



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. 32, Is. 4, pp. 49–69, 2017
 DOI 10.22162/2075-7794-2017-32-4-49-69
 Journal homepage: <http://kigiran.com/pubs/vestnik>

UDC 391

The *Tsegdeg* Dress of Kalmyk and Oirat Women: Semantics of Its Fashion and Decorative Elements (Ancient Signs in the Semiotic System of the Garment)

Elza P. Bakaeva¹

¹ Ph. D. in History (Doct. of Historical Sc.), Associate Professor, Deputy Director, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Abstract. The article analyzes the symbolism of belt decorative elements and peculiarities of fashion typical for the *tsegdeg* sleeveless dress that had once been a compulsory garment of married women in the culture of Western Mongols (Oirats) and Kalmyks, as well as among some other Turco-Mongols. The semantics of *tsegdeg* is considered as a multilayer one.

First of all, it manifests itself in the garment's cutout which semantically denoted a fertile woman. At the same time, the garment was supposed to act as a limiting symbol which is evident from its fashion, decorative parts (wide strips comprising both passementaries and *zeg* rainbow color tread embroideries), and the fact it was to be worn with a *terlg* underwear dress. The semantics of belt decorative elements of *tsegdeg* among the Oirats and Kalmyks, such as valves and loops called *bel*, is – in the author's opinion – connected with childbearing as the main function of the woman. The *bel* loop or a part of the decorative element that acts as the former can be semantically compared to a hole, slit, or passage. The custom of tying kerchiefs (white or sole-colored ones) to *bels* indicates that here a kerchief symbolizes a 'container', 'womb' which is illustrated by registered beliefs of Western Buryats – kin people of Oirats and Kalmyks – that kerchiefs provide connection with ancestors and traditions. The paper also concludes the word stems from the term with the meaning of 'limiting' (from the Mong. **čege* + affix *-dg* denoting a recurring action), and is related to the Kalmyk custom of putting a special bridle on a killed swan, while Turkic peoples of South Siberia in similar situations dress the bird in *chedegdeg* – a sleeveless garment.

Keywords: Oirats, Kalmyks, clothes, dress, *tsegdeg*, symbolism.

Современные этнокультурные процессы в российском обществе демонстрируют порой разнонаправленные векторы развития, что ярко проявляется в возрождении интереса к народному костюму на фоне значительной утраты в социуме знаний о его этнической специфике, функциях, символике. Такие процессы наблюдаются, в частности, в Калмыкии, где в настоящее время проводятся фестивали этномоды, показы «этнических» коллекций костюмов; современные тенденции в развитии этнически ориентированной моды активно пропагандируются в социальных сетях¹. Подобные тенденции отмечались исследователями одежды как в XX в., так и в первых десятилетиях XXI в.: «...традиционный костюм, выйдя из повседневного обихода к концу 1960-х гг., продолжает активно функционировать в качестве „одежды избранных“. Костюмы в этническом стиле начинают использоваться творческой интеллигенцией как оппозиция массовой одежде. Элементы народного костюма становятся маркерами „народности“ и выполняют функцию средства противопоставления носителя такой одежды людям „далеким от народа“ <...> В последнее время народный костюм становится неперемennым атрибутом неоязычников или реконструкторов². В первом случае костюм отнюдь не всегда соответствует традиции, а скорее является плодом фантазий на тему <...>, зато для реконструкторов соблюдение канонов — дело чести» [Добровольская 2015: 291–292]. Так, в современных этнокультурных процессах проявляются этническая, престижная и эстетическая функции костюма, а на региональном уровне также в определенной мере осуществляется рыночная конкуренция между производителями. Как и в любом тексте культуры, в таком элементе традиционной культуры, как народный костюм, неизбежно появление трансформаций (в зависимости от целей и задач производителей и потребителей). В Калмыкии ныне фиксируется тенденция к неоархаике³ (в

терминологии В. Е. Добровольской — «неоязыческая» [Добровольская 2015: 292]), продиктованная попытками конструирования ойратской (западномонгольской) этнической идентичности (в основном среди молодого поколения калмыков⁴), и тенденция к реконструированию традиционного народного костюма, но адаптированного к современному стилю одежды⁵. Вместе с тем, наблюдается и третья тенденция, заключающаяся в стилизации фантазийных работ художников по ткани, поиски воссоздания народного стиля которых порой получают отвлеченный характер «восточного» стиля, не соотносимого с этническими традициями конкретного народа.

В связи с вышеизложенным особое значение, кроме научного, приобретают вопросы изучения семантики народного костюма, которые в условиях неизбежных трансформаций должны учитываться при создании современного этнического стиля в одежде конкретного народа.

Каждая из функций народного костюма⁶ осуществляется в рамках семиотической системы, которую представляет собой народный костюм, составляющий целостность в единстве знаков, определяющих реализацию функций.

Трансформация основных характеристик традиционного этнического костюма и утрата традиционных представлений о символике отдельных его элементов неизбежно меняют в целом значение костюма: изменение текста (его знаков), который представляет собой вещь, приводит к изменению функций, в том числе — этнической. Именно такие знаки, иногда кажущиеся незначительными компонентами, и составляют в со-

¹ См.: [Дизайнерская студия «Иньглан»; Калмыцкие дизайнеры представят свои коллекции...] и др.

² Под реконструкторами автор понимает людей, занимающихся воссозданием быта, ремесел, традиций, в том числе боевых, конкретной эпохи конкретного государства [Добровольская 2015: 291].

³ Примером обращения к архаике и создания образов «высокой моды», имеющих отношение к этностиллю, может служить публикация «Дизайнеры Элисты воссоздали костюмы древних ойратов [Дизайнеры Элисты ...] — анонс фестиваля этномоды.

⁴ Эта тенденция проявляется в демонстрации «ойратских» костюмов лидерами движения за ойратскую идентичность.

⁵ Данная тенденция ярко проявляется в деятельности Союза женщин Инглан и ателье «Иньглан» [Дизайнерская студия «Иньглан»].

⁶ П. Г. Богатырев предложил выделять национальную, сословную, утилитарную, социально-половую, возрастную, эстетическую, моральную, эротическую функции и акцентировал внимание на наличие аспектов в народном костюме: праздничный, религиозный, обрядовый, профессиональный, региональный [Богатырев 1971: 297–366]. И. В. Кузнецов перечисляет функции сезонной сменяемости, половой и возрастной стратификации, имущественных различий, буднично-праздничную, производственную, субэтническую, конфессиональную, этническую, ритуально-мифологическую, эстетическую, престижную, эротическую [Кузнецов 1995: 233].

вокупности семиотическую систему, которая, как и любая система, может развиваться во времени, оставаясь собой при условии сохранности ее главных составляющих.

В данной статье предпринимается новая попытка анализа семантики кроя и декора женского платья типа *цегдг*¹, которое является одним из символов народного костюма калмыков и ойратов.

Платье-безрукавка, известное в калмыцкой культуре как *цегдг*, характерно для традиционной материальной культуры целого ряда народов тюрко-монгольского круга, прежде всего ойратов (дербетов, торгутов, хошут, олёт, баитов, мингатов, захчинов, алтайских урянхайцев), бурят, халха-монголов, тувинцев, южных алтайцев (алтай-кижи, теленгитов, телеутов), хакасов², причем у большинства народов этот предмет одежды замужних женщин имеет сходные названия [Бакаева 2015а: 76]. *Цегдг* (варианты названия у разных народов — *цэгдэг*, *чегедек*, *чедек*, *уужа*, *хубайси* и др.) — символ статуса замужней женщины и обязательный элемент ее костюма, является частью комплекса из двух платьев (нижнее платье *терлг* и верхняя безрукавка *цегдг*), причем замужние женщины обязаны были носить безрукавку и поверх зимней одежды (шубы).

Широкий круг распространения указанного типа одежды среди большого ряда тюрко-монгольских народов косвенно свидетельствует о древности женской безрукавки (что предполагает и наличие общего семантического значения); обязательный характер его использования замужними женщинами, в том числе ношения его поверх зимней шубы — о большей актуальности его знаковой функции, нежели «вещной»³. Вместе с тем, функционирование в разных, хотя и родственных, культурах могло обусловить появление специфических знаков и функций.

¹ В зависимости от контекста в статье упоминаются разные варианты названия этого предмета одежды в культуре тюрко-монгольских народов, и все названия выделены курсивом. При общем упоминании предмета используется калмыцкий термин *цегдг*.

² Сходный предмет одежды — *сангыях* — имеется и в культуре якутов.

³ Причем, к примеру, у калмыков в XX в. в условиях внедрения в жизнь городского платья весьма популярными именно среди женщин (не девушек) являлись жилеты, крой которых и характер использования которых отдаленно напоминал традиционные безрукавки.

В исследованиях, посвященных символической женской безрукавке типа *цегдг*, имеется несколько интерпретаций. Прежде всего, символика безрукавки *цегдг* / *цэгдэг* определяется ее ролью как знака половозрастной и социальной стратификации. Особенности покроя безрукавок, как известно, обусловлены кочевым образом жизни, а именно верховой ездой [Небольсин 1852: 52–59; Эрдниев 1970: 145]. Согласно точки зрения, предложенной бурятским исследователем Д. С. Дугаровым, ее символика связана с древним культом птицы-прародительницы и тюрко-монгольскими верованиями тотемистического характера; соответственно безрукавка (у бурят называемая *хубайси* (у хонгодоров), *хубайхи* (у булагатов), *дэгэлэй* (у эхиритов), *уужа* (у хори), а у ряда других народов — *цэгдэг* / *чегедек*) рассматривается как ритуальное облачение, обозначающее крылья птицы-прародительницы [Дугаров 1983а; 1983б]. О такой символической безрукавке свидетельствует наименование плечевой части канаттар⁴ («крылья») [Алтайцы 2014: 238]. Согласно другой интерпретации, этот предмет одежды замужней женщины символизирует покорность и верность супругу, что отражено в бытующей среди ойратов СУАР КНР легенде [Сарангэрэл 2008: 11] и подтверждается статьями монголо-ойратского свода законов 1640 г., согласно которым бежавшему с поля боя воину надевали женскую безрукавку [Их цааз 1981: 15]. По мнению С. Б. Самбуевой, традиционное женское платье символически является эквивалентом «мирового древа», «мировой оси», а безрукавка — его защитой, оберегом [Самбуева 2000: 8–11].

Для анализа вопроса о символической женской безрукавке, характерной для культуры ряда тюрко-монгольских народов, необходимо рассматривать костюм как вид семиотической системы. Этот подход был предложен в свое время П. Г. Богатыревым в его работе «Функции национального костюма в Моравской Словакии» [Богатырев 1971; первое издание Bogatyrev 1937] и успешно применен в ряде работ [см., например: Кузнецов 1995].

