

Семантика обрядов детства у бурят конца XIX – начала XX в.

Д. А. Николаева*

Восточно-Сибирский государственный институт культуры, г. Улан-Удэ, Россия

Аннотация. Выявлены архаические функции в цикле обрядов детства *милаан*, когда сакральная половозрастная группа (женщины, дети, старики) под руководством повитухи путем обращения к культу матери-прапородительницы включала ребенка в традиционное общество на родоплеменном уровне. Проведен анализ фольклорно-этнографического материала, который показал, что данная сакральная группа постепенно через обряды укладывания в колыбель, имянаречения, стрижки внутриутробных волос, совместного поедания сакральной пищи, призывания общеродового счастья выделяла его из природного, формировалась основы жизненной программы и внедряла в сферу этого мира. Установлено, что акторы обрядовых действий применяли жреческие посвятительные и магико-ритуальные, защитные функции и к членам рода.

Ключевые слова: обряды детства, куль матері, детское и общеродовое счастье, плодородие, благополучие общества.

Николаева Д. А. Семантика обрядов детства у бурят конца XIX – начала XX в. // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2025. Т. 53. С. 43–52. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2025.53.43>

Semantics of Childhood Rites among the Buryats of the Late 19th and Early 20th Centuries

D. A. Nikolaeva*

East Siberian State Institute of Culture, Ulan-Ude, Russian Federation

Abstract. A study of the cycle of childhood rites in traditional Buryat culture reveals surviving archaic traces of maternal worship. An analysis of folklore and ethnographic sources revealed the following stages included in childhood rites: “Laying in the Cradle”, “Name-giving”, “Cutting the Prenatal Hair”, “Eating Sacred Food Together”, and “Invoking Tribal Happiness”. They represent a well-developed complex of large-scale paradigm shifts, both in relation to the newborn and to the tribal community itself. The most sacred age and gender group, denoting their belonging to the border zone, was involved in organizing and conducting this process. These included midwives, women who had given birth successfully (they can go “there and back”, i.e., give birth), children (who came “from there”), and the elderly (who will go “there”). The antiquity of the childhood rites cycle is evidenced by the prohibition of the shaman’s participation in the ceremony, while the midwife, as the embodiment of the Mother-ancestress image, and this sacred group, acted as regulators of relations between the newborn, nature, and society. Thus, the analysis of the cycle of childhood rites revealed the semantics of their main functions, which consisted, firstly, in transferring the newborn from another world to this one, establishing him or her as a living person with a gender identity, and introducing the newborn into various spheres of this world: into the family, society, and the corresponding age and gender group of the tribal society, endowing him or her with “culturally defined” characteristics, attributes, and a personal “kut” (name, tools, clothing, etc.). In addition, they performed a magical and protective function in relation to the members of the tribal society, endowing them with the main benefit associated with the concept of fertility, namely, stimulating happiness, both “childish” and “general tribal”. Since the basis of the sacred content of the cycle of childhood rites is the cult of the Mother-ancestress, the merriment, jokes, and laughter of the women testified to their altered state of consciousness due to the presence of the female deity of fertility within them. Thus, the participants in the ritual act initially laid down the life program for the new person.

Keywords: childhood rites, cult of the mother, childhood and tribal happiness, fertility, well-being of society.

For citation: Nikolaeva D. A. Semantics of Childhood Rites among the Buryats of the Late 19th and Early 20th Centuries. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2025, Vol. 53, pp. 43–52. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2025.53.43> (In Russ.)

* Полные сведения об авторах см. на последней странице статьи.
See the last page of the article for full authors information.

Введение

Традиционно обряды перехода у любого этноса являются проявлением социальной сути и одновременно средством контроля в жизнедеятельности социума как на сакральном, так и на профанном уровнях.

Целью данной статьи является исследование значения выполнения сакральной половозрастной группой общества (женщины, повитуха, дети, старики) ри-

туально-магических функций в обрядах детства, проецирующих, с одной стороны, регуляцию системы взаимоотношений членов традиционного общества, а с другой, продолжающих процесс преобразования ребенка из «природного» в «культурное», затем в «социальное», способствуя тем самым успешной жизнедеятельности социума.

