ETHNOLOGY

Copyright © 2016 by the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences

Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 26, Is.4, pp. 48–58, 2016
DOI 10.22162/2075-7794-2016-26-4-48-58
Journal homepage: http://kigiran.com/pubs/vestnik

UDC 391

The Colour Symbolism of the Oirat National Costume Revisited

Elza P. Bakaeva [1]

[1] Ph. D. in History (Doct. of Historical Sc.), Chief Research Associate, Department of Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: elzabakaeva@yandex.ru.

Abstract

The article analyzes the colour symbolism in the clothing of Oirats of Mongolia. The paper shows that the Oirat men's costume was characterized by combinations of white and black which stand for the key colour opposition in the culture of all Mongolian peoples. The Oirat women's costume contained various colours and, in general, when it came to colour preferences, specific ethnic priorities based on certain symbolism could be traced. The article provides data confirming the facts of definite colour priorities within the traditional women's costume of Oirat peoples alongside with corresponding field data according to which black in the Olot (mong. *Ööld*) women's costume symbolically stands for the 18th century Oirat-Manchu confrontation. At the same time, presence of black '*berz*' in the Hobuksar Torghut women's costume testifies that the symbolism of black is ancient enough and it was not perceived as a mourning colour. The same is the case for the traditional felt high boots of Torghuts residing in Mongolia and the PRC where black boots are viewed as ceremonial while white ones are considered casual; folk songs also relate that folk heroes used to wear black folded garments.

Clothing differences — and specifically the colour symbolism — were paid much attention to, and the '*Tsaajin Bichig*', a code of laws and regulations adopted by the Qing for their subordinate Mongols, established that should there arrive new groups of Mongols designated as "border crossers" it was necessary to identify and refer them to one of the four social categories as confirmed by the laws and — provide them with certain garments. The Oirat peoples have retained specific features of their traditional culture which is due to a numbers of reasons, such as remoteness from territories inhabited by Mongols as well as peculiarities of their natural surroundings and economy. The article describes some features of patterns and colour characteristics of various men's and women's garments ('*devel*', '*lavshig*', '*terleg*', '*tsegdeg*') in the traditions of the Dörbets, Torghuts, Bayids, Myangads and other Oirats of Western Mongolia. It is concluded that the patterns of women's garments are most archaic though diverse types of fabric started being applied; while the men's costume that kept being made of traditional materials — sheep- or lambskins — with black cloth used to face it generally resembles the Mongolian '*deel*' and, thus, has supposedly experienced some changes.

Keywords: Mongolian peoples, Oirats, clothing, color symbolism, *tsegdeg*, *terleg*, legend.

Для монгольской средневековой историографии характерно устойчивое понятие «пять цветных народов», которое обозначало разные народы в соответствии с цветовой символикой: синие монголы, белые корейцы, черные тибетцы, желтые туркестанцы, красные китайцы. Имеются разные мнения о происхождении этого понятия. Одни ученые считают, что символическая связь разных народов с определенными цветами является проявлением геосимволики. Так, А. Н. Кононов отмечает, что для монголоязычных и тюркоязычных народов Евразии характерно следующее соотнесение народов и сторон света: север — черный, юг — красный, восток — голубой, запад — белый, центр — желтый [Кононов 1978: 160]. Другие исследователи придерживаются мнения, что для любого из народов единая цветовая геосимволика не может быть приемлема: группы народов включают разные этносы с их специфичной культурой, а в течение длительного хронологического периода могла измениться ориентация, как у монголов — с востока на юг [Михайлов 1996: 106–107]. Имеются и иные предположения, о которых пишет в одной из своих работ Н. Л. Жуковская [2002: 198], обращая внимание на то, что монголы, обозначая себя синими, помещали себя на востоке, что «противоречит общепринятому этноцентристскому правилу, согласно которому каждый народ, осваивая окружающее пространство, помещает в центр его себя, а всех остальных располагает вокруг по периферии, сочетая концентрическую организацию с линейной» [Жуковская 2002: 195]. Ученый считает, что в формуле «пять цветных народов» могли соединиться разные традиции, и приводит свою версию, согласно которой понятие «пять цветных народов» происходит не от цветовой геосимволики, а связано с цветом национальной одежды монголов и соседних с ними народов: «преобладающим цветом одежды монголов в средние века был синий, тибетцев — черный, корейцев — белый, тюркоязычного населения Туркестана — красно-желтый и желтый, а начиная с воцарения в Китае династии Мин (1368–1644) — ее официальным цветом-символом стал красный…» [Жуковская 1994: 81–82; 2002: 197].

В XX в. произошли значительные трансформации во всех сферах общества, что не могло не сказаться и на материальной культуре монгольских народов, включая одежду, в изготовлении которой стали использоваться ткани разных цветов и качества: культура ткани развивается в мире стремительно. Но цветовое определение «синие монголы» по-прежнему характеризует значительное место синего цвета в монгольской символике: синий — это, прежде всего, цвет Неба, а также моря, океана. В культуре других монгольских народов, в том числе ойратов Монголии, КНР и калмыков России, синий цвет также является широко почитаемым. Вместе с тем в культуре всех перечисленных народов важное значение придается белому — сакральному цвету, символизирующему счастье и благополучие, чистоту, высокое положение в обществе и др. Обратим внимание на цветовую символику такого значимого символа в культуре, как *хадак* — обычно шелковый шарф, предназначаемый для почетных подношений. У монголов, ойратов Монголии и КНР, бурят наиболее распространенным цветом является синий, тогда как у калмыков используются хадаки белого цвета. Белый цвет в культуре монгольских народов, как и синий, — цвет священный, он связан с верхним миром, считается с древних времен «матерью всех цветов».

