



УДК 391(517.3)

## Традиционная одежда монгольских народов в ритуале и как инструмент социализации\*

М. М. Содномпилова

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН*

**Аннотация.** Приводятся результаты исследования ритуальной функции традиционной одежды монгольских народов, семантики костюма в свете традиционных представлений о человеке, современного бытования традиционных воззрений, связанных с одеждой и использованием ее в обрядовой сфере. Интерес представляют также функции одежды в качестве инструмента социализации в обществе. Части традиционной одежды отмечены в разных ритуалах, целью которых было притяжение и аккумуляция счастья, богатства. Противоположные по содержанию обрядовые действия совершались с деталями одежды в цикле погребальной обрядности. Комплекс обычаев, запретов, примет, связанных с одеждой, отражают представления носителей традиционной культуры об устройстве окружающего мира, социума, воззрения о мифических предках, о счастье и богатстве. Многие из этих представлений, уже утратив свое содержание, сохраняют актуальность и в быту современного общества.

**Ключевые слова:** монгольские народы, традиционная одежда, ритуал, социализация, свадебная обрядность.

### Введение

Традиционная одежда, как справедливо считают исследователи, является ярким примером невербального текста культуры народа. Многозначность и полифункциональность народной одежды стали объектом пристального внимания исследователей. Настоящая работа посвящена изучению ритуальной функции традиционной одежды монгольских народов, семантики костюма в свете традиционных представлений о человеке, а также современного бытования традиционных воззрений, связанных с одеждой, использования в обрядовой сфере и ее функций в качестве инструмента социализации в обществе.

В культуре монгольских народов одежда выступает репликой физического тела человека, свидетельством чему являются традиционные воззрения и обрядовые практики. Например, как неотъемлемая часть человеческого тела одежда использовалась в известном ритуале призывания души. Содержание подобного обряда представлено, в частности, в этнографических зарисовках Г.-Д. Нацова. Так он описывает этот обряд: «В проведении обряда используется одежда красивая и хорошего качества... Человек соответст-

---

\* Выполнено при поддержке проекта РГНФ 11-21-03004а/Мон.

вующий (находящийся в гармонии по году рождения больному (жэл ибэгэл) подносит и кладет на руку милостынедателя (больного) его одежду и все остальное (используемое в обряде), а также пищу и совершает призывание старинной стрелой... Чтобы узнать, вернулась душа или нет, одежду взвешивают на весах. Если стрелка весов сдвигается – это знак того, что душа вернулась. Если душа не возвратилась, одежду кладут под подушку больного на ночь. После того как он поспит на подушке, рано утром надо снова взвесить одежду, обычно оказывается, что душа вернулась» [Нацов, 1995, с. 58]. В настоящее время одежда, точнее некоторые ее элементы, такие как шапка, пояс, носовой платок, также широко используются в подобном ритуале, присутствующем как в шаманских, так и в буддийских обрядовых практиках. В буддийском варианте этого обряда лама, прочитав обрядник и совершив жертвоприношение, советует прикрепить носовой платок с завернутыми в него зернами к одежде и носить его в течение нескольких дней, на ночь же класть этот предмет под подушку. Считается, что по прошествии трех суток душа возвращается в тело. В традиционных представлениях душа может вернуться в тело при условии, что одежда, которая используется в обряде, будет красивой, а пища вкусной.

В шаманском варианте этого обряда часто используется шапка, куда совершающий ритуал приманивает душу. Для совершения обряда призывания души шамана приглашали не всегда – только в том случае, если душа покинула тело давно и уже отвыкла от своей телесной оболочки. Для маленьких детей, которые теряли свою душу чаще, чем взрослые, такой обряд обычно делала бабушка. Для обряда старались собрать вместе братьев и сестер ребенка, его товарищей. В поисках души следовало обойти весь дом, а также посетить место, где предположительно могла покинуть тело ребенка душа. Взяв в руки угощение – чашечки с печеньем, конфетами, дети гуськом следуют за бабушкой, которая шапкой ребенка делает в пространстве вокруг ребенка захватывающие движения и приговаривает «Ай, хурый!». Вернувшись в дом, закрывали входную дверь и угощались пищей, предварительно пожертвовав кусочки сладостей огню домашнего очага. Шапку, в которую приманили душу, ребенок не снимал три дня [Хандагурова, 2008, с. 176]. В шаманском обряде используют вместо носового платка лоскутки ткани. В прошлом такие лоскутки, называемые *залаа*, широко использовались в шаманских ритуалах.

Очевидно, что представления, согласно которым душа способна воплотиться в одежду, стать ее частью, легли в основу запрета отдавать кому-либо\* свою (уже использованную) одежду временно либо дарить или менять, распространенного в прошлом у монгольских народов повсеместно, а в настоящее время встречающегося у калмыков и бурят. По представлениям тувинцев, одна из душ человека, которая оберегает его от всяких бед, обитает в поясе, которым подпоясывают одежду. «У маленьких детей она бродит во-

---

\* В прошлом у всех монгольских народов запрещалось давать использованные предметы одежды представителям чужих родов [Бакаева, 2008, с. 96].