Как видно, в работах по исследуемому вопросу высказывались весьма разные мне-

⁴ Вместе с тем, исследователи отмечают отличия в безрукавках алтайцев. Теленгитский *чегедек* (*чедек*), который, согласно В. П. Дьяконовой [2001: 92–93], наиболее близок безрукавке ойратов-дербетов, отличается от *чегедек* алтай-кижи, который не имел твердой основы плеч (канат) [Кичикова 2008: 265].

ния, что не предполагает взаимное исключение. Как отмечает А. К. Байбурин, «семиотический статус вещей отражает конкретное соотношение „знаковости“ и „вещности“ и соответственно символических и утилитарных функций. Его „величина“ прямо пропорциональна „знаковости“ и обратно пропорциональна „вещности“» [Байбурин 1981: 216]. Кроме того, определение семиотического статуса вещей, по мнению ученого, также во многом зависит от позиции исследователя, который отдален от исследуемого объекта во времени, пространстве и культурном контексте: «Другими словами, семиотический статус одной и той же вещи может существенно изменяться во времени, быть различным для разных этнических объединений и изменяться в зависимости от ситуации» [Байбурин 1981: 217].

Постоянно осуществляемая деятельность человека по классификации вещей и определению их знаковости не могла не определить и различное содержание, разную символику и семиотический статус вещей, в том числе анализируемого нами

предмета одежды в культуре ряда тюрко-монгольских народов. Вместе с тем, для данного предмета характерен ряд основных признаков, среди которых — крой и элементы декора.

Исследователи отмечают, что *цегдг* у отдельных народов имеет большее сходство в крое, чем у других, для культуры которых также характерен этот предмет одежды. Так, по мнению В. П. Дьяконовой, *чегедек* (который был распространен именно у южных алтайцев — алтай-кижи, теленгитов и телеутов) у теленгитов (называвших его *чедек*) имеет общий крой с дербетским и в историко-типологическом плане более близок западно-монгольскому *цэгдэг*, нежели *чегедек* алтайцев других этнических групп [Дьяконова 2001: 92–93]. Но все же, на наш взгляд, в целом сходство названий и функций определено сходством кроя безрукавки *цегдг* (относящейся к южносибирскому типу одежды [Прыткова 1961: 227–328]). Приведем примеры кроя *цегдг* калмыков, *чегедек* алтайцев, *цэгдэг* дербетов Монголии.



Рис. 1, 2. Старинный калмыцкий *цегдг* (Национальный музей Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова, инв. № 210)

¹ Дербеты — один из ойратских (западно-монгольских) народов Монголии.

Приведенный на фото *цегдг* (инв. № 210) — один из предметов, переданных из Государственного музея Татарской АССР (ныне — Национальный музей Республики Татарстан) в Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н. Н. Пальмова (ныне — Национальный музей Республики Калмыкия), возобновивший свою работу сразу после восстановления автономии Калмыкии¹ в 1957 г. Ветхое состояние безрукавки из голубого шелка с отделкой желтого цвета и шитье с использованием ручных швов (не машинных) — свидетельство его изготовления в XIX — начале XX в., что и подтверждается архаичностью кроя. В более поздних *цегдг*, принятых в фонды музея от пожилых калмычек после обращения республиканских властей к населению о помощи в формировании коллекции, зачастую *цегдг* выполнен в виде сарафана² (с нераспашной нижней частью), что не соответствует его архаичным формам.

Крой изображенного на приведенных фото *цегдг* отрезной, нижняя часть состоит из двух не сшитых между собой прямоугольных широких и длинных полотнищ ткани, присборенных (складки на полах начинаются, если считать в традиционной системе мер, на расстоянии *нег альхн*³ (10–11 см) и расположены от центра в сторону спинки; складок также нет и по сторонам от разреза сзади) на уровне прикрепления к верхней части, которая скроена из цельного куска ткани без плечевых швов. Плечевые части довольно широкие (15 см, примерно *нег арх сэм*⁴), а со стороны спины вырез проймы настолько глубокий, что в наиболее узкой части спинки ее ширина составляет всего 11 см (в традиционной мере длины пример-

но одну ладонь, *нег альхн*). По всем краям *цегдг* на голубую шелковую ткань нашита отделка из желтой парчи шириной 2,5 см⁵, вдоль которой нашита также узкая декоративная тесьма. Традиционно крой *цегдг* предполагает наличие плотной подкладки из хлопчатобумажной ткани в верхней части, а по краю нижней части — подборта шириной около 5 см⁶. *Цегдг* не имеет застежек, впереди имеются недлинные (15 см) веревочки *бүч* для завязывания, заканчивающиеся короткими (3 см) кистями из зеленой, красной, желтой ниток⁷. Особенностью рассматриваемого экспоната из Националь-

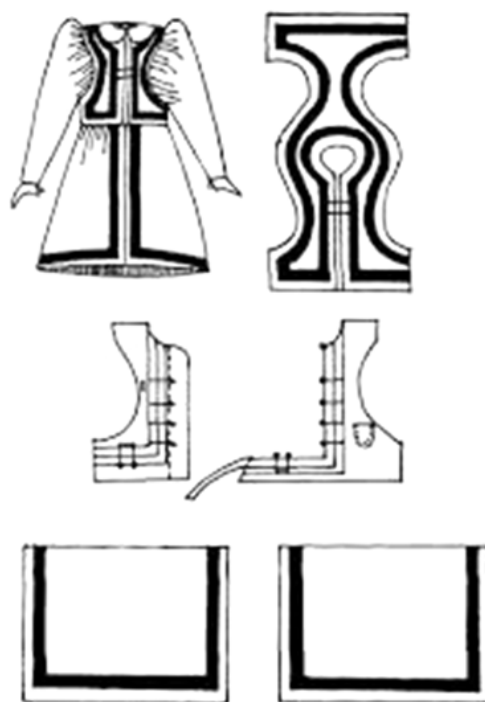


Рис. 3. «Свадебный дэрбэтский костюм» [Викторова 1977: 187], состоящий из нижнего платья *тэрлэг* и верхнего платья-безрукавки *цегдэг*

ного музея Республики Калмыкия является наличие пяти клапанов, четыре из которых вшиты по линии соединения нижних полотнищ, один — чуть выше по центру юбочной части со стороны спины. Размеры клапанов

¹ Калмыцкий народ, подвергшийся незаконной депортации, находился в ссылке в восточных районах СССР в 1943–1957 гг. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 27.12.1943 Калмыцкая АССР была ликвидирована. Автономия Калмыкии была восстановлена Указом Президиума Верховного Совета СССР от 09.01.1957 об образовании Калмыцкой автономной области в составе РСФСР. 29.07.1958 КАО была преобразована в Калмыцкую АССР.

² Соответственно были внесены изменения в крой нижнего платья с рукавом, которое практически превратилось в кофту.

³ *Альхн* — ладонь; расстояние, равное ширине ладони.

⁴ *Арх сэм* — расстояние между концом большого пальца и концом указательного пальца со сложенными двумя фалангами.

⁵ В традиционной мере — примерно равно ширине двух пальцев *хойр хурһн*.

⁶ В традиционной мере — примерно равно ширине трех пальцев *хурвн хурһн*.

⁷ Завязка с кистью в традиционной мере длины составляет *нег сэм* — расстояние от конца большого пальца до конца указательного, т. е. примерно 18 см.

на музейном экспонате разнятся¹, что свидетельствует о применении традиционных мер длины при раскрое и шитье.

Сравним крой дербетского *цэгдэг* из Государственного музея Востока, схему которого приводит Л. Л. Викторова: нижняя часть состоит из двух полотнищ, пришитых к верхней части со сборками *по бокам*, спереди и сзади юбочная часть *цэгдэг* не сшита и остается свободно распахивающейся. Края полочек и нижней части богато украшены орнаментом, как и на *тэрлэг*, орнамент *зэг* делали «из нашивных цветных шнурков, позументов, тамбурного шва» [Викторова 1977: 188]. Отличие дербетского *цэгдэг* из Государственного музея Востока от безрукавки из Национального музея Республики Калмыкия состоит в наличии на верхней части спереди подобия двух застежек [см. рис.: Викторова 1977: 188], но на некоторых калмыцких *цэгдэг* также делали ложные застежки.

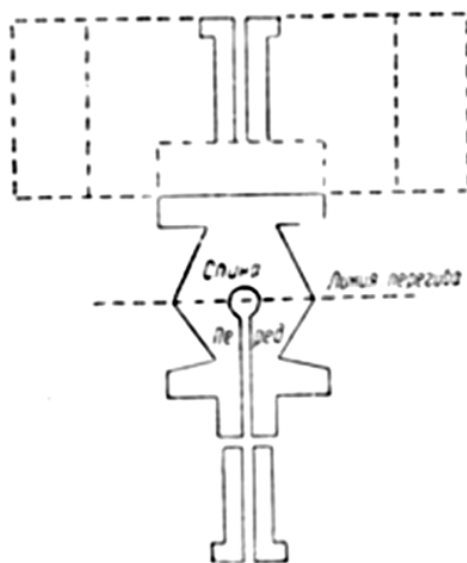


Рис. 4. Схема покроя *чегедек* алтайцев [Потапов 1951: 29]

Крой сходного с дербетским алтайского *чегедека* Л. П. Потапов описал как сложный [Потапов 1951: 28–29]. По его данным, особенности кроя состоят в следующем:

¹ Передние клапаны — 12х7 см и 13х7 см, боковые клапаны — 12,5х7 см, 13х7 см, центральный клапан на спине — 13,5х7 см. В традиционных мерах длины это примерно соответствует ширине 4 пальцев руки *дөрвн хурһн* (или *нег бэрм* — расстоянию между крайними точками сжатых в кулак пальцев) и расстоянию *ахр сэм*.

«полы сходящиеся, спинка отрезная, от отреза вниз сборки, сзади (посередине) разрез до подола». Сложность состояла в процессе изготовления *чегедек*, во время которого первый этап состоял в подготовке плотной основы для верхней части, для чего два полотна старой ткани склеивали тестом и сушили; второй этап — в крое из подготовленной проклеенной основы спинки и переда, особенностями которых являлись широкие плечи, суженные максимально к талии, затем ткань расширялась к бедрам; третий этап — в отделке верхней части декором. И только на четвертом этапе, после изготовления остова верхней части, сверху на него нашивали темную ткань (синего или черного цвета, обычно типа бархата или плиса), а с внутренней стороны — подкладку, одновременно вшивая по нижней линии с множеством сборок два больших полотнища юбочной части. Если к верхней части обязательно пришивали подкладку, то нижние полотнища ее не имели, края подшивались с подбортами. Примечательно, что спинку могли раскроить симметрично передней части, а затем ее половинки сшивали, тогда как передние части верха оставляли несшитыми. Верхняя часть алтайского *чегедек* украшалась декором из полосы парчи и одиннадцати парных полосок из скрученных нитей цветов радуги, такой же широкой полосой декора отделялись все края *чегедека* [Потапов 1951: 28–29]. Замужняя женщина носила *чегедек* постоянно (зимой — поверх шубы) и без него не показывалась старшим мужчинам в роду мужа, и снимала его женщина, только овдовев, когда ее одеждой становилось платье *чуба* (монг. название *терлек*, покррой несколько сходен с *тэрлэг* ойратов, но с коротким рукавом) [Потапов 1951: 30]. По данным полевых исследований Б. Ю. Кичековой, в процессе изготовления традиционной безрукавки после подготовки основы и отделки ее декором к ней не просто пришивали, а иногда приклеивали сам *чегедек* [Кичекова 2010: 170].