В культуре ойратских народов зафиксированы определенные взаимосвязи между народностями и предпочтительным цветом одежды. При этом некоторые информанты сообщают, что на ойратский костюм оказало влияние пребывание в составе Цинской империи: в тот период разные ойратские народы «были обязаны носить одежду одного типа, но разных цветов, что соответствовало стремлению ввести этноразграничительные символы в системе традиционного костюма родственных народов» [Бакаева 2013: 100]. Действительно, в период пребывания монгольских народов в составе цинского Китая в их культуре появился ряд знаков, регламентирующих положение человека в обществе, в том числе знаки отличия в одежде. Например, чиновники имели знаки отличия на головных уборах в виде шариков разного цвета [Цааджин бичиг 1998: 67, 85, 101]). Отличиям в одежде, в том числе цветовой символике, уделялось большое значение, и законы Цинской империи «Цааджин бичиг», принятые для монголов, устанавливали, что в случае прибытия на территорию государства новых групп монголов, которых называли перебежчиками, следовало определить их принадлежность к одной из

описанных законом четырех категорий людей, а затем выдать им определенную одежду [Цааджин бичиг 1998: 91]. В «Цааджин бичиг» содержатся и другие статьи, в которых указываются случаи, когда монгольским представителям выдавали какие-либо подарки и поощрения. Во всех этих случаях (в дополнение к перечисляемым шелку и парче при одаривании высокопоставленных монголов) упоминается «материя черного цвета», которую выдавали всем прибывавшим, например ст. 124: «Если прибудут <…> с ежегодной данью, то выдавать правителям хошунов, тайджи, мэйрэну-дзанги по два куска шелка и двенадцать кусков черной материи…» [Цааджин бичиг 1998: 92]; ст. 143: «Всем прибывающим в столицу из всех хошунов внешних провинций за известиями в каждый сезон выдавать в качестве награды по одному куску шелка и по восемь кусков черной материи…» [Цааджин бичиг 1998: 102]. Постоянное упоминание ткани черного цвета, которую выдавали разным представителям монгольского мира, позволяет предположить, что одежда такого цвета использовалась монголами.

Одежда, сшитая из ткани черного цвета, в культуре ойратов встречалась нечасто (такие примеры рассмотрим далее). Отдельные исследователи, описывая одежду ойратов, отмечают, что ее могли шить из тканей разных цветов. Так, Ц.-Д. Номинханов приводит данные, что при шитье *тэрлэг* и *цэгдэг* у дербеток запрещаются только красный и желтый цвета [Номинханов 2016: 40]. И. Лхагвасурэн пишет, что для отделки женских шуб, покрытых тканью, у алтайских урянхайцев использовались ткани разных цветов [Лхагвасурэн 2013: 77]. Вместе с тем отмечается частое использование в мужской одежде ойратов сочетания белый–черный, а в женской одежде отмечены этнические приоритеты в выборе цвета.

Приведем конкретные примеры. У ойратских народов сохранились специфические черты их традиционной культуры, что определено рядом факторов, среди которых немалую роль играли их отдаленное расселение от монголов, а также особенности природного окружения и хозяйства. Так, по сведениям Ц.-Д. Номинханова, ойраты-**дербеты** до самого начала XX в. большую часть года носили утепленную или легкую шубу *дэвэл*, причем бедные слои и люди старше 40–50 лет предпочитали носить только шубу, а в летнее время носили *лавшиг*, крой которого повторял крой *дэвэл*. Использование тканей в мужской одежде, носившейся большую часть года, не было необходимо, и в костюме ойратов сохранилась традиция шитья *дэвэл* из овчин или шкурок ягнят. Присутствие белого цвета в мужской зимней одежде, по-видимому, определило и приоритетное использование ткани белого цвета (в литературе упоминается чесуча, которая в естественном виде имеет желтоватый цвет) в летнем варианте мужского костюма, называемого *лавшиг.*

По данным монгольских исследователей, мужчины носили либо теплую шубу *дэвэл* из овчины, либо легкий с круглым воротником *лавшиг* белого цвета (с синим поясом), для которого была характерна отделка плисом или бархатом черного цвета, рукава завершались круговыми обшлагами черного цвета [Баасанхүү, Батмөнх 2010: 81; Номинханов 2016: 38–41; Амгалан 2008: 74]. Крой *лавшиг* повторял крой зимней шубы и был нешироким внизу. Зимнюю мужскую шубу дербеты шили без разрезов по бокам, а в летнем *лавшиг* имелась особая деталь, характерная для мужского костюма ойратов, — разрез внизу по бокам [Аюуш 2012: 70]. Особенность мужского *лавшиг* дербетов — невысокий разрез, который традиционно отделывали по краю черной тканью, а верх украшали и одновременно укрепляли узкой прямоугольной полоской и над ней треугольником красного или черного цвета [Амгалан 2008: 74; Баасанхүү, Батмөнх 2010: 81–82].

Баитский мужской *лавшиг* — также белого цвета, что повторяет цвет одежды, носившейся большую часть года. Он имеет, как и дербетский костюм, отделку черного цвета из плиса или бархата; со спинной части от пояса тоже должна быть отделка черной тканью, воротник и обшлага округлые, из черного плиса. В литературе отмечается, что баитские мужчины могли носить и *лавшиг* синего либо черного цвета [Амгалан 2008: 79; Баасанхүү, Батмөнх 2010: 75]. Разрез на *лавшиг* невысокий, как у дербетов; этническая деталь: над ним обычно прикрепляли круг из ткани с вышитым изображением орнаментального узора.