круг, так как у ребенка нет пояса или какой-нибудь другой постоянной индивидуальной вещи. Как только ребенок достигал такого возраста, когда его одежда подпоясывалась, сайн-сунус «поселялась» в поясе и неотлучно обитала здесь до смерти человека. Вот почему нельзя было никому ни дарить, ни продавать свой пояс» [Дьяконова, 1975, с. 88].

Стариками-бурятами порицалось оставление вывернутой наизнанку одежды. Детей с малолетства приучали аккуратно относиться к своей одежде: сняв одежду, необходимо было расправить ее и повесить на стул или вешалку. В традиционном быту бурят изготавливали специальное деревянное вешало для одежды, которое устанавливали за изголовьем кровати.

Знакомясь с культурой калмыков, все известные путешественники и исследователи отмечали, что в традиции калмыков обычай гостеприимства, при котором гость мог получить в подарок любую вещь, строго соблюдается наряду с обычаем не делиться одеждой. Запрет на дарение и передачу одежды объяснялся тем, что с ней может уйти *кишиг* – счастье, удача, судьба, и, наоборот, с чужой одеждой – появиться чужая судьба, связанная с костюмом чужого человека [Бакаева, 2008, с. 101].

Плохой приметой была потеря элементов одежды, особенно это касалось детских вещей. Люди верили, что с утраченной одеждой может покинуть тело и душа человека. В религиозных воззрениях монгольских народов особенно выделяется ряд запретов, соблюдаемых по отношению к воротнику одежды – знаковому элементу традиционного костюма, наряду с рукавами, поясом и подолом.

Позиции воротника, расположенного в самой верхней части одежды, соответствовала позиция старшего в социуме – об этом свидетельствует широко распространенная в монгольском мире поговорка «хун ахтай, дэгэл захтай» (у человека – старшие родственники, у шубы главное – воротник). Бытовали определенные правила и запреты, связанные с воротником. Так, например, запрещалось развешивать одежду для просушки после стирки воротником вниз [Бакаева, 2008, с. 104]. В прошлом у бурят, если существовала необходимость отдать одежду, отпарывали у нее воротник. Сходные обычаи отмечены в традиции некоторых народов Южной Сибири, в частности хакасов. Рассматривая традиционную одежду хакасов, В. Я. Бутанаев обращает внимание на воззрения и обычаи, имеющие отношение к воротнику. Например, при шивании деталей одежды хакасы воротник пришивали первым, при этом оставляя недошитой полоску шва для «притяжения» души<sup>\*</sup>; пуская старую рубашку на тряпки, портянки и т. п., обязательно отпарывали воротник, дабы освободить ее «душу». Согласно хакасским поверьям, человеку нельзя ходить в рубашке с разорванным воротом, ибо в такой одежде только хоронят... Укрываясь вместо одеяла шубой, соблюдали следующее: шубу клали поперек человека, воротником к стене. Накидывать ее воротником к голове запрещалось, ибо так укрывали только покойников [Бутанаев, 1996, с. 72,

---

\* Такие же недошитые полоски оставляли на шве рукава под мышками и над обшлагами... Такие полоски называли *хут сынчан* – т. е. место притяжения души человека. Их запирали после его смерти на похоронах [Бутанаев, 1995, с. 71].

с. 81]. Другой интересный хакасский обычай присущ погребальной обрядности: вдова отпарывала от своей одежды воротник и ходила без воротника в течение года. Одежду с воротником она могла надеть, если выходила повторно замуж. Приведенные выше представления, обычаи и запреты позволяют предположить, что местом локализации души в костюмном комплексе тюркских и монгольских народов был воротник.

Среди бурят и сегодня соблюдается правило вывешивать одежду и белье для просушки только в дневное время. До наступления сумерек просушиваемые вещи необходимо снять, а если все же снимали одежду и белье, когда наступала темнота, их следовало хорошо встряхнуть. Данные действия обусловлены верой в то, что в темное время суток одеждой может завладеть злой дух и впоследствии причинить вред человеку.

Известны запреты, связанные с гендерными различиями членов социума, которые в некоторых калмыцких, бурятских семьях сохраняют свою значимость и сегодня. В прошлом в быту монгольских народов существовал запрет класть или вешать женскую одежду поверх мужской. «Так, если женская одежда вешалась поверх мужской, то это считалось большим позором и оскорблением для мужчины» [Шалхаков, 1983. с. 107]. Считалось, что в таком случае мужчина мог оскверниться. Последствием могло стать ухудшение самочувствия мужчины, упадок сил. В соответствии с такими воззрениями в современном быту, в частности, буряты стараются помещать женскую одежду (взрослой женщины) в самых нижних отделах шкафов, комодов.

### Одежда в дар

В современной жизни одежда воспринимается как предмет интимный, который можно дарить только особенно близким людям. Это представление является наследием традиционного мировоззрения, обычаев, правил и запретов, которые соблюдались по отношению к одежде у наших далеких предков.