Архаические мифоритуальные представления на уровне символики ритуальных действий органически включались в обряды детства и были неразрывно связаны с женским культом. В этой связи анализ фольклорно-этнографического материала выявил актуализацию сферы знакового кодирования, когда сакральная группа, с одной стороны, подвергала новорожденного процессам ритуального преобразования, необходимым для его социализации и интеграции в традиционное общество, а с другой – стимулировала благополучие жизнедеятельности самого родоплеменного сообщества.

В работе использованы труды бурятских исследователей, которые, рассматривая генезис и семантику инициационных обрядов, упоминали обряды детства [Басаева, 1974, 1991; Галданова, 1987, 1992; Хангалов, 2004; и др.], а также полевые материалы автора.

Милаан

Несомненно, в традиционной культуре бурят появление ребенка было значимым событием не только для семьи, но и для всего родоплеменного традиционного общества. Поэтому обряды детства, которые Г. А. Комарова связывает с периодом протосоциализации [Комарова, 2014, с. 85], носили строго регламентированный, структурированный характер и выполняли сакральные функции. У бурят цикл обрядов детства назывался *милаан/милага/милаанга/милаангуйуд* (зап. бур. уст.: *мила* ‘наедаться до отвала’, *милаангад* ‘суп для роженицы’, *милангуйуд* ‘день рождения, которыйправляли только один раз, когда ребенку исполнялся один год’) [Бурятско-русский … , 1973, с. 296] (далее – *милаан*).

Исследователи отмечали посвятительную функцию и инициационный характер обряда. «*Милангуйуд* – по всей вероятности, очень древний обычай, восходящий к родовому обществу, и первоначальный смысл этого общественного праздника, думается, представлял собой посвящение, прием в члены родового коллектива нового человека» [Басаева, 1991, с. 74]. Это был инициационный обряд, вводящий в разные социальные группы детей, подростков, юношей (в зависимости от возраста в разных этнических группах бурят) [Обряды … , 2002, с. 75–76]. Существующие локальные различия были связаны в основном с возрастом неофита, например, у баргузинских бурят обряд проводили, когда собирались выдавать дочь замуж (женить сына). Он означал наступление их совершеннолетия. Существуют выражения: *Нахаа хусоо, милаагаа эдихэ болоо* ‘Он (она) достиг совершеннолетия, пора справлять милаага’. Если девушка рожала до замужества, говорили: *Милаага угээ басаган, малаагаа бээрээ эдинэн* ‘Девушка без праздника, одна съевшая милаага’. Тогда праздник не спровоцировали [Галданова, 1992, с. 139]. Сведения информантов также разнятся – обряд проводили от года до трех лет [ПМА 1; ПМА 2].

Для проведения обряда родители новорожденного «высиживают» несколько котлов *тарасуна* (молочный алкогольный напиток. – Д. Н.), колют бычка или барана, все родственники и соседи собираются в дом новорожденного» [Потанин,

1883, с. 175]. Главными и активными участниками были сакрально благополучные женщины, повитуха, дети и старики. Мужчины присутствовали только в качестве почетных, но пассивных гостей, как и шаман. У некоторых бурят существовал запрет на присутствие шамана.

Милаан состоял из цикла таких переходных обрядов, как укладывание в колыбель, имянаречение, первая стрижка волос, призывание счастья, поэтапно фиксирующих интеграцию «нового человека» в члены родового сообщества.

Укладывание в колыбель

Начинался *милаан* с обряда *хоохэй оруулха* (укладывание младенца) или *улгээдэ оруулха / ообэйдэ оруулха* (укладывание в колыбель). У ольхонских, кудинских и балаганских бурят колыбель называлась *улгээдэ*, у аларских – *ообэйдэ*. Ритуальная церемония укладывания в колыбель у разных локальных групп бурят за исключением некоторых деталей в принципе едина. Она содержит следы архаических тотемных представлений, сохранившиеся в виде устойчивых метафорических замен. Приведем легенду, зафиксированную Б. Э. Петри в начале XX в., о появлении данного обряда. В ней можно проследить, с одной стороны, следы тотемного культа и знаки зооморфного предка, а с другой – жреческие функции женщины-шаманки. «Шаман и шаманка украли ребенка Булагата у сивого пороза, но не могли открыть зыбку с младенцем. Шаман шаманил, но ничего не получилось; потом шаманка шаманила 3 дня. После чего она сказала, что надо сделать следующий обряд: заколоть кочерика (годовалого теленка), взять его бедренную кость *сэмгэн* и соединить с ножом *мадага*, и затем задать 4 вопроса и отдать 4 ответа:

- Что в зыбку положить – нож или ребенка?
- Ребенка!
- Что в зыбку положить – кость или ребенка?
- Ребенка!
- Как положить – вверх головой или вниз головой?
- Вверх головой!
- Пегого коня или золотое одеяние отдашь?
- Отдам.