Для **торгутов**-мужчин монгольские исследователи также считают характерными *тэрлэг* (или *лавшиг*) белого цвета с отделкой из черной ткани типа плиса и бархата по краям, но в этом этническом варианте не фиксируют наличие обшлагов на рукавах.

По бокам в летней одежде должен быть короткий разрез, отделанный черной тканью, скроенной в виде прямоугольника, а над разрезом торгуты в отличие от дербетов и баитов нашивают две параллельные полосы из такого же черного плиса или бархата [Амгалан 2008: 40].

Захчины так же, как и торгуты, носили одежду, называвшуюся *лавшиг* или *тэрлэг* (монг. *дээл*) — зимой меховой, в переходный период — легкий вариант, а в теплое время — из белой ткани. Отделка, как и у других ойратов, из черной подобной же ткани, причем *лавшиг* имел черные обшлага или манжеты. Разрез сбоку — недлинный, около 30 см («*нэг төө*[1]*, нэг мухар сөм*[2]») — отделывается по краю черным бархатом или плисом, а в верхней части — изогнутым рисунком типа трилистника или рогов [Амгалан 2008: 29]. Нужно отметить, что такие же по длине разрезы характерны для *лавшиг* дербетов, олётов, торгутов [ПМА: Баасанхүү].

Мингатское мужское платье называлось *тэрлэг*, шили его тоже из ткани белого цвета, воротник по цвету соответствовал головному убору, а отделка всегда из черного плиса / бархата, хотя при этом манжеты изготавливали из голубой ткани. Особенность мингатского мужского *тэрлэг* состоит в том, что на нем не делают разрезы по бокам. Это означает, что крой его должен быть расширен книзу. Другая особенность заключается в том, что верх соответственно шьется из двух частей, со швом посередине, и борт *энгэр* с выступом, отделываемый черной тканью, в верхней части доходит только до центра полочки [Амгалан 2008: 61]. В отличие от мингатского *дээл*, у других ойратских народов черным плисом (бархатом) отделывается вся плечевая часть.

Олёты шили зимние шубы, как и другие народы, из белых овчинных шкур или из шкур ягнят, отделывая края (кроме боковых разрезов [Амгалан 2008: 66]) черным плисом [Батнасан 2012: 133]. Олёты-мужчины также носили голубого цвета *дээл* с голубыми круглым воротником и манжетами, с квадратным вырезом.

Наконец, *дээл* мужчин-**урянхайцев** — белого цвета, зимнее — из овчины, летнее — из ткани, в прошлом чесучи, с отделкой черным плисом, без манжет, вырез по бокам очень высокий, что урянхайцы объясняют необходимостью конной езды. Отделка выреза по бокам имеет рисунок *угалз* ‘завитки’, сходный с захчинским [Амгалан 2008: 51]. Ширина отделки — четыре пальца, что составляет довольно широкую кайму [Баасанхүү, Батмөнх 2010: 64].

Таким образом, в целом для мужского костюма всех ойратских народов Монголии характерно использование белого и черного цветов (овчинных шкур для *дэвэл* (монг. *дээл*) либо ткани белого цвета для летнего *лавшиг* и отделки черным плисом или бархатом, что соответствует главной цветовой оппозиции в культуре монгольских народов: «белый—черный». Отделка темной каймой шуб из овчины, в принципе, способствует их более длительному использованию, меньшей загрязненности краев. Вместе с тем, можно было бы предположить, что постоянное использование именно черной ткани, в том числе в летнем *лавшиг*, могло явиться следствием каких-либо предписаний маньчжурских властей, судя по упоминанию о выдаче одежды черного цвета и тканей черного цвета в разных случаях представителям монголов. Однако это предположение невозможно принять, если учесть, что в эпических песнях «Джангара» упоминается *лавшг* именно черного цвета, в которые облачаются богатыри [Джангар 1990: 13].

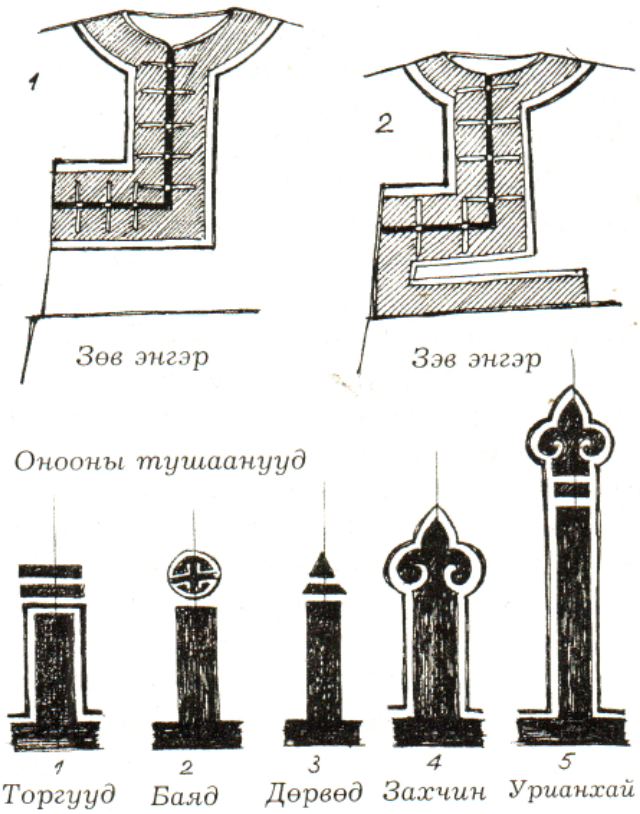
При общем сходстве мужского костюма ойратов (с некоторыми отличиями) ярким внешним отличительным элементом явились наличие или отсутствие обшлагов на рукавах, а также оформление разреза по бокам декором определенного типа (см. рис., прорисовка А. Баасанхүү[3]).