Мы разделяем мнение Э. П. Бакаевой о том, что процесс дарения одежды в монгольской культуре присущ лишь знаковым ритуалам жизненного цикла: это свадебная обрядность и обряды детства. В настоящее время одаривание одеждой или отрезами ткани для пошива одежды возможно и на празднике Цагаан Сар. Наиболее широко распространены обычаи одаривания одеждой в свадебных обрядах, где одежда с воротником либо отрез ткани для пошива традиционного халата с длинными рукавами имеет символику установления родственных отношений между разными родовыми коллективами [Бакаева, 2008, с. 96]. Действительно, анализ традиционной свадебной обрядности монгольских народов показывает, что массовое шитье новой одежды и ее дарение осуществлялось в период разных этапов свадебного цикла. Невеста, ее мать и родственницы новобрачной готовили приданое – шили новую одежду для самой невесты, готовили подарки в виде одежды – для ее будущего мужа, отца и матери жениха, его наиболее близких и уважаемых родственников – *нагаса*, *абага* и др. Как правило, новую одежду своим будущим родственникам сторона невесты у некоторых монгольских народов преподносила на специальном обряде *умскул белгх* (калмыки), на разных этапах

свадебного цикла (буряты, монголы). Имели место и ответные дары со стороны жениха.

Первым элементом одежды, призванным установить социальные связи, в свадебной обрядности монгольских народов является пояс: поясами в знак договора о сватовстве обмениваются мужчины – отцы будущих жениха и невесты. У западных бурят обмен кушаками происходил при вручении отцу невесты со стороны жениха *амани морин* «лошади помолвки». Здесь во дворе дома отца невесты, в кругу родственников и соседей сваты публично объявляли о своем намерении породниться и обменивались кушаками. С этим важным моментом свадебной обрядности связано множество благопожеланий, поэтических выражений:

*Обменяемся своими поясами –  
Новой родословной основу возложим.  
Шелковыми поясами обменяемся –  
Родственные узы закрепим...* [Бардаханова, 1982, с. 158]

При этом исполняются и песни, содержание которых передают идею установления родства, взаимного обмена счастьем:

*Красношелкового кушака вашего,  
Кисти развязав, мы приняли,  
Вы к близкими родным прибыли,  
С Вами разделяя счастье, мы тируем*

*Черношелкового кушака вашего,  
Кисти развязав, мы приняли,  
Вы к близким родным прибыли,  
С Вами разделяя счастье, мы тируем...* [Балдаев, 1959, с. 44]

У западных бурят в день сватовства представителям жениха преподносили и подарки в виде одежды. «При сватовстве каждый новый сват должен был поднести родственникам жениха подарок в виде шубы\* или халата, унтов, шапок, рубашки, штанов и нагрудников. Эти подарки обязательно кроились и шились невестой и ее подругами. При этом на правое плечо шубы или халата обязательно свахой пришивалась серебряная монета... По возвращении свата домой собирались его родственники... женщины осматрива-

---

\* Шуба в древности, за отсутствием других материалов, являлась универсальной одеждой для всех времен года в среде тюрко-монголов. В этой связи традиция облачения невесты в шубу у якутов, хотя свадьбы преимущественно справляли летом, является отражением актуальности древних представлений. У монгольских народов представления о шубе как о свадебном одеянии сохранились лишь в фольклоре: обрядовых песнях, благопожеланиях. Шуба, преподнесенная в дар, в культуре монгольских народов, входя в число самых дорогих подарков, очевидно, рассматривалась как знак установления очень близких отношений между дарителем и одариваемым. В контексте исследования механизма выстраивания социальных отношений в традиционном монгольском обществе привлекает внимание акт дарения собольей шубы Темучжином Наян-хану в самом начале пути становления великой Монгольской империи, благодаря которому будущий хаган получил могущественного союзника.

ли подарки, подвергали самой строгой критике мастерство невесты и качество будущей новой хозяйки [Балдаев, 1959, с. 52].

Ответные дары, в состав которых входили платье невесте, рубашки, штаны, рукавицы, кисеты, платки, преподносил жених невесте и ее молодым родственникам в период очередного свадебного этапа – *хаал хургэхэ*. Дары жениха демонстрируются обществу и оцениваются женщинами – родственницами невесты. В кругу старших сват (обычно отец жениха) раздает аналогичные подарки отцу (шубу или халат) и матери (платье) невесты, а также старшим родственникам невесты (рубашки, штаны, кисеты, платки, шали).