Таким образом, покррой *цэгдэг* калмыков, *цэгдэг* монгольских дербетов, *чегедек* алтайцев в целом весьма сходен. При этом у каждого народа основной покррой имел варианты², выразившиеся в ширине подо-

² При изучении литературы необходимо учитывать, что особенности описания кроя одежды могут быть определены особенностями стиля изложения исследователей. Так, приведенные выше описания совершенно отличны от сле-

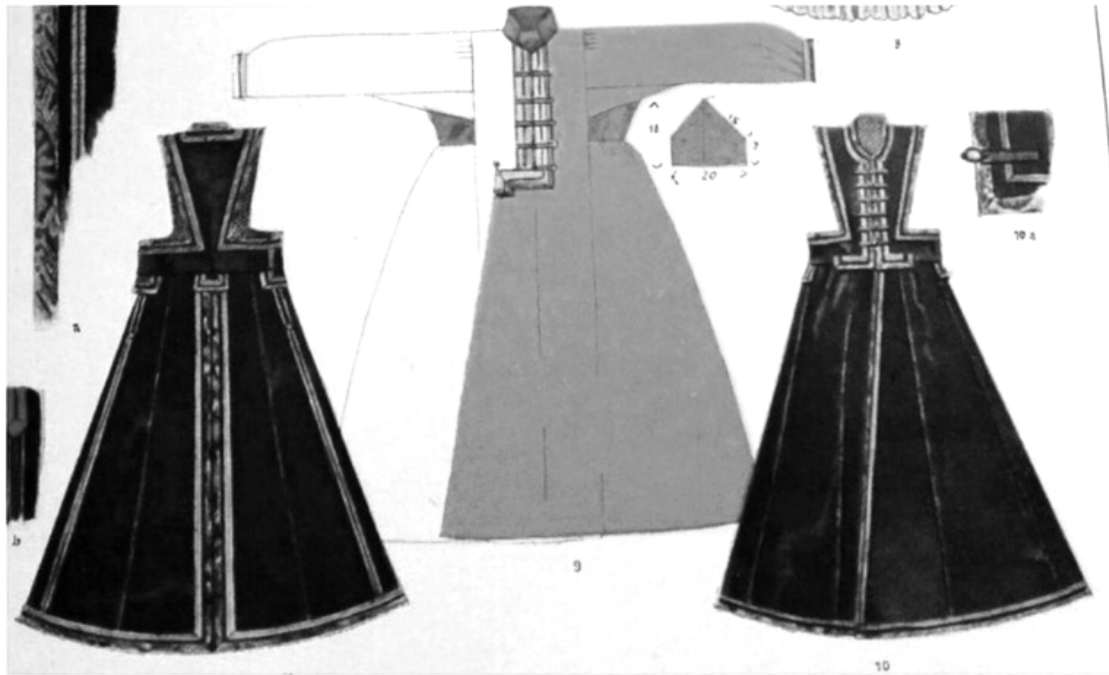


Рис. 5. *Терлг* и *цегдэг* калмыков. Иллюстрация из книги [Bossert 1937]

ла и плечевой части, декоре, линиях выреза пройм, а у калмыков в XX в. появились и нераспашные *цегдэг*.

Цэгдэг олётов Монголии имеет отличие в виде косо срезанных краев нижней части короткой безрукавки. Монгольский этнограф Т. Дисан приводит две версии такого кроя олётского короткого (*богино*) *цэгдэг*¹: 1) косо срезанные края нижней части условно обозначали соски вымени кобылиц; 2) такой знак отличия олётов установил хойтский князь Амурсана [Дисан 2012: 136]. Эта информация свидетельствует о семантике олётской женской безрукавки как образа копытного животного. Вместе с тем, как отмечалось выше, Д. С. Дугаров считает: *цэгдэг* символизирует крылья птицы-прародительницы, а символика рукава нижнего платья *тэрлэг* связана с копытным живот-

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

ным, в целом же комплект женской одежды символизировал синкретическое животное «лебедя-маралуху» [Дугаров 1983б: 47].

Ранее нами на основе анализа орнамента *зег* сделано предположение [Бакаева 2017], что *зег* может быть семантически связан с *зэгт аба* — облавной охотой и символизировать на женском костюме захваченное животное: поскольку в целом платье замужней женщины символизировало животное (зверя), а рукав — соответственно ногу копытного животного, то верхнее платье (безрукавка) могло предстать в качестве символа «укрощения» этого животного. В этом контексте обратим внимание на то, что в целом выкройка *цэгдэг* и *чегедек*, особенно ее верхняя часть вместе с отделкой, с учетом того, что основа традиционно изготавливалась на земле и проклеивалась для придания ей твердости, внешне имеет некоторое сходство с неким «приспособлением для удержания», как бы разновидностью «уздечки».

Обычай надевать особую уздечку на убитого лебедя известен калмыкам, которые считали, что охотой на этих птиц могли заниматься только люди «белой кости»², если же простолюдин выстрелил в лебедя, ему следовало обязательно сослаться на

² Потому П. И. Небольсин писал, что на лебедей охотятся с балабанами [Небольсин 1852: 155].

приказ нойона или зайсанга (иначе, считалось, в его семье случится большая беда¹) и отвезти тушку к своему князю: «Убитого лебедя взнуздали в особо сделанную узду². Привезенный в таком виде в подарок лебедь кладется в передней части кибитки на сундуке. Охотника обычно щедро одаривали. Большей частью давали лошадь. Весть о подарках быстро распространялась по всей степи. Об этом говорили везде, притом много и долго. Нойон или зайсанг, получивший лебедя, делался центром всеобщего внимания» [Душан 2016: 195].

«Лебедь считался „цаһан төрлэтэ“ и „цаһан төрлэтэ“ (төрл гисн үгэс) — „с белым терликом и „с родственниками белой кости“ <...> Прежде всего, лебедь считался птицей, связанной с „белой костью“, а с другой стороны, — предстающей в белом одеянии из перьев» [Бакаева 2009: 113]. Архаические представления о лебеде-прародительнице отражены в легенде о происхождении цоросских князей; С. Ю. Неклюдов считает, что запреты на охоту на лебедя и почести убитому лебедю связаны с шаманскими верованиями [Неклюдов 1988: 248].

Представления о парном комплекте одежды и семантике костюма замужних женщин, на наш взгляд, отражены в калмыцком парном термине «хувцн-хунр», где первое слово означает «одежда» (и так обозначали платье типа *терлг*, носимое повседневно и известное в литературе как *хутцан* [Эрдниев 1970]), а во втором прослеживается корень *хун* «лебедь» + аффикс *-нр*, применяемый при образовании множественного числа существительных («имена существительные, оканчивающиеся на согласные *ш*, *д*, *ч*, *х* и т. д. и обозначающие профессию и степень родства, принимают аффикс *-нр*» [Илишкин, Муниев 1977: 736]; выделено мной. — Э. Б.). Такое значение второй ча-

сти парного выражения *хувцн-хунр* можно соотнести с народными представлениями калмыком о том, что лебедь имеет родственников с «белой костью», — *цаһан төрлэтэ*; оно подтверждает и символику *цегдг* как одеяния лебедя.

Таким образом, обычай надевания особой узды на убитого лебедя и значение второй части парного выражения *хувцн-хунр* могут являться еще одним свидетельством семантики декора на *цегдг* либо в целом этого платья-безрукавки как «уздечки», символа связывания, подчинения.

В связи с калмыцким обычаем подношения убитого лебедя зайсангу или нойону приведем сходные обычаи у тюркских народов Южной Сибири.

Л. П. Потапов, выделяя три группы форм и видов почитания лебедя (лебедь как божество или дух верхнего мира; лебедь как женское божество-прародительница ряда родов и племен; лебедь как дух-помощник шамана), упоминает обычай хакасов, тувинцев, телеутов и других народов «везти убитого лебедя „в гости“ к родственниками матери или жены, обозначаемого древним тюркомонгольским термином *торгуй*. Убивший лебедя мужчина нёс его „в гости“ под мышкой правой руки, головой вперёд» [Потапов 1991: 83]. Кроме того, у бурят и тувинцев бытовали онгоны в виде лебедей, что находит соответствие находкам изображений лебедя в пазырыкских курганах скифского времени на Алтае [Потапов 1991: 83]. Н. А. Алексеев со ссылкой на Л. П. Потапова приводит сведения о тувинском роде *хуу* «лебедь», представители которого дарили убитого лебедя при сватовстве: «Пришедший с убитым лебедем сватать невесту отказа не получал, настолько сильна была традиция, связанная с верой в лебедя как предка и покровителя рода» [Алексеев 1980: 114]. У хакасов разных этнических групп также зафиксирован обычай дарения убитого лебедя, при этом «тотемом у бельтиров кроме лебедя считалась птица *кысхылык*. Охотник, добыв эту птицу, ехал с ней свататься, и ему взамен птицы отдавали девушку, т. е. поступали так же, как и при „дарении“ лебедя» [Алексеев 1980: 114]. В. Я. Бутанаев и Ч. В. Монгуш приводят сведения об обычае саянских тюрков «*хуу үлгүзі*» («закон лебедя»): «Охотник, добывший лебедя, отправлялся с ним в гости к богатому родственнику по жене (*төргін*). Он надевал на лебедя рубашку, подпоясывал шелковым поясом и повязывал

¹ Т. Г. Борджанова (Басангова) со ссылкой на раннюю работу У. Д. Душана [1931: 32] приводит сведения, согласно которым считалось, что после убийства лебедя в семье простолюдина в течение трех дней умрет близкий человек [Борджанова 2007: 107].

² Примечательно, что особенностью одного из видов лебедей — лебедя-шипунa — является своеобразная «уздечка» — шишкообразный нарост черного цвета у основания красного клюва. Такой нарост-«уздечка» появляется уже в конце зимы первого года жизни и постепенно растет. Вероятно, что особенность внешнего вида лебедя также могла отразиться на мифологических воззрениях на эту птицу.