Теперь, – пишет Б. Э. Петри, – при обряде положения ребенка в зыбку и давании имени всегда повторяется этот обряд с вопросами, и к зыбке всегда привешивают в знак того, что обряд исполнен, кость *сэмгэн* и нож *мадага*» [Петри, 1924, с. 24].

У разных групп бурят в этом обряде существуют вариации как на предметном, так и акторном уровнях. Например, Г. Р. Галданова, описывая этот обряд у закаменских бурят, отмечает, что субъектами диалога были повивальная бабка, которая в одной руке держала малую берцовую кость (*хониной хойто хулэй анрин шаанта*), в другой – молоток (или деревянную поварешку с саламатом), и мальчик или девочка 5–7 лет. Диалог по содержанию в целом совпадал с мифологемой, отличаясь деталями: «Кого будем баюкать в колыбели, ребенка или молоток? <...> Ребенка или кость *шаанта*?» и т. д. По окончании диалога новорожденного укладывали в колыбель, а кость отдавали ребенку, отвечавшему на вопросы» [Галданова, 1987, с. 89].

К. Д. Басаева описывает этот обряд у западных бурят с участием двух женщин: «Одна из женщин, обычно повивальная бабка, держала на руках новорожденного, другая – сваренную берцовую кость бычка (или барана) – *шааты сэмгэ* как обязательный атрибут этого обряда. Около колыбели клали молоток, точило. В разных районах предметы, используемые в обряде, варьировались: помимо *шааты сэмгэ*, были нож, кинжал, стрелы и т. д. <...> Эти вопросы и ответы повторялись несколько раз и составляли основную часть обряда. После чего ребенка, завернутого в шкурки, укладывали в колыбель» [Басаева, 1974, с. 37; 1991, с. 93].

Как видим, на основе «вопросов и ответов» повитуха моделировала судьбу ребенка, его характер: при помощи верbalного описания, через обретение «легенды» она вводила в социум нового члена. Все действия в обряде символизировали процесс обретения статуса «живой человек», где основную роль выполнял принцип соблюдения оппозиции «верх – низ»: «внутренние, жизненно важные центры организма – поверхность, оболочка человеческого тела». Принцип соблюдения оппозиции подчеркивает целостность и структурированность позитивного образа человека. В этой связи следует обратить внимание на еще один важный момент. В описании обряда М. Н. Хангалов отмечает: «...в конце новорожденного кладут в колыбель и туго пеленают ремнями, как это всегда делается у бурят» [Хангалов, 2004, с. 176]. В этнографической литературе символический аспект традиции туго пеленания повитухой младенца трактуется как стремление «дооформить» тело ребенка и вместе с тем сдержать неосознанную (= опасную, нечеловеческую по своей природе) активность младенца. Примечательно, что традиция туго пеленания актуализирует отмеченную оппозицию со значением голова/туловище и символически разграничивает «верх и низ» в структуре человеческого тела [Николаева, 2024а, с. 37]. Как видим, сюжет практически полностью совпадает с мифологемой, указывающей на матрилокальность действия. Но в обряде функцию шаманки выполняла уже повитуха, воплощающая в родильных обрядах и обрядах детства образ матери-прародительницы, выступая регулятором отношений между неофитом, социумом, природой (космосом) [Там же, с. 39] и детьми, в чью группу семантически внедрялся новый член. Как видим, семантика перевода неофита из категории «природного/ неодушевленного» в «свой в семье» заключалась в проведении ритуального диалога повитухи и ребенка. В результате происходили обмен неофита на «кость рода» и другие мужские предметы, маркирующие род отца, и включение его в группу «дети».

