарей
17	Хөөчин дун	1	Песня чабана
Свадебные песни			
18	Күүк уулюлдг дун	2	Песня, вызывающая слезы невесты
19	Күүкн магтад дуулсн дун	1	Песня, восхваляющая невесту
20	Күүкн мордхд дуулдг дун	5	Свадебная песня
21	Хәрд һарч бәәх күүкнд нерәдсн дун	2	Песня в честь невесты
22	Хәрд һарсн күүкн золһж ирсн ахдан дуулсн дун	1	Песня невестки, исполнен- ная брату
23	Хәрд һарсн күүкн төркән санад дуулсн дун	2	Песня-плач замужней жен- щины по родному дому
24	Шар чиктә хөн	11	Баран с желтыми ушами
25	Эцкнә күүкән санад дуулсн дун	1	Песня отца о дочери, вышедшей замуж
Песни о реках и озерах			
26	Актюбинч һолын усн		Воды Ахтубы
27	Жуург гидг һол		Река Джурак
28	Манц һатлж һархнә		Когда переправлялись через Маныч
29	Сал гидг һол		Река Сал
30	Ховнғ тенгсин дун		Песня о реке Кубань
31	Хөрн худгин усн		Вода из двадцати колодцев
32	Цегән нуурин көвәд		На берегу прозрачного озера
Песни о горах			
33	Алта гидг һазраснә		Из страны Алтай
34	Алтай Хангай шилнә		Отроги Алтая и Хангая

35	Алта деернә һархнә	Когда взойдешь на Алтай
36	Самбурын һурвн толһа	Три холма Самбуры
37	Сүмр гидг уул	Песня о горе Сумеру
38	Халыг Алта һархд	Когда калмыки прибыли на Алтай
Песни о деревьях		
39	Азгин улан бетк	Красная веточка азги
40	Булңгин садын альмн	Яблоня из сада Булунги
41	Һатлһна һанцхн модн	Одинокое дерево у брода
42	Өндр модна орад	На верхушке дерева
43	Ор һанцхн модн (2 варианта)	Одинокое дерево
44	Өндр һарһа модн	Высокая сосна
Песни о конях		
45	Бичкн кер мөрн	Маленький гнедой конь
46	Буурл һалзн мөрн	Черно-лысый конь
47	Зелин унгн зеерднә	Рыжий привязанный жеребенок
48	Кер халтр мөрн	Белогрудый гнедой иноходец
49	Күрң шар тохата	Темно-рыжий конь
50	Нәрхн салдрһта мөрн	Конь с тонкой ременной застежкой
51	Сәәхн зеерд мөрнә	Красивый рыжий конь
52	Үрә сәәхн зеерд	Трехгодовалый красивый Рыжко
53	Хар унгн жора	Черный вороной иноходец
54	Хасг зандн хар	Казахский темно-красный конь
55	Цаһан толһата бор	Белоголовый Серко
Песни об исторических лицах		
56	Увш-хаана тускар һарһсн дун	Песня об Убуши-хане
57	Миитр-нойна туск дун	Песня о Митр-нойоне
58	Мазн-баатрин дун	Песня о Мазан-батре
59	Һалдаман туск дун	Песня о Галдаме
60	Шоно-баатрин туск дун	Песня о Шоно-батре
61	Жаңһрин туск дун	Песня о Джангаре
62	Жимб Шарв	Песня о Джимбе Шараве

Песни-плачи

63	Жаава Доржин туск дун	Песня о Джава Дорджи
64	Одорго-нойна туск дун	Песня об Одорго-нойне
65	Тундатовин туск дун	Песня о Тундатове
66	Увш-хаана туск дун	Песня об Убуши-хане
67	Эмген Убушин туск дун	Песня об Эмген Убуши
68	Хошуда нойн Түмн Цернэ туск дун	Песня о нойне хошеутов Тюмен-Церене

Комментарий к Каталогу текстов проклятий

Проклятия – малоизученный жанр калмыцкого фольклора. Тексты, названные в Каталоге, восстановлены в тесной работе с информантами, у которых сохранилась вера в магическую силу слова. В традиции калмыков произнесение проклятий носило характер ритуала с вредоносным действием. Причиной произнесения проклятия была обида (*һундл*). Отправителями обрядов были обиженные, отчаявшиеся люди, поэтому произнесение проклятий отличалось определенным драматизмом. Адресатами проклятий были и простые люди, и исторические лица. Согласно народным представлениям, способность проклинать приписывалась волку и журавлю.