В женском костюме ойратов сложились другие особенности цветовой гаммы одежды и соответственно декоративной тесьмы либо каймы, ткани, которой отделывали женскую одежду. Так, **дербетские** женщины носили *тэрлэг* синего, голубого или черного цветов, расшивая его спереди по центру и на манжетах тесьмой (шнурами) или тканью, причем сочетание цветов соответствовало цветам радуги, воротник зачастую делали [Баасанхүү, Батмөнх 2010: 81]. *Цэгдэг* соответствовал цвету нижнего

[1] *Төө* — мера длины, расстояние от кончика большого пальца до кончика среднего пальца.

[2] *Мухар сөм* — мера длины, расстояние от кончика большого пальца до края сложенного указательного пальца.

[3] В приведенном рисунке А. Баасанхүү также изображен *зөв энгэр* — левый борт женского платья ойраток, который является отличительным элементом их костюма.



платья, и по всему краю (кроме подола) его также декорировали каймой цветов радуги [Амгалан 2008: 72].

Баитские женщины носили коричневый, светло-коричневый, зеленый *тэрлэг* [Баасанхүү, Батмөнх 2010: 75], низ и края которого обязательно отделывали черной каймой из плиса. Отличие баитского *тэрлэг* — широкий рукав (до 60 см [Амгалан 2008: 76]), низкий манжет, большой белый воротник [Баасанхүү, Батмөнх 2010: 75].

Замужние женщины-**торгутки** Монголии носили нижнее платье *тэрлэг* голубого, синего, черного, а также зеленого цветов, а *цэгдэг*[1] (верхняя безрукавка) торгутов по цвету соответствовал нижнему платью *тэрлэг* [Амгалан 2008: 36–37]. Но хобуксарские[2] торгутки предпочитали платье коричневого цвета типа *тэрлэг*, которое называли *бишмүд*[3], не надевая на него *ууж* или *цэгдэг*[4], а пожилые женщины из этой группы носили почетную (или церемониальную)

[1] Д. Тангад приводит сведения, что представители двух из пяти групп так называемых «новых» торгутов, расселившихся в Кобдоском крае в XVIII в. (*вангийн* и *бэйлин* торгуты) называют *цэгдэг «цээжмэг»* [Тангад 2012: 206].

[2] Группа торгутов, появившаяся в Кобдоском аймаке Монголии из Китая в 1940-х гг.

[3] Крой традиционный для *тэрлэг*, воротник-стойка, край отделывали геометрическим узором, как бы простеганным белой нитью, по вырезу отделка соответствовала оформлению бортов *тэрлэг*.

[4] В этой связи отметим: то, что хобуксарские женщины не носят *цэгдэг*, не означает, что он не характерен для культуры синьцзянских, в том числе хобуксарских, торгутов. У синьцзянских торгутов зафиксирован обычай, согласно которому после нескольких лет одевания *цэгдэг* женщина могла официально получить разрешение не носить его [Сарангэрэл 2008]. Таким образом, во время свадебных церемоний *цэгдэг* являлся обязательной частью костюма замужней женщины, но его восприятие в контексте народных легенд синьцзянских ойратов как символа подчиненности и наказания (в «Цааджин бичиг» [1998: 74] ст. 74 говорит о наказании за прелюбодеяние, с чем и связана легенда о якобы имевшей место замене реального наказания женщине, нарушившей брачные обеты, традицией ношения *цэгдэг*) привело к тому, что появился обряд «снятия *цэгдэг*».

одежду *берзе* (ойр. *бэрз*) черного цвета — без воротника, с широким рукавом, впереди с завязками или тесьмой трех цветов (красный, синий, зеленый); *берзе* одевали в случаях, когда отправлялись к представителям высшего сословия и старейшинам либо ожидали их визита [Амгалан 2008: 44].

Захчинские женщины шили *тэрлэг,* по одним данным, из тканей голубого, синего и зеленого цветов, редко из красной или зеленой парчи, а *цэгдэг* — такого же цвета, причем на голубых *тэрлэг* и *цэгдэг* обычно использовали отделку красного и желтого цвета (по вырезу, запаху, воротнику и манжетам на *тэрлэг*, по всему краю подола, полок, а также разрезу сзади и проймам — на *цэгдэг*) [Амгалан 2008: 27–28], по другим — также использовали *тэрлэг* сине-черного цвета [Баасанхүү, Батмөнх 2010: 90]. Захчины сохранили старую традицию кроя женской шубы из белой овчины по тому же принципу, что и женское платье *тэрлэг* [Мэнэс 2012: 450], в отличие от других ойратов. Во-первых, это свидетельствует об их окраинном положении в ойратском мире, что определено социальными функциями группы, созданной для охраны границ государства, во-вторых — о том, что, вероятно, изначально крой *тэрлэг* был присущ именно зимней шубе *дэвэл* и связан с тем периодом, когда в качестве материала для одежды широко использовались мех и шкуры животных. Принцип кроя рукава *тэрлэг*, символизирующего ногу копытного животного, повторяет его форму и, возможно, изготавливался изначально из соответствующей части шкуры.