Преподнесение в дар одежды как способ закрепления прежних и установления новых социальных связей маркирует и другой обряд западных бурят «кушание сала» *оохэ эдилгэн*. Так, во время пиршества невесту одаривают элементами костюмного комплекса – платьями, платками, шальями и украшениями – представители ее родственной группы – дяди и тетки. Затем от имени невесты одариваются одеждой жених и его друзья. Дарение одежды сопровождалось обрядом пришивания олова на одежду жениха и его товарищей. Так род невесты принимал в свое лоно жениха. Как акт приема нового члена в род невесты можно охарактеризовать ритуал одаривания одеждой жениха у ойратов Монголии (баятов, торгутов и др.). Этот ритуал совершается родителями невесты и сопровождается пиршеством. После угощения жениха мать невесты надевала на будущего зятя рубашку, отец невесты – *дэли*, подпоясывал его, за пояс засовывал белый платок *аичуур*, который свисал по правому боку [Галданова, Очир, 1992, с. 40; Нанзатов, Содномпилова, 2012, с. 25]. У мингатов Монголии тесть дарил своему зятю обувь *гутулы*, пояс, огниво и нож. Остальные родственники со стороны невесты одаривали жениха платками *даавуу алчуур*, которые затыкали ему за пояс [Галданова, Очир, 1988, с. 114]. Очевидно, что значимость этого предмета в комплексе свадебных подарков жениху в прошлом была очень высока. На это указывает вывод Р. Д. Бадмаевой, которая отмечает, что одноименный предмет, но в виде мешочка с разрезом сбоку, дарила мать невесты будущему зятю и у западных бурят. Этот предмет преподносился жениху во время проведения обряда *онго тайха* – когда жених поклонялся *онгонам* рода невесты. Зять, приняв подарок и заправив его за кушак, давал клятву чести мужчины (хорошего семьянина, хозяйственного мужа). Он хранил *арисуур* в течение всей жизни, а когда умирал, *арисуур* вместе с другими ритуальными предметами клали в могилу. *Арисуур* и обряд, к которому приурочено дарение этого предмета, по мнению исследователей, является знаком приобщения жениха к роду невесты [Бадмаева, 1987, с. 106].

Процесс интеграции невесты, ее рода в социум жениха продолжается уже в айле его отца и также сопровождается дарением одежды. Среди уратов Внутренней Монголии невеста в доме отца жениха после завершения обряда поклонения бурханам, огню очага, родителям и родственникам жениха получает в дар от его родителей обязательный элемент костюмного комплекса замужней женщины – безрукавку *уужжинхай* или ткань. Остановимся на этом элементе женского костюма более подробно. Безрукавка монгольских жен-

щин – предмет полифункциональный. Его главным назначением на протяжении многих сотен лет развития монгольской культуры стало обозначение социального статуса женщины в социуме, определение её этнической принадлежности. В этой связи интерес представляет архаичная, на наш взгляд, традиция монгольских урянха шить женский костюм невесты матерью жениха. С. Бадамхатан пишет, что у урянхайцев в период подготовки к свадьбе мать жениха привозит с собой материал для шитья халатов, который и кроит вместе с матерью невесты. После этого она сама шьет женский халат для невесты. И особо подчеркивает, что у халха женский костюм шьет мать невесты [Бадамхатан, 2004, с. 193]. У мингатов Монголии чесучовые и шелковые ткани для шитья *дэли* невесте входили в состав *калыма суй*. Отец девушки раздавал привезенные сватами вещи своим родственникам, чтобы из этих тканей они сшили полный наряд для невесты к ее отъезду к жениху [Галданова, Очир, 1988, с. 112]. Полагаем, что этот обычай является отголоском когда-то существовавшей повсеместно в тюрко-монгольском мире традиции, согласно которой сторона жениха наделяла девушку полным костюмом замужней женщины. Он воплощал характерные этнические черты рода жениха и выступал его маркером. Выходя замуж, женщина становилась частью нового для нее рода и должна была отныне носить одежду и украшения рода мужа. Рудименты этой древней традиции присутствуют также в обряде укладывания женской прически\* у разных групп монгольского мира (обычай сартулов дарить новобрачной матерью жениха накосные украшения, расчесывание волос невесты гребнем, принадлежащим матери жениха, касание ее головы ножом жениха или его отца; у халха представители со стороны невесты выпрашивали у матери жениха ниточку для кос невесты красного цвета).

В народе считалось, что женщина не должна была показывать волосы, одинаково и спину небу, поэтому голова женщины всегда была покрыта шапочкой, а спина – безрукавкой. Говоря о замужней женщине, иной раз просто подчеркивали наличие у нее безрукавки – *уужтай* «в безрукавке», т. е. «замужняя»\*\*.

---

\* У всех монгольских народов главный обряд, после которого невеста переходит в группу замужних женщин, происходит с участием двух старших невесток новобрачных. Они расплетают девичьи косички и заплетают невесте две косы, причем левую косу заплетает невестка со стороны девушки, а правую – невестка жениха. Материалы по свадебной обрядности монгольских народов показывают, что обряд расплетания кос невесты уже не сопровождается какими-либо текстами-формулами. Но сведения, собранные у соседних с монгольскими тюркоязычных народов Южной Сибири, свидетельствуют о чрезвычайной значимости самого ритуала и его главных исполнителей. «У народов Южной Сибири обряд причесывания невесты обычно совершался представителями двух групп. Так у теленгитов расплетание волос невесты проводили две женщины со стороны жениха и невесты. Косу с правой стороны заплетала родственница девушки со словами “Я даю ее”, с левой – родственница жениха, произнеся “Я беру ее”» [Михайлова 2005, с. 98]. Таким образом, «недостающие» компоненты ритуала, сохранившиеся на периферии монгольского мира, позволяют отнести обряд расплетания кос невесты к важнейшему этапу интеграции невесты в новое сообщество. При этом ритуальная передача невесты от одной группы к другой происходит только с участием женщин – представителей брачующихся сторон.