на шею красный шелковый платок. Поездка в гости к богатому родственнику (по линии жены) для получения в подарок вместо лебедя лошадей именовалась „хуу абыры“ — долговая помощь лебедя или „хуу төргин“ — поездка к „женской родне“ лебедя» [Бутанаев, Монгуш 2005: 97]. Обмен лебедя на девушку прослеживается в обычае тувинцев-тоджинцев, которые на убитого лебедя «надевали *чегедек*, украшали его бусами, серьгами и т. п. <...> взамен лебедя просили невесту, или оленя, или что-либо другое, в чем особенно нуждались в это время. Последнее было, может быть, своеобразным откупом от неугодного сватовства» [Алексеев 1980: 115].

Таким образом, сравнительные материалы по культурам тюркских народов южной Сибири свидетельствуют о мифоритуальной связи невесты и лебедя, а также о взаимозаменяемости в обряде этой птицы и копытного (коня, оленя). В свете сопоставительных материалов обычаев подношения убитого лебедя представителям «белой кости» и отдарка в виде коня у калмыков может быть представлен как трансформированная поздняя форма обряда сватовства и / или «поездки к женской родне лебедя». Надевание на такого лебедя рубашки и платка у хакасов, *чегедека* и женских украшений — у тувинцев-тоджинцев свидетельствует о семантике безрукавки типа *цегдг* как «одежды лебедя» и одновременно символа его удержания («уздечки»).

Этимологическое значение ‘граница, предел, конец’ у термина *цегдг* предположила С. С. Харькова от монг. **čege* [Харькова 2004: 61]: **čege* + аффикс — *дг*, обозначающий ‘многократно повторяющееся во времени действие’ [КРС 1977: 753]. Такое значение сопоставимо с возможной этимологией названия *цегдг* от *цэглэх* ‘прекращать, прерывать; оканчивать; умерять, ограничивать, соблюдать меру’ [БАМРС, 4 2002: 289] и подтверждает вывод о символическом значении безрукавки, которую ойраты надевали женщине как знак покорности мужу, а также для наказания и выражения всеобщего презрения мужчине, бежавшему с военных действий [Сарангэрэл 2008: 10, 11]. А если обратиться к тюркской основе термина *чегедек*, то можно сделать вывод, что в основе может быть *ček* ‘тянуть, затягивать, завязывать’ [ДТС 1969: 143], что также связано с семантикой удержания, связывания.

По мнению А. К. Байбурина, в различном определении знакового содержания у одной и той же вещи проявляются особенности этнической культуры и трансформации статуса вещи во времени и пространстве [Байбурин 1981: 217]. Исходя из этой позиции, обратимся к рассмотрению символики безрукавки типа *цегдг* через анализ отдельных декоративных элементов.

Как отмечал У. Э. Эрдниев в ставшем классическим труде «Калмыки», «безрукавка украшалась больше терлига: по краям нагрудного и заднего разрезов, а также рукавных пройм, подолов и вокруг шеи и поясной части обшивалась блестящей парчой (чимкяри), параллельно ей украшалась вышивкой из тоненьких гарусных ниток самых разнообразных цветов; далее, несколько отступая, шли узкие позументы. Кроме всего прочего, по обоим бокам нашивались особые «бели» (петли) и клапаны ложных карманов вокруг поясной части и спереди украшенные позументами. На левой стороне грудного разреза исключительно для красоты пришивались четыре блестящих пуговицы овальной формы, а на противоположной стороне — ложные петли¹, одежда эта застегивалась только у поясной части на шелковые бючи — шнуры с кистями (цациг); полы свободной спускались вниз, оставляя открытой грудь» [Эрдниев 1970: 145–146]. Таким образом, главными декоративными элементами *цегдг* являются широкая полоса отделки по краям, включающая орнаментальную вышивку и нашивку позументов, и поясные накладки. Как показано выше, анализ символики орнамента *зег* (выполнявшегося в технике прикрепа плетеной веревочки-шнура) и упоминание в монголо-ойратских законах 1640 г. о наказании бежавшим с поля боя воинам в виде одевания безрукавки *цегдг*, а также обычай надевания

¹ Символика пуговиц и петель исследователями традиционной культуры часто рассматривается как символика мужского (пуговица) и женского (петля) начал. Так, «в алтайском языке, по данным В. И. Вербицкого, петля на одежде называлась *топчынын тыжызы*, в буквальном переводе „жена пуговицы“» [Традиционное мировоззрение... 1988: 119]. Е. А. Орлова на этом основании приходит к выводу, что ряды пуговиц и петель на алтайском украшении — нагруднике *тошток* (аналогичном отделке платьев *терлг* у калмычек) «в символической форме изображает соединение мужского и женского начал, которое должно давать начало новой жизни» [Орлова 2016: 174].

на лебедя (представлявшегося как птица, имеющая родство с людьми, прародительница) уздечки позволяет предположить, что происхождение представлений о *цегдг* как символе покорности связано с архаической семантикой удержания, захвата, восходящей к охотничьей практике, в которой использовались волосяные веревки *зег* [Бакаева 2017].

Обратим теперь внимание на декоративные элементы, располагающиеся на поясной части. Речь идет о накладных декоративных квадратной формы элементах, изготовленных из той же ткани, что и сам *цегдг*, на подкладке, представляющих своеобразные «клапаны», которые пришивали на передних полах *цегдг*, по центру спины и по бокам. Подобных «клапанов» обычно было пять.



Рис. 6. Калмычка в традиционном костюме

Название этих накладных клапанов, названных У. Э. Эрдниевым «ложными карманами», и петель «бели» упоминается И. А. Житецким, который писал о том, что на *цегдг* в поясной части нашивают «„бель“ и „хаптога“, род карманных клапанов, из которых первые два (по обеим концам сходящихся пол) соединены, а также задние два „бель“, а остальные нашиты отдельно. На „цегдыке“ их может быть больше и меньше. Сзади у „цегдыка“ около четверти от „бель хаптога“ идет продольный разрез» [Житецкий 1893: 11]. Наименование И. Житецким «бель хаптога» без упоминания петли позволяет предположить, что исследователь обозначал клапаны двойным термином. Согласно У. Э. Эрдниеву же, «бель» назывались петли, которые нашивали по бокам [Эрдниев 1970: 146]; *хавтха* — обозначение плоского кармана [КРС 1977: 562]. Так же называет петли «бель» на женском костюме и У. Д. Душана [2016: 141].

В «Калмыцко-русском словаре» слову *бел* даны два значения: '1) подошва, подножие; 2) одноцветный платок (который пожилые женщины-калмычки носят на правом боку)' [КРС 1977: 93]. В «Большом монгольско-русском словаре» перечисляются несколько значений слова *бэл*, среди которых: 'I фонд, состояние; II косогор, подножие, склон горы; III 1) талия, спина; середина; туловище, 2) подвески прибора у пояса для ножа, трубки и т. п., 3) гипотенуза; IV бэл бие сам, самолично' [БАМРС, I 2001: 310].

Как видно, имеется некоторое противоречие. И. Житецкий понимал под «бель» и «хаптога» «род карманных клапанов», У. Э. Эрдниев и У. Д. Душан называют «бель» петлю, а по данным словаря *бел* — подвешиваемый на боку однотонный платок, а петля называется *бүтү*, *зэңдэ*, *төөмдэ* [РКС 2002: 296], *бүтүмжэ* [Русско-калмыцкий... 2014: 233]. На наш взгляд,

наименование петли «бель» обусловлено ее функцией: именно к этим петлям калмычки подвязывали платки, а также за них закрепляли наконечники *шиврлг*. Вместе с тем, как будет показано далее, понятие *бел* в калмыцкой культуре включает и сами петли, и подвязываемые к ним платки.

У монголов термином *бэл* именуется подвеска у пояса и соответствующая часть тела. Обращение к «Древнетюркскому словарю» показывает, что *bel* обозначает: 'I. поясница, II. холм'; значение слова *belä* — 'I блять (об овцах), II зашнуровывать, увязывать в люльке (кочевого типа)' [ДТС 1969: 93]. Калмыцкое *белкүсн* 'поясница, талия' подтверждает изначальное значение *бел* 'поясница' [КРС 1977: 329]. В термине *белкүсн* прослеживаются два корня, и слово можно попытаться этимологизировать в плане *бел+күсн / күсм* — от выделяющейся на женской одежде отделки позументами поясной части (*күсм* 'лента, кант, позумент, галун') [КРС 1977: 329] — тем более, что в раннем русско-калмыцком словаре анонимного автора XVIII в. слову «поясница» соответствует *busiliur* (*бүслүр*) [Русско-калмыцкий... 2014: 258] (от общемонгольского *бүс* 'пояс, кушак, ремень' [БАМРС, 1 2001: 306]). Если наше предположение верно, то в этом случае проявляется символическая значимость украшений поясной части на женском платье, что определено в целом семантической значимостью пояса и производительного низа в мифоритуальных воззрениях.

Еще один пример символики пояса и статуса женщины. Как известно, в монгольском обществе (и у восточных, и у западных монголов) «беспоясными» называли женщин, так как женская одежда не имела пояса. Как отмечает Л. Л. Викторова, обычное название женщины *бүсгүй* «употреблялось даже чаще, чем *эмэгтэй* — „женщина“». Еще в 30-е годы нашего века лозунг „Да здравствует Международный женский день!“ переводился буквально так: „Всего мира беспоясых хороший день пусть будет подниматься!“ (*Бүхэ дэлхэйн бүсгүйчуудиг сайн өдөр мандаха болтугай!*)» [Викторова 1977: 188]. Соответственно женщина с поясом семантически приравнивалась к не-женщине. К таковым относились у калмыков молодые девушки, обязательной принадлежностью которых являлся пояс; в ритуальном аспекте считались утратившими свой женский статус и вдовы, хотя внешне отличитель-

ным знаком обычно являлось лишь неношение *цегдг* и одевание просторной распахнутой одежды старшего поколения *лавиг*.

В словаре Мукаддимат-ал-адаб дана старая форма слова, обозначающего вдову — *belbüsün, belbüsün eme (belbüsün bolba* 'стала вдовой') [Поппе 1938: 116]. В русско-калмыцком словаре анонимного автора XVIII в. слову *вдова* также соответствует калмыцкое *belbesün* [Русско-калмыцкий... 2014: 64] (=современное *белвсн*). В слове *belbüsün* прослеживается два корня: *bel-* означает поясницу, а — *büs* — пояс, аффикс — *sün* — словообразовательный аффикс причастия. Таким образом, можно предположить этимологию слова «вдова» *belbüsün* как 'подпоясанная на талии, пояснице', — что, вероятно, в контексте монгольского обычая замужним женщинам не носить пояс. От этого слова происходит новое монгольское *бэлэвсэн* 'вдова, вдовец'. Наличие в термине аффикса *-сн (-сэн)*, образующего причастия, означает, что он образован от основы *бэл* (поясница), и другое значение слова *бэлэвсэн* 'белая отметина на концах задних конечностей (о масти лошадей)' [БАМРС, 1 2001: 313] можно рассматривать как свидетельство того, что этимология слова *белвсн* означает 'отмеченная' [предположительно поясом], а поясница как часть тела особенно важна в осмыслении тела женщины. Данные словаря XVIII в. дают сведения о том, что *belbesun* (соврем. *белвсн*, этимологически 'перепоясанная на пояснице') означало вдову, а слово вдовец *belbesun ere* было образовано в калмыцком языке путем прибавления слова *эре / эр¹*, означающего 'мужчина, мужской'; при этом понятие «вдовый» прямо отражало представления об отсутствии женского начала у вдовы: *eme ugeu* (*эме² уга*) — букв. 'нет женского'.