По данным М. Амгалана, *тэрлэг* в основном коричневого цвета (соответственно такого же цвета и *цэгдэг*) с круглым воротником был характерен для **алтайских урянхайцев**, у которых в отделке борта *энгэр* использовался основной тон — ткань красного цвета, декорированная узорчатой тесьмой [Амгалан 2008: 49]. И. Лхагвасурэн же отмечает, что женское платье шили из шелка разных цветов, сочетая цвет с расцветкой *цэгдэг* [2013: 77]. Особенность урянхайского платья в том, что края запаха на платье и низ обшиваются тканью черного цвета, на которой белыми нитками вышивают узор гусиных лапок. Как отмечают исследователи, о костюме замужних женщин-урянхаек другие народы шутят, что они — «*шоргоолжин цэгдэгтэй*» [Амгалан 2008: 49; Баасанхүү, Батмөнх 2010: 71], данное словосочетание М. Амгалан связывает с тонкостью платья (монг. *шоргоолжин* 1) ‘муравей’; 2) ‘фурункулез’ [БАМРС, IV 2002: 369]), хотя характер отделки *цэгдэг* (мелкая вышивка по краю на черном фоне белыми нитками) позволяет предположить, что имеется в виду и первое значение слова *шоргоолжин*.

От вышеперечисленных вариантов народного костюма отличается **мингатский**. Традиционная одежда женщин-мингаток — 1) красное *дээл* с большими буфами из той же ткани и синими в середине рукавами, нижняя часть которого может иметь разный вариант по цвету и отделке (например, красная с синими обшлагами); 2) тот же вариант, только с измененной расцветкой — синее *дээл* с красными рукавами. Особенность одежды мингатов — черный длинный *цэгдэг* или короткая безрукавка *хантааз* с красной по краям отделкой [Баасанхүү 2006: 23]. Длинный *цэгдэг* они именуют *морин ууж* ‘большая безрукавка *ууж*’: такое платье достигает земли, по бокам к нему на серебряных петлях привязывают платки пяти цветов [Амгалан 2008: 58]

До настоящего времени наиболее ярким примером этнически-специфической цветовой символики является женский костюм **олётов**, у которых *тэрлэг* обязательно шьют из ткани красного цвета, а манжеты делают голубыми, при этом *цэгдэг* бывает только черного цвета (длинная безрукавка может быть впереди укороченной, в коротком варианте полы шьют косо срезанными) [ПМА: Э. Отгоондалай, Ц. Эрдэнэноён, Ж. Отгоон и др.]. При этом на длинный (но не короткий) *цэгдэг* в значимые дни одевают белый воротник, тогда как другие народности белый воротник одевают на *тэрлэг* (за исключением хобуксарских торгуток, которые носят *бишмуд* и *бэрз*)[1]. М. Амгалан связывает факт ношения олётскими замужними женщинами *цэгдэг* именно черного цвета со скорбными временами джунгарско-маньчжурского противостояния: *Манжин үейин их уй гашуудлас улбаалан хар онгийн ууж омсдог болжээ* ‘Памятуя о великой скорби и печалях маньчжурского времени, стали носить *ууж* черного цвета’ [Амгалан 2008: 63].

[1] Воротник шьется большим, покрывающим плечи, для утяжеления краев пришиваются бусины из минералов или серебра, зачастую край воротника вышивается цветными нитками.

Г. Батнасан приводит две версии, которые бытуют среди старшего поколения олётов, относительно появления косо срезанных краев короткой безрукавки (*богино цэгдэг*)[1]: 1) они условно обозначали соски вымени кобылиц (*гүүний хөх дураалгадсан*); 2) хойтский князь Амурсана приказал делать безрукавки такими в знак отличия олётов [Батнасан 2012: 136].

В первом варианте зафиксирована архаическая символика женского костюма, и семантика *цэгдэг* связывается с ритуальным обозначением животного, что согласуется в целом с зооморфной символикой женского костюма ойратских народов. В женском костюме калмыков прослеживается эта же архаическая семантика: «Традиционный костюм женщины-калмычки являлся не только социальным, но и сакральным знаком культуры. Материалы обрядовой культуры калмыков, в отдельных ритуалах которой женщина-хозяйка дома семантически маркирует копытное животное, представляют дополнительный аргумент в пользу зооморфной символики женского костюма, имевшего распространение у ряда тюрко-монгольских народов…» [Бакаева 2016: 70].

Во втором варианте обоснования особого кроя *цэгдэг* у олётов, отмеченном со слов пожилых информантов монгольским этнологом Г. Батнасаном, прослеживается стремление связать маркеры олётской культуры со значимыми событиями в истории народа. Таким поворотным событием в истории олётов явилось ойрато-маньчжурское противостояние, за которым последовал разгром Джунгарского ханства.

На фото: Надом в сомоне Эрдэнэбүрэн Кобдоского аймака Монголии. Олётские девочки одеты в платья замужних женщин, так как именно эти платья являются одним из значимых символов этнической культуры олётов. Фото Эрдэнэбадрахийн Отгоондалай.

С историческими событиями в Джунгарском ханстве и судьбой олётов Галдан Бошогту-хана в народных представлениях связывается и символика костюма олётских женщин в целом. Так, Ж. Отгоон, известная в сомоне Эрдэнэбүрэн благодаря своему рукоделию, дала некоторые разъяснения относительно цветовой символики комплекта из двух платьев олётских женщин. *Цэгдэг* должен быть сшит из черной ткани с желтой окантовкой, на него надевают большой белый воротник с 13 кисточками красного цвета (спереди шесть кисточек, сзади — семь), что символизирует три-

[1] Короткую безрукавку олёты шили также из черной ткани с небольшим разрезом сзади, застежкой с 6 пуговицами и обязательными элементами: с левой стороны один платочек, с правой стороны — принадлежности для шитья *зүүвч* и *хэвч* (футляры для наперстка и игл).