\*\* Подобного рода гендерные или социальные определения в целом характерны для монгольского языка. Например, о представительнице женского пола вообще могли сказать *бусай* «беспоясая», так как в монгольской культуре пояс носили только мужчины.

Облачение в женский костюм в традициях разных народов монгольского мира различалось по срокам: обычно в женский костюм невесту облачали в айле мужа перед или после основных обрядов поклонения невестки, у калмыков нередко смена девичьего костюма на женский происходила перед брачной ночью «втихомолку, без всяких церемоний» [Шараева, 2011, с. 124].

Выйдя замуж, женщина уже не снимала безрукавку. Особенно недопустимым считалось находиться без полного женского одевания среди мужчин – родственников мужа. Только находясь в своем доме, она могла ходить без безрукавки и без головного убора, освобождаясь от строгого контроля со стороны родственников мужа. На этот счет известна интересная монгольская поговорка – *уужсуй авгайн дотор уужуу* «у женщины, снявшей безрукавку, и на душе свободно» [Большой академический ..., 2002, с. 364], которая вполне объективно отражает реальности нелегкого положения женщины в монгольском обществе.

Сама невеста на главном обряде, символизирующем ее включение в род мужа, преподносит в дар одежду родителям и родственникам жениха. Например, у халха-монголов невеста дарит всем хадаки, матери жениха дарит также штаны ома, а отцу – рубашку [Вяткина, 1960, с. 210]. Примечательно, что одаривание матери жениха штанами – устойчивый элемент обряда, сохранившийся у монгольских народов практически повсеместно, но уже утративший свое основное содержание. Назначение этого своеобразного дара, его символика сохранилась в полной мере, возможно, только у калмыков России. До сих пор в свадебной обрядности калмыков важное место занимает обычай дарения невестой матери жениха широких белых штанов – древний обряд восхваления матери, родившей сына. Будущая свекровь облачается в штаны и восходит на высокое место либо исполняет танец. Другой особенностью этих штанов является мех, пришитый на ластовице. Примечательно, что, кроме определения «белые штаны», этот ритуальный костюм свекрови имел и другое название «штаны зайца». Такое название неслучайно, в нем отражается древняя символика, связанная с этим почитаемым в монгольской среде животным. В бурятской культуре аналогичный обряд в структуре свадебных сохранился в среде некоторых этнических групп западных бурят. Рудименты этого ритуала у других этнических групп бурят отражают воззрения старших, что подарок пожилой женщине в виде штанов, трусов и особенно на Цагаан Сар считается лучшим – как пожелание ей материального благополучия.

Одежду или ткань на пошив новой одежды у монголов было принято дарить в случае усыновления ребенка. Будущие приемные родители одаривали таким подарком каждого члена семьи, отдающей ребенка на воспитание [Бадашкеева, 2000, с. 142].

У западных бурят подарок в виде шубы, хорошей шапки или рубахи подносили бедняки шаману, который согласился быть найжи-покровителем ребенка, если тот выросал здоровым [Басаева, 1974, с. 43].



### Элементы традиционного костюмного комплекса в ритуале

Не только одежда, но и ее отдельные части могут быть включены в обрядовое действие. Особенно часто в ритуале используется подол одежды. В мировоззрении монгольских народов структура традиционной одежды является одним из отражений картины мира. В вертикальной структуре подол одежды выступает как основание костюма. С подолом одежды *хормой* связываются представления о достатке, богатстве – этоместилище, место накопления и хранения богатства. Возможно, что возникновению таких воззрений способствовали практические функции одежды. Известно, что подол традиционной одежды монгольские женщины часто использовали в качестве сумки, перенося в нем кизяк для растопки юрт, продукты собирательства. При этом запрещалось выносить из юрты в подоле золу, так как зола, соотносясь с понятием *ухсэн* «мертвый», и обладает негативной символикой\*.

Г.-Д. Нацов отметил интересные действия, которые совершала пожилая женщина-колхозница с животными, отобранными для сдачи государству. Она проводила (как бы вытирая) внутренней полкой своего дэли по спине каждого животного (гэдургэ аршин) и, вырывая волосок со спины и хвоста, бросала в ограде. Это отголосок важного для скотоводов обряда малын хэшэг, который обязательно совершался при купле-продаже животных. Если возникала необходимость отдать животное на сторону, сначала определялось, какой это был день, хороший или плохой. Обязательным считалось оставление себе «благодати» *хэшэг* животного, которого отдавали или продавали. С этой целью принято было вытирать со спины животного внутренней полкой дэли пыль, грязь (*хирэ*), как бы отделяя таким образом хэшэг животного [Нацов, 1995, с. 111].