Все вышесказанное свидетельствует о значимости поясницы и декора в ее области в одежде монгольских народов, в том числе калмыков, и об архаической символике этих элементов.

Рассмотрим предметы, связанные с понятием *бэл / бел*: сначала платки *бел*, кото-

¹ В «Русско-калмыцком словаре анонимного автора XVIII в.» читаем: муж, самец — *ere, эр* [Русско-калмыцкий... 2014: 185], в современном «Калмыцко-русском словаре»: «*эр* — 1) мужчина, 2) самец [КРС 1977: 700–701].

² Здесь же в словаре дано значение слова *эм* 'женщина, баба' [Русско-калмыцкий... 2014: 124].

рые подвешивали калмыки к петлям у пояса, затем — украшения *бели* / *бэл* у родственных калмыкам народов и их семантику.

Символику платков в женском костюме анализировала Т. И. Шараева, которая пришла к выводу о том, что платки, носившиеся пожилыми калмычками подвешенными к поясу до последнего времени и воспринимавшиеся как имеющие утилитарное значение, имели также сакральное значение: «Символика *бэл*¹ с платочками на одежде замужних женщин связана с представлением о женщине как хранительнице домашнего очага, матери, покровительнице, связующем звене и между разными родами, породнившимися через свадебные обряды, и между предками и потомками» [Шараева 2015: 179]. Исследователь приводит сведения о том, что у родственных калмыкам дербетов Монголии по одной версии белые платки, которые женщина носила вместе с другими платками на *бэл*, дарили ей во время свадьбы матери новобрачных, по другой версии — белый платок невеста перед выходом из дома передавала отцу и получала от него новый платок [Шараева 2015: 177] — в обоих случаях платок символизировал связь поколений, что подтверждается мнением информантов: дербеты подвешивали к *цэгдэг* четыре или восемь однотонных платков, и это обозначало предков по двум линиям, «таким образом, женщина, выйдя замуж, т. е. в ином статусе, находилась под покровительством предков, как своих, так и мужа» [Шараева 2015: 177]. У калмыков белые платки носили на поясе как девушки, так и замужние женщины, и есть отдельные сведения о том, что платок у девочки на поясе означал, что она просватана [Шараева 2015: 179]. Около платков к петлям подвешивали игольники, ключи и др.

Таким образом, у калмыков «*бел*» стали называться как носившиеся женщинами у пояса подвешенными белые платки, символизировавшие их статус, а также связь поколений и покровительство предков, так и петли, к которым они крепились. Изначальное значение *бел* как поясницы, символически связанной с поясным отделом и деторождением, определило применение этого термина и к поясным украшениям женского костюма.

¹ Т. И. Шараева, вслед за У. Э. Эрдниевым и У. Д. Душаном, называет *бель* / *бэл* петли на *терлг* и *цэгдэг* [Шараева 2015: 176].

Декоративные клапаны на *цэгдэг* замужних калмычек, которые назывались У. Э. Эрдниевым «ложными клапанами», И. А. Житецким «хаптога» (т. е. *хавтха* — плоскими карманами), имеют сходство с формой составного украшения к *чегедеку* алтайцев, которое прикреплялось по бокам и именовалось *бэл*. Такое *бэл* у алтайцев состояло из сшитого из ткани изделия квадратной формы и металлических подвесок к нему. Тканевая часть *бэл* изготавливалась на основе сложенной несколько раз и проклеенной тестом материи (что обеспечивало сохранение формы), которую обшивали шелком, с внешней стороны расшитым узорами из цветных нитей. В нижней части к такому подквадратной формы изделию пришивали петли, в которые обычно вставляли ремешок от подвесного металлического украшения в виде сложной пряжки, включавшей верхнюю прямоугольную и нижнюю овальную часть, — к последней подвешивали бусы, ключи, огнива, игольники, а также мешочки с пуповинами детей, а во время погребального обряда — кусок белой ткани [Дьяконова 2001: 94–95]. Н. О. Тадышева называет *белүүш* металлическое украшение, подвешивавшееся сбоку на *чегедек* (к которому привязывали платок (выделено мной. — Э. Б.), связку ключей, кисет *калта*, зашитые в кусочки кожи пуповины детей, по которым всегда можно было узнать их количество и пол) [Тадышева 2016: 115], и также отмечает обильность аппликаций, составляющих декоративную полосу вдоль краев безрукавок. По сведениям, собранным этим исследователем, в прошлом алтайцы сначала пуповину заворачивали в ткань, а спустя некоторое время (до года) мать шила специальный мешочек из кожи овцы для пуповины (если родилась девочка, то мешочек был ромбовидный или треугольный, если мальчик — то в форме сосуда (но были и другие варианты); кроме пуповин, в мешочки складывали раковины каури, кусочки перламутра, зерна ячменя, благовония и др. [Тадышева 2016: 116]. Н. А. Алексеев также приводит сведения о том, что тюркские народы южной Сибири называли *бел* как кожаные мешочки, в которых хранились пуповины детей (причем к мешочкам подвешивали на ремешках раковины каури, серебряные монеты, кисти), так и составные металлические украшения в виде соединенных прямоугольной и овальной частей с подобными подвесками-мешочками [Алексеев 1980: 152–154].



Рис. 7.



Рис. 8.



Рис. 9.

Рис. 7. Дербетка в национальном костюме. По бокам — цветные платки

Рис. 8. *Бэл* на чедеке теленгитов [Дьяконова 2001: 94]

Рис. 9. Металлическая бляха типа *бэл* [Кубарев 2007]

Рис. 10. *Бэл* алтайцев [Потапов 1951]

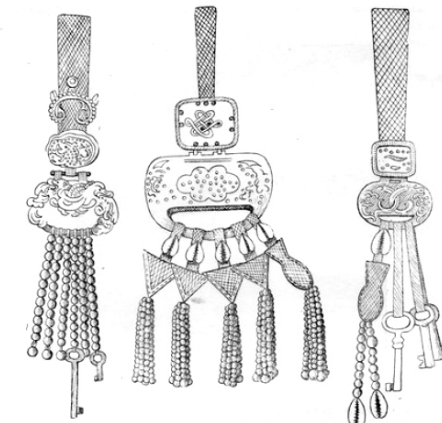


Рис. 35. Женское поясное украшение. Рис. 36. Женское поясное украшение с «пушиками» девочек. Рис. 37. Женское поясное украшение с «пушиком» мальчика.

Рис. 10

У ойратов Западной Монголии *бэл* называлось металлическое украшение, подвешивавшееся к *цэгдэг* при помощи шнура, который пристегивался на пуговицу к петле, расположенной на уровне подмышки (на пройме). К такому металлическому украшению, также состоявшему из двух частей, ойраты

подвязывали цветные платки [Баасанхүү, Батмөнх 2010: 64–111]. У халха-монголов к безрукавкам на уровне пояса впереди прикрепляли 4-угольные пластинки, а по бокам — «украшения *ташийн бэл* в виде блях с ремешком для подвязывания платков» [Вяткина 1960: 189].

Таким образом, в разных этнических культурах *бел* / *бэл* представляло собой украшение на женской безрукавке типа *цегдг* / *цэгдэг* / *чегедек* (с овальной или круглой частью, сходной с петлей и выполняющей ее функцию), к которому среди других «женских» предметов подвешивали платки. Последнее, видимо, обусловило появление в калмыцком языке наименования *бел* самих платков, подвешивавшихся к *цегдг*, и следует считать правым И. А. Житецкого, который называл «бель хаптога» украшения в виде клапанов на *цегдг*, у которых располагались и петли. Сложность конструкции (шарниры) и узорчатых форм металлических подвесок-блях на *бэл*, которые алтайцами в основном приобретались у китайских и монгольских торговцев [Дьяконова 2001: 94], позволяют сделать вывод о том, что *бэл* в виде украшения из ткани (в прошлом, вероятно, из кожи¹) являет ранний его вариант².

В культуре народов, среди которых была распространена безрукавка типа *цегдг*, имелись характерные черты³, отличающие этот

¹ Об этом свидетельствует обычай уплотнения ткани путем проклеивания.

² Вместе с тем, металлические *бэл* ученые связывают с древнетюркской эпохой, и даже более — выделяют хронологические их варианты: «у народов, где используются такие же женские подвесные украшения (монголы, буряты), украшения с волнитообразной овальной рамкой, имеющие древнетюркские прототипы, можно считать типологически более ранними, а со сплошной орнаментированной пластиной — более поздними» [Савинов 2013: 41]. К примеру, на бурятской безрукавке *дэглэ* (или *дэгэлэй*) имелось украшение на линии пояса в виде металлических подвесок *оноо*, состоявших из прямоугольных фигурных пластин, к которым подвешивались круглые пластины, закреплявшиеся на кожаной основе [Банаева 2010: 18].

³ Так, по устному сообщению С. П. Тюхтеновой, которой выражаем признательность, только у теленгитов бытовало представление о том, что «клапаны» на *чегедеке* символизировали рыбы-плавники и носили безрукавку для того, чтобы роды были легкими («как рыба в воде»). В целом «рыбная» символика характерна для «женской темы». Так, у бурят О. В. Шагланова описывает подвески в виде рыб и пластины с чешуйчатым орнаментом на уровне груди и гениталий и связывает их семантику с кормлением детей и зачатием, так как «образ рыб оказывается близким к хтонической природе женщины» [Шагланова 2005: 16]. Плавники — основной движительный орган у рыб, подобно крыльям птиц, что отражено в следующем: плавники и крылья (перья)

тип в этническом и субэтническом вариантах: отличались некоторые черты покроя и декора. Однако в целом тип платья определялся его функциональным назначением и семантикой, имевшей мифоритуальное происхождение.

В целом можно сделать вывод, что семантика *бэл* / *бел* прежде всего связана с деторождением как главной функцией женщины. «Ложные клапаны» на калмыцком *цегдг* и подвесные *бэл*, как у алтайцев на *чегедеке*⁴, символически «приоткрывают» или, наоборот, «прикрывают» вход / проход на уровне пояса, что относится уже к «производительному низу». Сама петля *бел* / *бэл* или часть украшения, выполняющая ее роль, семантически сопоставима с прорезью, прорехой, проходом. Символику декоративных петель и пуговиц на *цегдг* также следует возводить к архетипическому сочетанию петля / женское, пуговица / мужское.