надцать вершин Алтая — родины олётов, которым поклоняются ойраты. Коричнево-красный цвет олётского *тэрлэг* символизирует кровь, пролитую их предками в войне с маньчжурами, а черный цвет безрукавки *цэгдэг*, одеваемой поверх, — знак скорби о подвластных Галдан Бошогту-хана, который сражался с врагами (*хар дайсиг дарлаа* ‘уничтожал черных врагов’), голубые же обшлага *тэрлэг* символизируют небо, которое явилось свидетелем этого противостояния и печали олётов: *хар дайниг улаан цусан дундуур туус гарач ирсэн учиртай* ‘причина [такого цвета одежды] в том, что [олёты] были в самом центре страшной (*букв.* черной) войны, полной красной крови’. Кроме того, по данным Ж. Отгоон, которая сослалась на своего учителя А. Баасанхүү (см. список ПМА), особая цветовая символика имелась у олётов и в оформлении такого элемента костюма замужних женщин, как чехлы для кос (*үсни гэр)*. Обычно эти чехлы, характерные для ойратских народов, были черного цвета. Олёты же пришивали на них полоски четырех цветов, каждая из которых символизировала одно время года: белый цвет — зиму, желтый цвет — осень, зеленый — лето, розовый — весну [ПМА: Отгоон].

Предпринятый краткий обзор цветовых вариаций, встречавшихся в традиционном костюме ойратов Монголии, позволяет сделать некоторые выводы.

1. Для мужского костюма всех ойратов было характерным сочетание белого и черного цветов — это наиболее важная цветовая оппозиция в культуре всех монгольских народов. В женском костюме ойратские народы использовали разные цвета, и, несмотря на сведения, в которых сообщается о применении тканей разных цветов представителями одного этноса, в целом прослеживаются характерные этнические приоритеты в выборе цвета, который имел особую символику. Последнее зафиксировано в легендах, которые бытуют и поныне в культуре ойратов и включают обоснование специфики этнических приоритетов в цветовой гамме народного костюма.

2. Наиболее архаичный крой имеет женская одежда, в которой стали использоваться разные ткани, а мужской костюм, который продолжали изготавливать из традиционного материала — овчины или шкурок ягнят — и отделывали черной тканью, в целом более соответствует крою монгольского *дээл*. Но следует обратить внимание на два момента. Во-первых, длина боковых разрезов на мужских *лавшиг* дербетов, торгутов, баитов, захчинов [ПМА: Баасанхүү] примерно одинакова и невелика (*нэг төв, нег мухар сөм*, около 30 см), что не вполне соответствует их функции, которая определяется как необходимость легко взбираться на коня; в одежде алтайских урянхайцев более длинный разрез соответствует зафиксированной в их фольклоре мотивации. Во-вторых, поскольку крой захчинской женской шубы все же повторяет крой легкого платья ойраток *тэрлэг*, это свидетельствует о том, что зимние *дэвэл* и у мужчин, сохранившие раннюю цветовую символику, могли иметь также крой одежды южносибирского типа [Прыткова 1961]. Более того, ученые отмечают, что дербеты, захчины, мингаты и торгуты могли именовать свою одежду распашного типа и *лавшиг*, и *тэрлэг* [Амгалан 2008: 28, 74; Аюуш 2012: 70; Баасанхүү, Батмөнх 2010: 81] как платье замужних женщин с соответствующим кроем.

3. Черный цвет в культуре одежды ойратов связывается с маньчжурским периодом. Об этом свидетельствуют олётские легенды. Наличие черного длинного *цэгдэг* и в культуре мингатов, у которых другим этноспецифическим элементом является особая дверь в юрте (из синей кошмы с красным краем, простеганная белыми нитками), которую таковой (чтобы узнать своих подвластных, когда вернется) указал изготавливать один из главных лидеров антиманьчжурского восстания в 1755–1756 гг. князь Чингунжав, позволяет и в этом случае связать символику черного цвета с маньчжурским периодом и военными действиями против внешних врагов.

Вместе с тем наличие черного цвета *бэрз* в женском костюме хобуксарских торгутов свидетельствует о древней символике черного цвета, который не воспринимался в качестве «траурного». Об этом же свидетельствует использование торгутами Монголии и КНР национальных войлочных сапог *тооку* в качестве «выходных» или «парадных» — черного цвета, в качестве повседневных — белого цвета [Амгалан 2008: 46], а также упоминание в эпических песнях распашной одежды богатырей черного цвета [Джангар 1990: 13, 107; и др.].

Источники

ПМА — Полевые материалы автора:

Аюушин Баасанхүү. 1945–2015 гг., халх, бэсуд овогта, г. Кобдо, Монголия. Опрос 2014 г.

Жандагийн Отгоон 1969 г. р., олётка, элжигид яста, сомон Эрдэнэбүрэн Кобдоского аймака Монголии. Опрос 2016 г.

Цэндийн Эрдэнэноён, 1958 г. р., олётка, цагаан бичээчин овогта, сомон Эрдэнэбүрэн Кобдоского аймака Монголии. Опрос 2016 г.

Эрдэнэбадрахийн Отгоондалай, олётка, хөхүү овогта, сомон Эрдэнэбүрэн Кобдоского аймака Монголии. Опрос 2016 г.

Литература

Амгалан М. Баруун Монголчуудын эдийн соёлын дурсгалт зүйлс. Улаанбаатар: Монсудар хэвлэлийн газар, 2008. 212 т.