Аналогичную точку зрения отражают представления монголов о природных объектах. В проекции устройства мира на окружающую природу особо выделяется такой природный объект, как гора, в наибольшей степени воплотившая черты антропоморфной модели мира. Гора, как и человек, одета – у нее есть головной убор, а подошву горы так и называют *хормой* «подол одежды». В представлениях монгольских и тюркских народов идеальная жизнь человека видится в благоденствии у основания сакральной горы, в окружении многочисленных стад домашних животных, набирающих жир на тучных пастбищах горных склонов.

Но более всего ритуальные действия с подолом отмечаются в свадебной обрядности монгольских народов. Так, у баятов Монголии своеобразные ритуальные действия с подолом своего нарядного *дэгэла* совершает отец жениха во время сватовства, желая отстоять свои интересы в предстоящих обсуж-

---

\* Относительно этого запрета известна легенда о местности Терельчжин Дорболжи, записанная К. В. Вяткиной у монголов. «Эту местность еще называют «Развалины черной старухи колдуньи». Эта старуха каждое утро выносила в подоле золу и выбрасывала. С северной стороны горы выстрелил, говорят, в нее Хасар, наметив прострелить насквозь ее колени, чтобы она упала и, набрав полный рот золы, погибла. Однако, до того как набрать золу в рот, старуха успела проклясть Хасара и его брата Чингисхана. Поэтому, говорят, империя Чингисхана пала... С тех пор монголы золу в подол не набирают и, когда выносят из юрты, не рассыпают ее по дороге» [Вяткина, 1960, с. 252].

деннях калыма, затрат на устройство свадьбы. Отец жениха, посватавшись и получив согласие родителей невесты, берет двумя руками подол халата и, сидя в шапке, молится три раза бурханам, говоря: «Наше дело: если тянешь – не оторвется, если перегибашь – не изогнется». После этого возвращается домой [Вяткина, 1960, с. 216].

Идея материального достатка, плодovitости женщины, воплощенная в представлениях о подоле одежды отражается в благопожеланиях, которые звучат на свадьбах. На свадьбе, желая молодым счастья, старики очень часто высказывают такое благопожелание, которое адресовано преимущественно невесте:

*Передний ваш подол  
Пусть дочери, сыновья топчут,  
Задний ваш подол  
Пусть овцы, телята топчут* [Бардаханова, 1982, с. 152].

Привлекают внимание первые две строки текста благопожелания. Полагаем, что они определенным образом связаны с архаичными представлениями о душе человека. Согласно верованиям монгольских народов, души детей, умерших в грудном возрасте, не покидают земной мир и крутятся у подола матери, ожидая благоприятной возможности получить новое рождение.

В свадебных обрядах ойратской группы монгольских народов распространен ритуал «закрепления» невесты на новом месте. Например, у баятов Монголии мать невесты, доставив невесту в дом зятя и приняв участие в свадебном пиршестве, возвращается домой. Перед этим совершается интересный обряд – невесту усаживают на пол юрты, расправляют подол ее дэли, на который мать кладет белый камень или мельничный жернов и зерна с пожеланием быть «прекраснее золота и тяжелее камня» (*алтнаас онготой, чулуунаас хунд*). Новобрачная делала попытку встать и пойти за матерью, однако невестки *бэргэд* становились коленями на полы ее дэли, препятствуя ей [Галданова, Очир, 1992, с. 47]. Этот ритуал, по мнению монголов, должен был способствовать более быстрой адаптации нового члена в обществе (камень использовали, чтобы невеста прижилась на новом месте, а зерна – чтобы у нее было много детей). Зерна впоследствии заворачивали в хадак и прятали в нарядном подголовнике новобрачных.

Эта ойратская традиция обнаруживает интересные параллели с калмыцким преданием, в котором, возможно, отражается наиболее логическое объяснение применению в ритуале камня. Согласно преданию, мать невесты зашивает в подол платья дочери небольшой камень и велит ей хранить молчание в семье мужа до тех пор, пока камень не изорвет одежду. Такой наказ матери был вызван ее желанием лучшей доли для своей дочери. Только так, храня молчание, дочь могла лучше понять окружение своей новой семьи, узнать нравы людей и порядки, свойственные здешнему быту, и воздержаться

от неожиданных высказываний, которые могли не понравиться свекрови и другим родственникам мужа и настроить их против молодой женщины\*.