Традиция подвешивания к *бэл* платков (а у калмыков и платки, подвешенные к петле *бел*, носили то же название), семантика которой раскрывается в обычае алтайцев обязательно проделывать это во время погребения, указывает на значение платка (белого или однотонного) как символа «вместилища», «утробы», что иллюстрируется представлениями о связи платков с предками и западно-бурятским обычаем дарения жениху белого мешочка с разрезом, который назывался так же, как и платок⁵ — *аршуур*, и хранился в течение всей жизни [цит. по: Содномпилова 2013: 157].

у монголов обозначались одним термином *жигэр* [БАМРС, 2 2001: 163]. «Рыбная» тема, как и «птичья», таким образом, определена символикой *цэгэдэг* / *чегедек* как одеяния женщины-матери.

⁴ При этом можно сопоставить двухсоставный металлический *бэл*, включающий прямоугольную верхнюю пластину и подвешенную к ней выполнявшую роль «петли» овальную часть (к которой прикрепляли платки, мешочки с пуговицами и др.), с «клапанами» на калмыцком *цегдг*, рядом с которым нашивали петли.

⁵ Калм. *альчур* [КРС 1977: 39], монг. *алчуур* [БАМРС, 1 2001: 81] — платок. В монгольско-русском словаре дается устаревшее выражение *аяны алчуур* — платок без кистей для обтирания пота с лица и рук (носимый за поясом) [БАМРС, 1 2001: 81]. Слово *аяны* имеет значение «дорожный, походный; попутный», а в выражении *аяны хаалга* «боковые ворота» раскрывается и значение «боковой, расположенный на боку» [БАМРС, 1 2001: 197].

Взаимозаменяемость ткани и мешочка для пуповины, подвешиваемой на *бэл* у алтайцев [Тадышева 2016: 116] также может быть свидетельством семантики платков, подвешиваемых у пояса, как «оболочек», мешочков для некоего содержимого, связанного с детьми, — как у женщин, так и (о чем свидетельствует западно-бурятский обычай) у мужчин. Таким образом, в платье-безрукавке замужней женщины «акцентированы те зоны макро- и микрокосма, которые обладают потенциалом рождения новой жизни» [Орлова 2016: 174].

Знаковыми являются обычаи ойратов подвешивать к *цэгдэг* несколько платков, что связывается с покровительством предков, и обычаи других народов подвешивать к *бэл* мешочки с пуповинами детей.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что *бел* в виде тканевой накладки или клапана, а также петли, в семантическом плане является знаком «входа», прикрытым магическими оберегами («защита предков, по числу платков»). Об этом же свидетельствует и наименование в одном из бурятских диалектов накосного украшения *саажса*, вместо которого стали подвешивать к платью платки, словом *заяши* [Банаева 2010: 17] — ‘создатель; тот, кто предопределяет судьбу’ [БАМРС, 2 2001: 219].

В покрое распахной безрукавки типа *цегдг* также имеет большое значение наличие разреза на подоле сзади, что, к примеру, информантами-алтайцами прямо связывается с женским началом и способностью к деторождению. «Сакрально-символическая суть разреза на *чегедеке* объясняет негативное отношение старшего поколения алтайцев к ношению женщинами и девушками юбок с разрезом сзади. Считается, что если надеть наряд замужних женщин раньше времени, то можно отпугнуть свое счастье» [Кузнецова 2014: 161].

Как показал анализ, символика платья-безрукавки *цегдг* / *цэгдэг* многослойна. Прежде всего, она проявляется в крое платья, которое семантически маркировало женщину, способную к деторождению. Одновременно такое платье являлось знаком удержания, о чем свидетельствуют его крой, отделка (декор в виде широких полос, сочетающих нашивки позументом с вышивкой типа *зег* / *зэг* нитями цветов радуги) и сочетаемость с нижним платьем

типа *терлг*. Кроме того, семантика поясных подвесок и украшений платья-безрукавки определена их месторасположением и связана с детородной функцией женщины и покровительством предков, дарующих благополучие, что, прежде всего, выражается в одаривании «душами» детей. В этом аспекте символика платков может быть связана с представлениями об оболочке, вместилище «душ» детей: платки в западно-монгольской (ойратской) традиции и мешочки с пуповинами детей в алтайской традиции являются типологическими знаками.

И. В. Кузнецов сформулировал общетеоретические выводы о том, что функции одежды в совокупности составляют единство на формальном уровне и на уровне семантики их знаков, но изначальные две функции, вещностная и знаковая, в процессе развития культуры множатся в соответствии с развитием функций одежды, что обусловило и изменение знаков и текста культуры. Происхождение одежды ученый связал с задачей древнего человека «решить основную, волнующую его задачу примирения жизни и смерти с помощью последовательных медиаций: первобытный охотник убивает животное-жертву и переодевается в это животное, пытаясь примириться с убийством, приведшим к пугающей его новой смерти, а также сохранить целостность человека и культуры <...>. В результате распада первоначально целостной структуры прежде нерасчлененное состояние одежды сохранилось только в ритуале <...>. В текстах космогонического ритуала и основного мифа закодирована информация не только о космогонии, но также о происхождении явлений культуры, включая, видимо, одежду» [Кузнецов 1995: 233–234].

В семантике костюма замужней женщины у ойратов и калмыков, как и соседних с ними народов, мы обнаруживаем именно такие древнейшие знаки, которые свидетельствуют об архаическом происхождении этого комплекса одежды, связанном как с мифами о тотемном животном, так и с синкретическими представлениями более позднего периода. Символика отдельных элементов костюма замужней женщины, в частности платья *цегдг*, отражает традиционные воззрения предков ойратов и калмыков о мире и человеке.

Литература

- Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов южной Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.
- Алексеева Т. П.* Динамика конструкции и декора алтайского национального костюма: автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. Барнаул, 2008. 22 с.
- Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл. Н. В. Екеев (отв. ред.), Н. М. Екеева, Э. В. Енчинов. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2014. 464 с.
- Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXXVII. Л.: Наука, 1981. С. 215–226.
- Бакаева Э. П.* К исследованию семантики женского костюма ойратов и калмыков (историографический аспект) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015а. № 3. С. 74–83.
- Бакаева Э. П.* О семантике традиционного женского костюма и орнамента в культуре ойратов и калмыков // Восток (Oriens). 2017. № 6. С. 61–75.
- Бакаева Э. П.* Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.
- [БАМРС] — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 1. А–Г. М.: Academia, 2001. 520 с. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 536 с. Т. 3. Ё–Ф. М.: Academia, 2001. 440 с. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.
- Банаева В. А.* Женские украшения предбайкальских бурят // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2010. Вып. 124. С. 13–20.
- Баасанхүү А., Батмөнх Б.* Монголын ойрадудын соёл. Улан-Батор: Ганн Принт ХХК, 2010. 385 х.
- Богатырев П. Г.* Функции национального костюма в Моравской Словакии // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297–366.
- Борджанова Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.
- Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2005. 200 с.
- Викторова Л. Л.* Монгольская одежда // Одежда народов Зарубежной Азии. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXXII. Л.: Наука, 1977. С. 169–197.
- Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики (мат-лы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-Азиатский этнографический сборник. Т. LX. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 159–257.
- Дизайнеры Элисты воссоздали костюмы древних ойратов [электронный ресурс] // URL: <https://casp-news.ru/news/russia/dizaynery-elisty-vossozdali-kostyummy-drevnikh-oyratov> (дата обращения: 27.08.2017).
- Дисан Т. Өөлд* // Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 107–166.
- Добровольская В. Е.* Народный костюм и современная одежда: знаковые функции в прошлом и настоящем // Функционально-структуральный метод П. Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2015. С. 284–292.
- [ДТС] — Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука, Ленинградск. отд., 1969. 677 с.
- Дугаров Д. С.* Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // Советская этнография. 1983а. № 5. С. 104–113.
- Дугаров Д. С.* Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста: КНИИИ-ФЭ, 1983б. С. 36–52.
- Душан У. Д.* Избранные труды / сост. В. В. Батыров, Т. И. Шараева: отв. ред. Э. П. Бакаева. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 376 с.
- Душан У.* Хальмг улсин йорлһн, сежлһн болн му бэрц бээдл. М.: Нац. изд-во национальностей СССР, 1931. 157 х.
- Дьяконова В. П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Горно-Алтайское респ. кн. изд-во «Юч-Сюмер», 2001. 224 с.
- Илишкин И. К., Муниев Б. Д.* Краткий грамматический очерк калмыцкого языка // Калмыцко-русский словарь. М.: Русс. яз., 1977. С. 727–764.
- Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. М.: Наука, 1981. 148 с.
- Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 74 с.
- Кичекова Б. Ю.* Верхняя одежда алтайцев // Древности Сибири и Центральной Азии.

2010. № 03 (15). Сб. науч. тр. / под ред. В. И. Соёнова. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2010. № 3(15). 176 с. [электронный ресурс] // URL: <http://e-lib.gasu.ru/Drev/archive/03/19.pdf> (дата обращения: 27.08.2017).
- Кичекова Б. Ю. Отражение традиционного мировоззрения алтайцев в национальной одежде // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Народы и религии Евразии. Барнаул: Алтайский гос. ун-т, 2008. № 2. С. 260–270.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русс. яз., 1977. 768 с.
- Кубарев Г. В. Теленгитские погребения южного Алтая // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XIII. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2007. С. 292–297.
- Кузнецов И. В. Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М.: Вост. лит., 1995. 294 с.
- Кузнецова Ж. В. Этническое самосознание и ментальность южных алтайцев в контексте реалий предметного мира // Регионоведение. 2014. № 1 (86). С. 155–165.
- Неклюдов С. Ю. Ойрат-калмыцкая мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 247–248.
- Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб.: Тип. К. Крайя., 1852. 190 с.
- Орлова Е. А. Сакральные функции традиционной женской одежды телеутов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История. Филология. 2016. Т. 15. № 7. Археология и этнография. С. 169–177.
- Поппе Н. Н. Монгольский словарь Мукаддимат Ал-Адаб. Труды Института востоковедения XIV. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 452 с.
- Потапов Л. П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Советская этнография. 1991. № 5. С. 79–86 [электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/potapov-lp-1991a.htm> (дата обращения: 27.08.2017).
- Прыткова Н. Ф. Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 227–328.
- [PKC] — Я изучаю калмыцкий. Малый русско-калмыцкий словарь. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 510 с.
- Русско-калмыцкий словарь анонимного автора, XVIII в.: / транслит. Н. М. Мулаева, Н. Ч. Очирова; сост. В. В. Куканова, Н. М. Мулаева; отв. ред. Е. В. Бембеев, В. В. Куканова [электронное издание]. Элиста: КИГИ РАН, 2014. 570 с.
- Савинов Д. Г. Впускные погребения Юго-Восточного Алтая (к этнокультурной истории теленгитов) // Этничность. 2013. № 2(4). С. 6–51.
- Самбуева С. Б. Символика традиционного бурятского женского костюма: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2000. 16 с.
- Сарангэрэл. О «цэгдэг» и почитании невесткой родственников мужа // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 3. С. 10–13.
- Содномпилова М. М. Традиционная одежда монгольских народов в ритуале и как инструмент социализации // Известия Иркутского государственного университета. 2013. № 2. С. 152–165.
- Тадышева Н. О. Символика женских украшений в традиционной культуре алтайского населения Республики Алтай // Вестник Томского государственного университета. Серия: История. 2016. № 5 (43). С. 114–117.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. 225 с.
- Харькова С. С. Наименования видов одежды в монгольских языках (К вопросу об этимологии) // Монголоведение. Вып. 3. Элиста: КИГИ РАН, 2004. С. 48–64.
- Шагланова О. В. Символика женских украшений восточных бурят: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2005. 20 с.
- Шараева Т. И. Семантика платка в традиционной женской одежде у калмыков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. тр. Вып. 3. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 165–185.
- Эрдниев У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. из-во, 1970. 312 с.
- Bogatyrev P. G. Funkcie kroja na Moravskom Slovensku. Turciansky Sv. Martin, 1937. 76 s.
- Bossert H. Th. Bossert H. Th. Das Ornament Werk / Published by Ernst Wasmuth GMBH, Berlin, 1924. 36 pages + 120 plates.