Аюуш Ц. Дөрвөөд // Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 27−106.

Баасанхүү А., Батмөнх Б. Монголын ойрадуудын соёл. Улаанбаатар: Ганн Принт ХХК, 2010. 385 с.

Баасанхүү Бэсуд Аюушин. Монгол Алтайн бүс нутгийн ард түмний эдийн соёл. Улаанбаатар: Монгол Алтай судлалын хүрээлэн, 2006. 229 с.

Бадамхатан С., Лхагвасүрэн И. Алтайн урианхай // Монгол Улсын угсаатны зүй. II боть. Уланбатар: Монсудар, 2012. 396–399 х.

Бадамхатан С., Нансалмаа Д. Мянгад // Монгол улсын угсаатны зүй (Ойрадын угсаатны зүй). II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 471−522.

Бакаева Э. П. К вопросу о символике женского платья калмыков // Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие. Мат-лы II Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 14–15 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 68–71.

Бакаева Э. П. Об особенностях традиционного костюма ойратов Монголии // Полевые исследования Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Вып. 1. Ойраты Монголии: история и культура. Элиста: КИГИ РАН, 2013. С. 89–105.

БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь / под ред. А. Лувсандэндэва, Ц. М. Цэдэндамба; отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 4. М.: Academia, 2002. 532 с.

Батнасан Г. Баяд // Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 253–360.

Дисан Т. Өөлд // Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 107–166.

Джангар. Калмыцкий героический эпос. На калм. и рус. яз. М.: Наука, Главн. ред. вост. лит., 1990. 475 с.

Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Вост. лит., 2002. 248 с.

Жуковская Н. Л. Цветочисловые композиции в монгольской культуре // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Вост. лит., 1994. С. 77–85.

Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник, 1975. М.: Наука, 1978. С. 159–179.

Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографическое исследование (конец XIX − начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 176 с.

Михайлов В. А. Числовая символика бурят и монголов / Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Улан-Удэ, 1996. С. 104–107.

Ц.-Д. Номинхановын 1924–1925 онд Баруун Монголд хийсэн судалгаа–I. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг ХХК, 2016. 170 т.

Прыткова Н. Ф. Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. С. 227−328.

Сарангэрэл. О «цэгдэг» и почитании невесткой родственников мужа // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 3. С. 10–13.

Тангад Д. Торгууд // Монгол улсын угсаатны зүй (Ойрадын угсаатны зүй). II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 167−251.

Цааджин бичиг. «Монгольское уложение». Цинское законодательство для монголов 1627–1694 гг. М.: Вост. лит., 1998. 342 с.

Sources

PMA — Author's field data:

Ayushin Baasankhüü (1945–2015), a Khalkha Mongol (male) of the Besud ovog (clan), Khovd, Mongolia. Interview of 2014.

Zhandagiin Otgoon (born 1969), an Ööld Mongol (male) of the Eljigid jasun (paternal lineage), Erdnebüren sum (district), Khovd Province, Mongolia. Interview of 2016.

Tsendiin Erdenenoyon, (born 1958), an Ööld Mongol (female) of the Tsagaan Bicheechin ovog, Erdnebüren sum, Khovd Province, Mongolia. Interview of 2016.

Erdenebadrakhiin Otgoondalay, an Ööld Mongol (female) of the Khökhüü ovog, Erdnebüren sum, Khovd Province, Mongolia. Interview of 2016.

References

Amgalan M. *Baruun Mongolchuudyn ediyn soyolyn dursgalt züyls* [The Western Mongols: samples of material culture]. Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2008, 212 p. (In Mong.).

Ayuush Ts. *Dörvööd* [The Dorbet people]. *Mongol ulsyn ugsaatny züy. II bot'* [Mongolian Ethnography. Vol. 2]. Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2012, pp. 27−106 (In Mong.).

Baasanhüü A., Batmönkh B. *Mongolyn oyraduudyn soyol* [Oirat-Mongolian culture]. Ulaanbaatar, Gann Print Ltd., 2010, 385 p. (In Mong.).

Baasankhüü Besud Ayuushin. *Mongol Altayn büs nutgiin ard tümnij ediin soyol* [The material culture of Mongolian Altai residents]. Ulaanbaatar, Institute for Studies of the Mongolian Altai, 2006, 229 p. (In Mong.).

Badamkhatan S., Lkhagvasüren I. *Altain urianhai* [The Altai Uriankhai people]. *Mongol ulsyn ugsaatny züy. II bot'* [Mongolian Ethnography. Vol. 2]. Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2012, pp. 396–399 (In Mong.).

Badamkhatan S., Nansalmaa D. *Myangad* [The Myangad people]. *Mongol ulsyn ugsaatny züy. II bot'* [Mongolian Ethnography. Vol. 2]. Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2012, pp. 471−522 (In Mong.).

Bakaeva E. P. *K voprosu o simvolike zhenskogo plat'ja kalmykov* [Revisiting the symbolism of the Kalmyk female dress]. *Gumanitarnaja nauka Juga Rossii: mezhdunarodnoe i regional'noe vzaimodejstvie. Mat-ly II Mezhdunar. nauch. konf., posvjashh. 75-letiju Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN (g. Elista, 14–15 sentjabrja 2016 g.)* [The Humanities of Southern Russia: International and Regional Cooperation. Proc. of the 2nd International research conference celebrating the 75th anniversary of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Elista, September 14-15, 2016)]. Elista, Publ. Depart. of the KIH of the RAS, 2016, pp. 68–71 (In Russ.).