Другой обряд свадебного цикла, в котором отмечены действия, совершаемые с подолом одежды в традиции ойратов, связан с собакой. Следует отметить, что культ собаки в наибольшей степени сохранялся именно у ойратов и обряд, который будет рассмотрен ниже, является частью культа собаки. Один из главных обрядов свадебного цикла – это поклонение невесты огню очага в юрте отца жениха, родителям и родственникам жениха. Почтение выражает невеста и собаке: по завершении обряда поклонения невесты в юрту заводят собаку, на шею которой невеста повязывает хадак, и потом невеста кормит собаку из плошки, которую ставят на расстеленную полу *дэли*. Иногда молоко просто капают на полу *дэли* и дают слизать его собаке. Очевидно, что таким образом невесту в новый для нее социум должна принять и собака – хранитель *айла*.

В свадебной обрядности монгольских народов присутствует ряд действий, символизирующих объединение жизни молодых. Эти действия, например, совершаются по отношению к волосам новобрачных, их украшениям – родственницы жениха и невесты (*бэргэд* – невестки) сплетают вместе волосы жениха и невесты. Аналогичным образом поступают и с полами одежды новобрачных. «У халха со стороны жениха должен быть человек, который укладывает молодых. Он должен иметь *эвэл жил* с молодыми, т. е. быть сверстником. Укладывая молодых, он концы наружных пол халатов накладывает один на другой, при этом на одном конце кладет черный камень, на другом – белый» [Вяткина, 1960, с. 214].

Ритуальные действия совершались также с воротником и с рукавами одежды. Воротник, обшлага рукавов, как и открытые, т. е. «уязвимые» части одежды, могли препятствовать либо содействовать проникновению внутрь к телу человека позитивного/негативного. Поэтому концы рукавов, т. е. обшлага, разворачивали, когда совершались действия или обряды, притягивающие благодать. Как отмечает К. В. Вяткина, монголы, желающие удачно осуществить торговую сделку, не должны были загибать обшлага или края рукавов внутрь.

И наоборот, в погребальной обрядности, остерегаясь осквернения от контакта с умершим, присутствующие на похоронах загибали обшлага внутрь, то же делали с наушниками от шапки и краями войлочных чулок [Вяткина, 1960, с. 244]. Иное содержание имеет традиция разворачивать манжет рукава в ритуалах приветствия. В Цагаан *сар* женщины совершали обряд приветствия старших в головных уборах, со спущенными манжетами рукавов [Линховоин, 2012, с. 159]. У дербетов Монголии принято встречать гостя, отвернув манжет для ритуального приветствия, с закрытыми кистями рук. В калмыцком обряде встречи весны производится ритуальное приветст-

---

\* Примечательно, что аналогичный запрет на общение с новым членом семьи соблюдался, в частности, у уратов Внутренней Монголии: «В течение определенного срока отец жениха не должен был общаться с молодой, говорят, что это могло длиться и до трех лет» [Наранбат, 1992, с. 67]. Более того, не должны были общаться друг с другом и сами родители и родственники новобрачных.

вие, когда все жители кисти рук закрывают рукавами [Бакаева, 2008, с. 106–107]. С одной стороны, такое требование по отношению к рукавам одежды может быть обусловлено запретом показывать открыто кисти рук в монгольской культуре. Возможно, что причина этого своеобразного обычая кроется в названии обшлагов рукава. Известно, что, помимо определения *туруу* – «копыто», лицевая часть обшлагов имеет другое название – *нюдарга*, т. е. «кулак», а задняя – *тулюур*. Р. Д. Бадмаева полагает, что такое название обшлагов появилось благодаря его прямому назначению – монголы, не использовавшие в быту рукавиц, в зимнюю стужу прихватывали концы рукавов в кулак. Допускаем, что в ритуале приветствия демонстрация «кулака» была бы неуместна, поэтому обшлага рукавов разворачивали. Кроме того, опущенные манжеты могли быть частью полного/завершенного костюма, в котором встречают гостя, принимают участие в праздничных мероприятиях.

### Заключение

Как видим, части традиционной одежды отмечены в разных ритуалах, целью которых было притяжение и аккумуляция счастья, богатства. Безусловно, противоположные по содержанию обрядовые действия совершались с деталями одежды в цикле погребальной обрядности. Так, охранительные меры, во избежание негативных последствий от контакта с умершим, принимаются во время похорон человеком, который должен прикоснуться к покойнику первым. К одной из таких мер относятся необычные способы надевания одежды: шапку выворачивают и надевают задом наперед, правую полу дэли запахируют поверх левой, обшлага рукавов заворачивают внутрь [Тангад, 1992, с. 128]. У халха «человек, держащий кости, заворачивал полы халата за пояс, а отвороты бархатной шапки прятал внутрь» [Вяткина, 1960, с. 255].

Исследование функций одежды и ее элементов в обрядовой сфере подтверждают значимость образа костюмного комплекса в качестве эквивалента человеческого тела. Комплекс обычаев, запретов, примет, связанных с одеждой, отражают представления носителей традиционной культуры об устройстве окружающего мира, социума, воззрения о мифических предках, о счастье и богатстве. Многие из этих представлений, уже утратив свое содержание, сохраняют актуальность и в быту современного общества.