Электронные ресурсы

Дизайнерская студия «Иньглян» [электронный ресурс] // <https://vk.com/club132285258>; <https://www.facebook.com/studiainglyan> (дата обращения: 20.03.2017).

Дизайнеры Элисты воссоздали костюмы древних ойратов // Каспийские новости. 13 апреля 2017 [электронный ресурс] // <https://casp-news.ru/news/russia/dizaynery-elisty-vossozdali-kostyummy-drevnikh-oyratov> (дата обращения: 13.04.2017).

Калмыцкие дизайнеры представят свои коллекции на фестивале этнической моды в Элисте [электронный ресурс] // <http://riakalm.ru/news/culture/6521-kalmytskie-dizajnery-predstavyat-svoi-kollektsii-na-festivale-etnicheskoj-mody-v-eliste> (дата обращения: 20.03.2017).

References

- Alekseev N. A. *Rannie formy religii tjurkojazychnyh narodov juzhnoj Sibiri* [Turkic peoples of Southern Siberia: early forms of religion]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1980, 318 p. (In Russ.).
- Alekseeva T. P. *Dinamika konstrukcii i dekora altajskogo nacional'nogo kostjuma. Avtoref. dis. ...kand. Iskusstvovedenija* [The Altaian national costume: dynamics of design and décor. A Ph. D. thesis abstract]. Barnaul, 2008, 22 p. (In Russ.).
- Altaitsyy: *Etnicheskaja istorija. Tradicionnaja kul'tura. Sovremennoe razvitie edkoll. N. V. Ekeev (otv. red.), N. M. Ekeeva, Je. V. Enchinov* [The Altaians: ethnic history. Traditional culture. Modern development. Ed. by N. V. Ekeev et al.]. Gorno-Altaysk, Surazakov Research Institute Press, 2014, 464 p. (In Russ.).
- Bayburin A. K. *Semioticheskij status veshhej i mifologija* [Semiotic status of things and mythology]. *Material'naja kul'tura i mifologija. Sbornik Muzeja antropologii i jetnografii. T. XXXVII* [Material culture and mythology. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. 37]. Leningrad, Nauka Publ., 1981, pp. 215–226 (In Russ.).
- Bakaeva E. P. *K issledovaniju semantiki zhenskogo kostjuma ojratov i kalmykov (istoriograficheskij aspekt)* [To the study of semantics of the Oirat and Kalmyk women's costume (historiographical aspect)]. *Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN* (Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS), 2015a, No. 3, pp. 74–83 (In Russ.).
- Bakaeva E. P. *O semantike tradicionnogo zhenskogo kostjuma i ornamenta v kul'ture ojratov i kalmykov* [On the semantics of the traditional female costume and ornament in the culture of the Oirats and Kalmyks]. *Vostok (Oriens)* (East), 2017, No. 6, pp. 61–75 (In Russ.).
- Bakaeva E. P. *Sakral'nye kody kul'tury kalmykov* [Sacred codes of Kalmyk culture]. Elista, Institute for Comprehensive Studies of Arid Territories Press, 2009, 159 p. (In Russ.).
- BAMRS — *Bol'shoy akademicheskij mongol'skorusskij slovar'*. *Otv. red. G. Ts. Pyurbeev* [Great Academic Mongolian–Russian Dictionary. Edit. by G. Pyurbeev. 4vol]. Moscow, Academia Publ., vol. 1 (A–Г), 2001, 520 p.; vol. 2 (Д–О), 2001, 536 p.; vol. 3 (Ө–Ф), 2001, 440 p.; vol. 4 (Х–Я), 2002, 532 p. (In Russ. and Mong.).
- Banaeva V. A. *Zhenskie ukrashenija predbajkal'skih burjat* [The ornaments of Western Buryats residing in the western Baikal territory]. *Izvestija Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena* (Proceedings of the Russian State Pedagogical University), 2010, iss. 124, pp. 13–20 (In Russ.).
- Baasanhuü A., Batmönh B. *Mongolyn ojraddudyn sojol* [Culture of Mongolian Oirats]. Ulaanbaatar, Gann Print Publ. Ltd., 2010, 385 p. (In Mong.).
- Bogatyrev P. G. *Funkcii nacional'nogo kostjuma v Moravskoj Slovakkii* [Functions of a national costume in Moravian Slovakia]. Bogatyrev P. G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Questions of the theory of folk art]. Moscow, 1971, pp. 297–366 (In Russ.).
- Bordzhanova T. G. *Obrjadovaja poezija kalmykov (sistema zhanrov, pojetika)* [Ritual poetry of the Kalmyks (system of genres, poetics)]. Elista, Kalm. Book Publ., 2007, 592 p. (In Russ.).
- Butanaev V. Ja., Mongush Ch. V. *Arhaicheskie obychai i obrjady sajanskikh tjurkov* [Turkic peoples of the Sayan: archaic customs and traditions]. Abakan, Katanov Khakass State Univ. Press., 2005, 200 p. (In Russ.).
- Viktorova L. L. *Mongol'skaja odezhda* [Mongolian clothing]. *Odezhda narodov Zarubezhnoj Azii. Sbornik Muzeja antropologii i jetnografii. T. XXXII* (Clothing of the peoples of Asia. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography), Leningrad, Nauka Publ., 1977, pp. 169–197 (In Russ.).
- Vyatkina K. V. *Mongoly Mongol'skoj Narodnoj Respubliki (materialy istoriko-etnograficheskoy ekspedicii Akademii nauk SSSR i Komiteta nauk MNR 1948–1949 gg.)*. [Mongols of the Mongolian People's Republic (proceedings of the historical-ethnographic expedition of the USSR Academy of Sciences and Science Committee of Mongolian Republic, 1948–1949)]. *Vostochno-Aziatskij jetnograficheskij sbornik. T. LX* (East Asian Ethnographic Collection. Vol. 60). Moscow, 1960, pp. 159–257 (In Russ.).
- Dizajnery Elisty vossozdali kostjummy drevnih ojratov* [Elista designers recreated the costumes of ancient Oirats]. Available at: <https://casp-news.ru>.

- ru/news/russia/dizaynery-elisty-vossozdali-kostyummy-drevnikh-oyratov (In Russ.).
- Disan T. *Øöld* [Olots]. *Mongol ulsyn ugsaatny zyj. II bot'* (Mongolian ethnography. Vol. 2). Ulaanbaatar, Monsudar Publ., 2012, pp. 107–166 (In Mong.).
- Dobrovolskaya V. E. *Narodnyj kostjum i sovremennaja odezhda: znakovye funkcii v proshlom i nastojashhem* [Folk costume and modern clothing: sign functions in the past and present]. *Funkcional'no-struktural'nyj metod P. G. Bogatyreva v sovremennyh issledovanijah fol'klora* (P. G. Bogatyrev's functional-structural method in modern studies of folklore). Moscow, State Institute of Art Studies Press, 2015, pp. 284–292 (In Russ.).
- DTS — *Drevnetjurkskij slovar'*. Red. V. M. Nadeljaev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev, A. M. Shherbak [Ancient Turkic dictionary. Ed. by V. M. Nadelyaev et al.]. Leningrad, Nauka Publ., 1969, 677 p. (In Russ.).
- Dugarov D. S. *Lebed' v ornamente zhenskogo kostjuma tjurko-mongol'skih narodov* [The swan in the ornament of the female costume of the Turkic-Mongolian people]. *Sovetskaja etnografija* (Soviet Ethnography), 1983a, No. 5, pp. 104–113 (In Russ.).
- Dugarov D. S. *Ornitozoomorfnaia simbolika zhenskogo kostjuma nekotoryh tjurko-mongol'skih narodov* [Ornithozoomorphic symbolism of the female costume of some Turkic-Mongolian peoples]. *Material'naja i duhovnaja kul'tura kalmykov* [Material and spiritual culture of the Kalmyks]. Elista, 1983b, pp. 36–52 (In Russ.).
- Dushan U. D. *Izbrannye Trudy. sost. Batyrov V. V., Sharaeva T. I. Otv. red. Bakaeva E. P.* [Selected Works. Compiled by Batyrov V. V., Sharaeva T. I. Ed. by Bakaeva E. P.]. Elista, Kalmyk Institute for Humanities (RAS) Press, 2016, 376 p. (In Russ.).
- Dushan U. *Khal'mg ulsyn yorlyn, tseerlyn, sejlyn boln mu berts* [Adverse customs and superstitions of the Kalmyk people]. Moscow, 1931 (In Kalm.).
- Dyakonova V. P. *Altajcy (materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaia)* [The Altaians (materials on the ethnography of the Telengits of Gorny Altai)]. Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk Book Publ., 2001, 224 p. (In Russ.).
- Ilishkin I. K., Muniev B. D. *Kratkij grammaticheskij ocherk kalmyckogo jazyka* [A brief grammatical sketch of the Kalmyk language]. *Kalmycko-russkij slovar'* (Kalmyk-Russian Dictionary). Moscow, Russkij Yazyk Publ., 1977, pp. 727–764 (In Russ.).
- Ih Caaz («Velikoe ulozhenie»). *Pamjatnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVII v.* [The Great Code. A monument of the Mongolian feudal law of the 17th century]. Moscow, Nauka Publ., 1981, 148 p. (In Russ.).
- Kichekova B. Ju. *Verhnjaja odezhda altajcev* [Outer clothing of Altaians]. *Drevnosti Sibiri i Central'noj Azii 2010 № 03 (15). Sb. nauch. trudov. pod red. V. I. Sojonova* (Antiquities of Siberia and Central Asia. 2010. № 03 (15). Collected scientific papers. Ed. by V. I. Sojonov). Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk State Univ. Press, 2010, No. 3(15), 176 p. Available at: // <http://e-lib.gasu.ru/Drev/archive/03/19.pdf> (In Russ.).
- Kichekova B. Ju. *Otazhenie tradicionnogo mirovozzrenija altajcev v nacional'noj odezhde* [Reflection of the Altaian traditional outlook in national clothes]. *Mirovozzrenie naselenija Juzhnoj Sibiri i Central'noj Azii v istoricheskij retrospektive. Narody i religii Evrazii* (The world outlook of the population of Southern Siberia and Central Asia in historical retrospect. People and religions of Eurasia). Barnaul, Altai State Univ. Press, 2008, No. 2, pp. 260–270 (In Russ.).
- Kalmycko-russkij slovar'*. Pod red. B. D. Munieva [Kalmyk–Russian dictionary ed. by B. D. Muniev]. Moscow, Russkij Yazyk Publ., 1977, 768 p. (In Russ.).
- Kubarev G. V. *Telengitskie pogrebenija juzhnogo Altaia* [Telengit burials of Southern Altai]. *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij* (Problems of Archeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories). Novosibirsk, Institute of Archeology and Ethnography (RAS) Press, 2007, vol. 13, pp. 292–297 (In Russ.).
- Kuznetsov I. V. *Odezhda armjan Ponta. Semiotika material'noj kul'tury* [Pont Armenians' clothing. Semiotics of material culture]. Moscow, Vost. Literatura Publ., 1995, 294 p. (In Russ.).
- Kuznetsova Zh. V. *Etnicheskoe samosoznanie i mental'nost' juzhnyh altajcev v kontekste realij predmetnogo mira* [Ethnic identity and mentality of the Southern Altaians in the context of realities of the objective world]. *Regionologija* (Regionology). 2014, No. 1 (86), pp. 155–165 (In Russ.).
- Neklyudov S. Yu. *Ojrat-kalmyckaja mifologija* [Oirat-Kalmyk mythology]. *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of the World. Vol. 2]. Moscow, Sov. Entsiklop. Publ., 1988, pp. 247–248 (In Russ.).
- Orlova E. A. *Sakral'nye funkcii tradicionnoj zhenskoj odezhdy teleutov* [Ritual functions of traditional Teleut women's clothing]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija Istorija. Filologija* (Bulletin of Novosi-