Bakaeva E. P. *Ob osobennostjah tradicionnogo kostjuma ojratov Mongolii* [On the peculiarities of the national dress of Oirats residing in Mongolia]. *Polevye issledovanija Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN. Vyp. 1. Ojraty Mongolii: istorija i kul'tura* [Field Studies of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS. Iss. 1. Oirats of Mongolia: history and culture]. Elista, Publ. Depart. of the KIH of the RAS, 2013, pp. 89–105 (In Russ.).

Bol'shoj akademicheskij mongol'sko-russkij slovar' (BAMRS). V 4 tomah. Red. Luvsandjendjev A., Pjurbeev G. C., Cjedjendamba C. [The Great Academic Mongolian-Russian Dictionary (BAMRS). In 4 vol. Edit. by A. Luvsandendev, G. Ts. Pyurbeev, Ts. Tsedendamba]. Moscow, Academia Publ., 2001−2002. Vol. 1. 468 p. (In Russ. and Mong.).

Batnasan G. *Bayad* [The Bayad people]. *Mongol ulsyn ugsaatny züy. II bot'* [Mongolian Ethnography. Vol. 2]. Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2012, pp. 253–360 (In Mong.).

Disan T. *Ööld* [The Ööld people]. *Mongol ulsyn ugsaatny züy. II bot'* [Mongolian Ethnography. Vol. 2]. Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2012, pp. 107–166 (In Mong.).

Dzhangar. Kalmyckij geroicheskij jepos. Na kalm. i rus. jaz. [Jangar. The Kalmyk heroic epic]. Moscow, Nauka Publ., Chief Editorial Board of Oriental Literature, 1990, 475 p. (In Russ. and Kalm.).

Zhukovskaya N. L. *Kochevniki Mongolii: Kul'tura. Tradicii. Simvolika* [Nomads of Mongolia: culture, traditions, symbolism]. Moscow, Vost. Lit. Publ., 2002, p. (In Russ.).

Zhukovskaya N. L. Cvetochislovye kompozicii v mongol'skoj kul'ture [Color and numeric compositions in Mongolian culture]. *Istoriko-etnograficheskie issledovanija po fol'kloru* [Historical and ethnographic studies of folklore]. Moscow, Vost. Lit. Publ., 1994, pp. 77–85 (In Russ.).

Kononov A. N. Semantika cvetooboznachenij v tjurkskih jazykah [Semantics of color terms in Turkic languages]. *Tjurkologicheskij sbornik 1975* [Turcologica collection of 1975]. Moscow, Nauka Publ., 1978, pp. 159–179 (In Russ.).

Lkhagvasuren I. *Altajskie urjanhajcy. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie (konec XIX – nachalo XX v.)* [The Altai Uriankhai people. A historical and ethnographic study (late 19th — early 20th cc.)]. Ulan-Ude, Publ. House of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the RAS, 2013, 176 p. (In Russ.).

Mihailov V. A. *Chislovaja simvolika burjat i mongolov* [Numeric symbolism of Buryats and Mongols]. *Central'noaziatskij shamanizm: filosofskie, istoricheskie, religioznye aspekty* [Central Asian shamanism: philosophical, historical and religious aspects]. Ulan-Ude, 1996, pp. 104–107 (In Russ.).

Ts.-D. Nominhanovyn 1924–1925 ond Baruun Mongold hijsjen sudalgaa–I [The research conducted by Nominkhanov in Western Mongolia in 1924–1925]. Ulaanbaatar, Soyombo Printing Ltd., 2016, 170 p. (In Mong.).

Prytkova N. F. *Verhnjaja odezhda* [Outer garments]. *Istoriko-etnograficheskij atlas Sibiri* [The historical and ethnographic atlas of Siberia].

Moscow, Leningrad, Publ. House of the USSR Acad. of Sciences, 1961, pp. 227−328 (In Russ.).

Sarangerel. *O «tsegdeg» i pochitanii nevestkoj rodstvennikov muzha* [About "tsegdeg" and the tradition of honoring the husband's relatives by a newly married wife]. *Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN* [Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS], 2008, No. 3, pp. 10–13 (In Russ.).

Tangad D. *Torguud* [The Torghut people]. *Mongol ulsyn ugsaatny züy. II bot'* [Mongolian Ethnography. Vol. 2]. Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2012, pp. 167−251 (In Mong.).

Tsaadzhin bichig. "Mongol'skoe ulozhenie". Cinskoe zakonodatel'stvo dlja mongolov 1627–1694 gg. [Tsaajin Bichig. "The Mongolian Code of Laws". The Qing dynasty legislative acts for Mongols, 1627–1694]. Moscow, Vost. Lit. Publ., 1998, 342 p. (In Russ.).

UDC 391

К ВОПРОСУ О ЦВЕТОВОЙ СИМВОЛИКЕ КОСТЮМА ОЙРАТОВ

Эльза Петровна Бакаева [1]

[1] доктор исторических наук, главный научный сотрудник, отдел этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: elzabakaeva@yandex.ru.

Аннотация. Статья посвящена анализу вопроса о цветовой символике одежды ойратов Монголии. Приводятся сведения, подтверждающие наличие приоритетов в выборе цвета традиционного женского костюма в культуре ойратских народов, и данные полевых материалов, согласно которым цветовое решение женской одежды олётов символически связано с историческими событиями периода противостояния ойратов и маньчжуров в XVIII в. Автор приходит к выводу, что мужской костюм ойратов сохранил архаическую цветовую символику, но вместе с тем, возможно, произошли изменения в его покрое; а женский костюм ойратов и калмыков в целом сохранился в архаических формах.

Ключевые слова: монгольские народы, ойраты, одежда, цветовая символика, *цэгдэг*, *тэрлэг*, легенда.