### Список литературы

- Бадмаева Р. Д.* Бурятский народный костюм / Р. Д. Бадмаева – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1987. – 142 с.
- Бакаева Э. П.* Одежда в культуре калмыков: традиции и символика / Э. П. Бакаева. – Элиста : ГУ «Издательский дом Герел», 2008. – 189 с.
- Бадамхатан С.* Эрдэм шинжилгээний бутээлууд. II боть. О свадебных обрядах урянхайцев / С. Бадамхатан. – Улаанбаатар, 2004. – 277 с.
- Бадашкеева Т. Т.* Арга хийху у монгольских народов / Т. Т. Бадашкеева // Монголоведные исследования. – Улан-Удэ, 2000. – Вып. 3. – С. 125–145.
- Бардаханова С. С.* Малые жанры бурятского фольклора / С. С. Бардаханова. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1982. – 206 с.

*Басаева К. Д.* Традиционные обычаи и обряды западных бурят, связанные с рождением и первыми годами жизни ребенка / К. Д. Басаева // Этнографический сборник. – Улан-Удэ, 1974. – Вып. 6. – С. 28–44.

*Большой академический монгольско-русский словарь* – М. : Academia, 2001–2002. – Т. 1–4. – 1948 с.

*Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов / В. Я. Бутанаев. – Абакан : Хакаское кн. изд-во, 1996. – 222 с.

*Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы истор.-этнограф. экспед. АН СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) / К. В. Вяткина // Восточно-Азиатский этнографический сборник. – М. ; Л., 1960. – С. 159–269.

*Галданова Г. Р.* Традиционная семейная обрядность мингатов МНР / Г. Р. Галданова, А. Очир // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. – Улан-Удэ, 1988. – С. 109–128.

*Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В. П. Дьяконова. – Л. : Наука, 1975. – 162 с.

*Линховоин Л.* Лодон багшын дэбтэртээ. Материалы на бурятском и русском языках / Л. Линховоин. – Улан-Удэ : Буряад-монгол ном, 2012. – 384 с.

*Михайлова Е. А.* Съемные украшения народов Сибири / Е. А. Михайлова // Украшения народов Сибири. – СПб. : МАЭ РАН, 2005. – С. 12–120.

*Нанзатов Б. З.* В Монгольской Джунгарии / Б. З. Нанзатов, М. М. Содномпилова // Культурное наследие народов Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2012. – Вып. 3. – С. 5–28.

*Наранбат У.* Свадебный обряд уратов Внутренней Монголии / У. Наранбат // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск : Наука, 1992. – С. 56–71.

*Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Ч. 1 / Г.-Д. Нацов ; пер. и прим. Г. Р. Галдановой. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. – 156 с.

*Очир А.* Свадебная обрядность баятов МНР / А. Очир, Г. Р. Галданова // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск, 1992. – С. 24–56.

*Тангад Д.* Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР / Д. Тангад ; пер. Г. Н. Очировой // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск : Наука, 1992. – С. 127–133.

*Шалхаков Д. Д.* Взаимоотношения в калмыцкой семье (XIX–XX века) / Д. Д. Шалхаков // Историко-культурные связи народов Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1983. – С. 101–111.

*Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла калмыков (XIX – начало XX в.) / Т. И. Шараева. – Элиста : Джангар, 2011. – 212 с.

*Хандагурова М. В.* Обрядность кудинских и верхоленских бурят во второй половине XX века (бассейнов верхнего и среднего течения рек: Куда, Мурино и Каменка) / М. В. Хандагурова. – Иркутск : Амтера, 2008. – 267 с.

## **Traditional Clothing of the Mongolian Peoples in the Rituals and as a Tool of Socialization**

M. M. Sodnompilova

**Abstract.** The article presents the results of a study of ritual functions of the traditional Mongolian clothing, the clothing's semantics according to the traditional notions of the person, the current existence of the traditional beliefs associated with clothing and its using in the rituals. The functions of the clothing as a tool of socialization are interesting too. Part of traditional clothing were marked in different rituals for the attraction and accumulation

of wealth and happiness. Of course, the opposite ritual acts were committed with the items of clothing during the funeral rite. For example, in order to avoid the negative effects of contact with the dead, during the funeral the protective measures are executed by a person who should first touch the dead. The functional study of clothing and its elements in rituals confirm the importance of a costume complex as the equivalent of the human body. Number of customs, taboos, omens associated with clothes reflect the views of the traditional culture on the device of the world, society, the views of the mythical ancestors on happiness and wealth. Many of these ideas have already lost its content but remain actual nowadays.

**Key words:** Mongolian peoples, traditional clothing, ritual, socialization, wedding ritualism

*Содномпиллова Марина Михайловна*

кандидат исторических наук  
старший научный сотрудник, отдел философии, культурологи и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, sodnompilova@yandex.ru

*Sodnompilova Marina Mikhailovna*

Ph. D. in History  
Senior Researcher, Department of Philosophy, Cultural and Religious, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SB RAS  
6, Sakhyanova str., Ulan-Ude, Russia, 670047, sodnompilova@yandex.ru