- birsk State University. Ser. History. Philology), 2016, vol. 15, No. 7, pp. 169–177 (In Russ.).
- Poppe N. N. *Mongol'skij slovar' Mukaddimat Al-Adab* [Mongolian dictionary Mukaddimat Al-Adab]. *Trudy Instituta vostokovedenija XIV* (Transactions of the Institute of Oriental Studies). Moscow, Leningrad, USSR Acad. of Sc. Press, 1938, 452 p. (In Russ.).
- Potapov L. P. *Elementy religioznych verovanij v drevnetjurkskikh genealogicheskikh legendah* [Elements of religious beliefs in ancient Turkic genealogical legends]. *Sovetskaja etnografija* (Soviet Ethnography), 1991, No. 5, pp. 79–86. Available at: <http://kronk.spb.ru/library/potapov-lp-1991a.htm> (In Russ.).
- Prytkova N. F. *Verhnjaja odezhda* [Outerwear]. *Istoriko-etnograficheskij atlas Sibiri* [Historical and Ethnographic Atlas of Siberia]. Moscow, Leningrad, USSR Acad. of Sc. Press, 1961, pp. 227–328 (In Russ.).
- Ya izuchaju kalmyckij. *Malyj russko-kalmyckij slovar'* [I learn Kalmyk. Small Russian–Kalmyk Dictionary]. Elista, Kalmyk Book Publ., 2002, 510 p. (In Russ.).
- Russko-kalmyckij slovar' anonimnogo avtora, XVIII v.: translit.* Mulaeva N. M., Ochirova N. Ch.; sost. Kukanova V. V., Mulaeva N. M.; otv. red. Bembeev E. V., Kukanova V. V. [Russian–Kalmyk Dictionary of an anonymous author of the 18th Century. Translit by Mulaeva N. M., Ochirova N. Ch.; compiled by Kukanova V. V., Mulaeva N. M.; editor Bembeev E. V., Kukanova V. V.]. Elista, Kalmyk Institute for Humanities (RAS) Press, 2014, 570 p. (In Russ.).
- Savinov D. G. *Vpusknye pogrebenija Jugo-Vostochnogo Altaja (k etnokul'turnoj istorii telengitov)* [Outlet Burials in the South-Eastern Altai: The Ethno-Cultural History of the Telenghites]. *Etnichnost'* (Ethnicity), 2013, No. 2 (4), pp. 36–51 (In Russ.).
- Sambueva S. B. *Simvolika tradicionnogo burjatskogo zhenskogo kostjuma. Avtoref. dis.... kand. ist. Nauk* [Symbolism of the traditional Buryat women's costume. A Ph. D. thesis abstract]. Ulan-Ude, 2000, 16 p. (In Russ.).
- Sarangerel. *O «cjegdjeg» i pochitanii nevestkoj rodstvennikov muzha* [About 'tsegdeg' and veneration of the husband's relatives by the daughter-in-law]. *Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN* (Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities), 2008, No. 3, pp. 10–13 (In Russ.).
- Sodnompilova M. M. *Tradicionnaja odezhda mongol'skikh narodov v rituale i kak instrument socializacii* [Traditional clothing of the Mongolian peoples in the rituals and as a tool of socialization]. *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* (Proceedings of the Irkutsk State University), 2013, No. 2, pp. 152–165 (In Russ.).
- Tadysheva N. O. *Simvolika zhenskikh ukrashenij v tradicionnoj kul'ture altajskogo naselenija Respubliki Altaj* [The Symbolism of Women's Adornments in the Traditional Culture of the Altai Population of the Altai Republic]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija* (Bulletin of Tomsk State University. History). 2016, No. 5 (43), pp. 114–117 (In Russ.).
- Kharkova S. S. *Naimenovanija vidov odezhdy v mongol'skikh jazykah (K voprosu ob etimologii)* [The names of types of clothing in the Mongolian languages (the question of etymology)]. *Mongolovedenie. Vyp. 3* (Mongol Studies. Iss. 3). Elista, Kalmyk Institute for Humanities (RAS) Press, 2004, pp. 48–64 (In Russ.).
- Shaglanova O. V. *Simvolika zhenskikh ukrashenij .vostochnyh burjat. Avtoref. dis.... kand. ist. nauk* [Symbolism of women's adornments of the Eastern Buryats. A Ph. D. thesis abstract]. Ulan-Ude, 2005 (In Russ.).
- Sharaeva T. I. *Semantika platka v tradicionnoj zhenskoj odezhde u kalmykov* [Semantics of a scarf in traditional women's clothing among the Kalmyks]. *Problemy etnicheskoi istorii i kul'tury tjurko-mongol'skikh narodov. Sb. nauch. trudov. Vyp. 3.* (Problems of ethnic history and culture of the Turkic-Mongolian peoples. Scientific papers collection). Elista, Kalmyk Institute for Humanities (RAS) Press, 2015, pp. 165–185 (In Russ.).
- Erdniev U. E. *Kalmyki. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Kalmyks. Historical and ethnographic essays]. Elista, Kalmyk Book Publ., 1970, 312 p. (In Russ.).
- Bogatyrev P. G. *Funkcie kroja na Moravskom Slovensku* [Functions attributed to cutouts of garments in Moravian Slovakia]. Turciansky Sv. Martin Press, 1937, 76 p. (In Slovak).
- Bossert H. Th. *Das Ornament Werk* [The ornament work]. Berlin, Ernst Wasmuth GMBH Publ., 1937. 43 p. + 120 plates (In Germ.).

Internet Sources

- Dizaynerskaya studiia «In'glyan»* [Inglyan Design Studio]. Available at: <https://vk.com/club132285258>; <https://www.facebook.com/studiainglyan> (accessed: 20 March 2017) (In Russ.).
- Dizaynery Elisty vossozdali kostyummy drevnikh oyratov* [Designers of Elista recreated ancient Oirat costumes]. *Kaspiyskie novosti* [The Caspian News]. 13 April 2017. Available at: <https://casp-news.ru/news/russia/dizaynery-elisty->

vossozdali-kostyummy-drevnikh-oyratov (accessed: 13 April 2017) (In Russ.).
Kalmytskie dizaynery predstavlyat svoi kolleksii na festivale etnicheskoy mody v Eliste [Kalmyk designers shall introduce their collections at

the Elista Ethnic Fashion Festival]. Available at: <http://riakalm.ru/news/culture/6521-kalmytskie-dizajnery-predstavlyat-svoi-kollekt-sii-na-festivale-etnicheskoy-mody-v-eliste> (accessed: 20 March 2017) (In Russ.).

УДК 391

О СЕМАНТИКЕ КРОЯ И ДЕКОРА ЖЕНСКОГО ПЛАТЬЯ ТИПА *ЦЕГДЕГ* У КАЛМЫКОВ И ОЙРАТОВ (древние знаки в семиотической системе костюма)

Эльза Петровна Бакаева¹

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

Аннотация. В статье автор анализирует вопросы символики поясного декора и особенностей кроя женского платья-безрукавки *цегдег/цэгдэг* (калм. *цегдэг*), которое в культуре западных монголов (ойратов) и калмыков, а также ряда тюрко-монгольских народов являлось обязательным элементом костюма замужней женщины. Семантика платья *цегдег* рассматривается как многослойная. Автор связывает ее с этимологией термина, означающего «ограничивающее» (от монг. **cege*+ аффикс *-дэг*, обозначающий «множественно повторяющееся во времени действие»), а также связывает с обычаем надевания на убитого лебедя у калмыков особой узды, а у тюрков южной Сибири — с надеванием на него такой безрукавки чегедек. Семантика поясного декора на *цегдег* у ойратов и калмыков в виде клапанов и петель, называемых *бел/бэл*, по мнению автора, связана с деторождением как главной функцией женщины. Петля *бел/бэл* или часть украшения, выполняющая ее роль, семантически сопоставима с прорезью, прорехой, проходом. Традиция подвешивания к *бел/бэл* платков указывает на значение платка (белого или однотонного) как символа «вместилища», «утробы», что иллюстрируется представлениями о связи платков с предками и обычаями, зафиксированными у родственных калмыкам и ойратам западных бурят.

Ключевые слова: ойраты, калмыки, одежда, женское платье, *цегдег*, символика.