Каталог текстов проклятий

№ п/п	Название	Адресант	Адресат
1	Проклятие дому недруга	Обиженный человек	Обидчик
2	Проклятие скотокраду	Обиженная семья	Вор скота
3	Проклятие-песня	Калмыки	Сталин
4	Проклятие-предсказание	Обиженный человек	Семья недруга
5	Проклятие зель-привязи	Обиженный человек	Семья недруга
6	Проклятие частям тела недруга	Обиженный человек	Обидчик
7	Проклятие мужчине	Обиженная девушка	Бывший жених
8	Проклятие людям	Журавль	Люди, разорившие гнездо
9	Проклятие людям	Волк	Люди, убившие волчонка

II. Словарь народной терминологии

ааһ – чаша, пиала
аадмг – творог; блюдо из творога и молока
авц-бэрц – обычаи, обряды
айнһин дун – гром
андһар – клятва
анһуч – охотник
арц – можжевательник
аршан – целебная (святая) вода; волшебный напиток

ээлдэч – предсказатель
ээлдх – предсказывать; поучать
эдс – благословение; милость
эмн долг – обряд выкупа души
эрвслх – освящать; очищать
эрк – водка
эрк нерх – изготавливать водку
эрк орулх – сватать невесту (приносить араку)

бэрэч – массажист
белг бэрх – гадать
бер – невестка
бер орулх – ввод невесты в дом
берин үс хувалһн – разделение косы невесты
боорцг – жареные изделия из теста
бө – шаман
бөөлх – камлать, исполнять шаманские обряды
буй кех – устраивать поминки с чтением молитв
буйн – благодетель; добродетель
бурхн болх – умереть (стать бурханом)
бурхн шажн – буддийская вера
буудал – спустившиеся с неба

гер бэрх – возводить дом
герин күн – жена, хозяйка дома
герин эзн – хозяин дома
гертэн йовх – умереть
гөрәсч – охотник, зверолов

һал – огонь
һал тәхх – жертвоприношение огню

һал цәхх – сверкание молнии
һалд мөргх – обряд поклонения огню
һә һарһх – удалять из дома вещи, одежду,
причиняющие несчастья

дааһн – жеребенок-двухлетка
дайллһн – призывание счастья
дайллһна махн – жертвенное мясо
дал – лопатка
дееж – почетная пища, преподносимая божествам
дем өгх – оказывать помощь
дер йөрәлһн – йорел подушке
Долан Бурхн – Семь Божеств; созвездие Большой Медведицы
домг – легенда
домнх – магический обряд заклинания или заговора против
болезни человека
дусалһн – обрядовое возлияние водки, чая
дүүжң – люлька

зад бәрх – вызвать дождь с помощью камня «зада»
задч – человек, совершающий обряд «зада»
заята күн – человек, имеющий с детства хорошую судьбу
заяч – небесный покровитель
зәңг орулх – послать весть о сватовстве
зул – лампада, свеча
зул бәрх – ставить лампаду перед бурханом
зул өргх – зажигать лампаду
Зул Сар – праздник Нового года у калмыков
зурхач – астролог
зүүд хэрүлх – совершать обряд по плохому сновидению
зүүдн – сновидение

илвч – волшебник
инж – приданое
иргч – предсказатель
ишкән цә – чай по случаю изготовления войлока

йор – примета
йос бәрх – соблюдать обычаи
йосн – соблюдение обычаев в национальной традиции

йөрәл – благопожелание
йөрәл келх – произносить благопожелание
йөрәл тәвх – предложить благопожелание

келсн күүкн – просватанная девушка
кемәлһдг ясн – 25-й позвонок овцы
керг кех – общее название обрядов
киисн – пупок; пуповина
кишг авх – ритуал срезания ногтей невесты
в свадебном обряде

кишг дуудх – призывать счастье
кишгән үлдәх – оставление счастья покойником
көшг сәклһн – открывание полога
күндлх – почитать, уважать
күрә – буддийский монастырь
күрг үзүллһн – смотрины жениха
күргн күүкн – жених и невеста
күргүлин улс – люди, сопровождающие невесту
күүк дүүрх – везти невесту впереди себя на седле
күүкнәсн әрк уух – просватать дочь
күүнә келн күрх – подвергнуться сглазу

лам – буддийский монах, лама

маани – молитва
мал – животные
мацг бәрх – соблюдать пост
Мәәдр гегәнә өдр – религиозный праздник в честь Майдари
мегзм – молитва в честь верховных божеств
меләгүдин хүрм – праздник по случаю рождения ребенка
мод сетрлх – освящать дерево
му заята күн – человек с плохой судьбой
му йор – плохая примета

насан өгх – даровать свои прожитые годы внукам
и правнукам

насандан күрч – достиг определенных лет
наснь ирж – кончились годы
нәр – гулянка; пир
нег бортх – первый этап сватовства
нер өгх – наречение имени

ова тэхх – обряд жертвоприношения божествам и духам земли,
проводимый на обо – возвышенности
оңһн – гений, хранитель местности
оңһц – лодка-лампада из теста с фитилями
орчлң – мир, вселенная
отч – костоправ
өглһнэ эзн – человек, щедрый на подаяния и подарки;
благодетель
өдмгин то чилж – умереть (закончился хлеб)
өдр келх – название дня свадебного торжества
өлгэ – колыбель
өмскүл – подарок в виде какого-либо предмета
из одежды, отрез ткани
саатулын дун – колыбельная песня
сава – шерстобитная палочка
саглр модн – развесистое дерево
саңгин идән – благовонная курительная трава,
разновидность можжевельника
сәәһән хәәх – отправиться на тот свет (найти лучшее)
сәкүсн – гений-хранитель
сетр – цветная лента или кусочек цветной материи
для жертвенного объекта
сетрә һазр – место, где совершается жертвоприношение
сетрә мал – животное, принесенное в жертву богам
сүзг – набожность; суеверие
сүзглх – верить богу
сүзгтә – верующий, набожный человек
сүмсинь дуудх – обряд призывания души
сүмсинь залх – обряд отправления души умершего на тот свет
сүмсн – душа
там – нижний мир, преисподняя
таңһрг – клятва; обет
тәэлһн – жертвоприношение духам – покровителям
местности с целью умилоствления
тәкл – жертва; жертвенное подношение
тәклин мал – жертвенное животное
тәклч – гелюнг, совершающий обряд жертвоприношения
тәрә цацх – разбрасывание зерна, кормление богов
плодами земли

тәрн – мистическое заклинание
тәрнә дун – заклиная песня
тәрндх – лечебный обряд заклинания от болезней
тәрх – сеять; сажать
тенгр – небо
тел – приплод; молодняк
тел авхулһн – получение приплода
телән һолх – отказываться от детеныша

удһн – шаманка
ус тәклһн – жертвоприношение воде
уул тэхх – жертвоприношение горам

үг авх – получить согласие со стороны родителей невесты
үкәрин үүд таслх – похоронный обычай, при посещении
дома покойника
үлэлгчи – лекарь, лечащий дуновениями
Үрс – летний праздник, отмечается 15-го числа первого
летнего месяца по лунному календарю
үс хәәчлх – обряд стрижки первородных волос у ребенка

хар кел утлх – отрезание черного языка
харал – проклятие
харалас му харал – худшее из проклятий
хәәкрәд дуулх – исполнять песни с выкриками
Хәәрхн – молитвенное восклицание
хойр бортх – второй приезд сватов (этап сватовства)
хөв – доля мяса жертвенного животного, причитавшаяся
каждому участнику обряда жертвоприношения
хөв – судьба, участь, удел
хөөнә толһа – овечья голова, которая употребляется
в обрядовых действиях

хувцн – одежда
хувцна то чилж – умереть (закончилось определенное
количество одежды)
худын эрк – водка, привезенная сватами
хурһн – ягненок
хүрм ирлһн – приезд свадьбы

цаһалх – поздравлять друг друга с праздником Цаган Сар
цаһан идән – белая пища (молочная пища)

Цаһан Сар – праздник в честь благополучного выхода из зимы
 цаһан төр болх – родить ребенка
 цацл – жертвоприношение кроплением
 цацл бэрх – производить кропление божествам
 цацур – жертвенная ложка
 цээһәр цавдх – жертвоприношение чаем
 цеертә күн – человек, который исполняет запрет
 цер – запрет, табу
 цог – брызги, капли араки
 цог, Хээрхн! – молитвенное заклинание
 цус цацх – ритуал при эпидемии инфекционных заболеваний

чигәһәр цавдх – кропление чигяном

шалвр йерәх – произносить благопожелание в адрес
 белых штанов, подаренных матери жениха

шид – колдовство, чары
 шо – гадальные кости

шүр тәвх – обычай разжигания костров для очищения
 семьи, скота перед откочевкой

эм-дом – заклинательная формула, произносившаяся при лечении

яс бэрх – обряд прощания с покойником

Оглавление

Введение	3
Глава первая. Заговорная поэзия	21
Заговоры	21
Приметы	99
Гадание	134
Проклятия	141
Глава вторая. Семейно-обрядовая поэзия	166
Родильная поэзия	167
Свадебная поэзия	196
Поэзия похоронного обряда	260
Фольклор военной традиции калмыков	286
Глава третья. Календарная поэзия	305
Поэзия календарных праздников	306
Фольклор обрядов жертвоприношений	338
Глава четвертая. Трудовая поэзия	408
Скотоводческая поэзия	410
Земледельческая поэзия	438
Промысловая поэзия	448
Обряд шитья у калмыков	478
Кузнечная обрядность и фольклор	481
Строительная обрядность и фольклор	486
Глава пятая. Типологические связи обрядовой поэзии калмыков (калмыцко-тунгусо-маньчжурские фольклорные параллели)	492
Глава шестая. Изобразительные средства обрядовой поэзии калмыков	509

Глава седьмая. Синоптическое сопоставление разновременных вариантов благопожеланий	532
Заключение	550
Список информантов	554
Список литературы	555
Список сокращений	569
Приложение	
I. Каталог обрядовых текстов	570
II. Словарь народной терминологии	581

Научное издание

Борджанова (Басангова) Тамара Горяевна

ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ КАЛМЫКОВ
(система жанров, поэтика)

На русском и калмыцком языках

Редактор В. Л. Теленгидова
Техническая редакция Л. Е. Гермашевой
Компьютерный набор В. А. Соломовой
Компьютерная верстка Т. И. Мухариновой
Дизайн переплета С. А. Бадендаева

Сдано в набор 04.12.2006. Подписано в печать 19.07.2007.
Формат 60 x 84/1₁₆. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура Times Halm Win. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 34,41. Уч.-изд. л. 21,97. Тираж 1000 экз. Заказ № 2774.

ГУ «Калмыцкое книжное издательство»,
358000, Республика Калмыкия,
г. Элиста, ул. Ленина, 243, Дом печати.

ЗАОР «НПП «Джангар», 358000, Республика Калмыкия,
г. Элиста, ул. Ленина, 245

Б 82 **Борджанова Т. Г.**
Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) / Т. Г. Борджанова; на рус. и калм. яз. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 592 с. Прил. с. 570–586.

ISBN 978-5-7539-0569-7

Монографическое исследование, в котором впервые в полной мере представлена жанровая система обрядового фольклора калмыков. Работа написана на основе архивного, полевого и этнографического материала. В Приложении даются Каталог обрядовых текстов и Словарь народной терминологии, составленные автором.

Книга предназначена для широкого круга специалистов – фольклористов, этнографов, филологов – и для всех читателей, интересующихся культурой калмыков и ее истоками.

УДК 82(470.47)
ББК 82(Калм)