Кроме того, в обряде повитуха конструирует и половую идентификацию ребенка, запуская тем самым программу стереотипов мужского или женского поведения, например, для мальчика – это молоток, бедренная кость бычка, для девочки – поварешка с саламатом, кость барана, а «если новорожденный мальчик, то и в обряде участвует мальчик, а если девочка, то участвует девочка» [Хангалов, 2004, с. 176].

После диалога *шааты сэмгэ* отдавали детям, и те, очистив ее от мяса, возвращали повивальной бабке. Эта кость привязывалась с правой стороны люльки и служила в качестве оберега. Данные представления были широко распространены у тюрко-монгольских народов. До начала XX в. в калмыцких семьях хранились в качестве оберегов кости барана, избранные для каждого из сыновей в качестве личного амулета и знака [Содномпилова, 2023, с. 119–120]. Кроме того, к люльке привязывали альчики, которые маркировали пол ребенка и были связаны

с его душой / жизненной силой (*сульдэ*). За общей трапезой такие косточки старались заполучить женщины, у которых не было наследника, для обряда «призываания *сульдэ*» ребенка. Пол ребенка определялся также веткой шиповника, которую подвешивали к люльке с целью защиты от злых духов. Для мальчика брались мужские ветки (*бэнэтэй уургэнэ*), а для девочки – женские (*бэнэгүй уургэнэ*) [Басаева, 1991, с. 93].

Мы полагаем, что эта обрядовая пища (бычок/баран) символизировала, в первую очередь, внедрение ребенка в *отцовский* род и была связана с понятием «кость рода». М. М. Содномпилова пишет: «В традиционном социальном устройстве общества тюрко-монгольских народов Внутренней Азии родство по отцовской линии толковалось как родство по кости *яhan торол* (монг., бур., кал.), *соек, соок* (тув., хак., алт.): это означает, что мужчина наделял своих потомков своей костью» [Содномпилова, 2023, с. 111]. Как видим, родовую кость и мужские предметы, ассоциирующиеся с отцовским родом, повитуха использовала в ритуальном диалоге, а затем подвешивала к колыбели, поскольку они не только фиксировали его пол и как человека, обладающего жизненной силой (душой), но также одновременно символизировали богиню Умай, которую призывали для успешной адаптации и защиты младенца в этом мире.

Имянаречение и игры

Важнейшим механизмом перевода ребенка в статус *окультуренный* на кровнородственном уровне является следующий этап *милаана* – *имянаречение* младенца, который проводили после ритуала укладывания в колыбель. «Имя давал кто-либо из старших гостей (старик. – Д. Н.), иногда – родители» [Обряды … , 2002, с. 75]. А. К. Байбурин пишет, что получение имени означало выделение ребенка из исходного «обезличенного» состояния [Байбурин, 1993, с. 46]. В русском фольклоре известны поговорки, характеризующие весьма наглядно данный момент: «без имени ребенок – чертенок», «с именем – Иван, без имени – болван».

Но буряты полагали, что, получая имя, ребенок становился сакрально уязвимым для злых духов, так как имя было связано с его *сульдэ*. В целях магической защиты буряты применяли апофеозтеические действия для уклонения от влияния нечистой силы, в основном к ним относятся различного рода запреты, табу. Например, давали несколько имен. Имело место скрытое («настоящее») имя, к которому применялись предохранительные табу. Например, запрет называть ребенка по имени. Считалось, что тогда злые духи могут похитить его душу. У бурят боязнь потерять ребенка выражалась в соблюдении разных мер по обеспечению его безопасности. Поэтому ребенок получал также другое имя, чтобы «смутить/запутать» нечисть, и в то же время оно должно было обладать охранительной функцией. Так, в тех семьях, где дети не выживали, давали неблагозвучные имена, полагая, что они не понравятся духам, например: *Унхэй* ‘вонючий’, *Хазагай* ‘кривой’, *Тэнэг* ‘глупый’ и т. д. Существовали имена, отпугивающие злых духов, например: *Шулун* ‘камень’, *Тумэр* ‘железо’, *Балта* ‘молот’. Для обмана духов давали имена, обозначающие животных, например: *Тэхэ* ‘козел’, *Буха* ‘бык’, *Шоно* ‘волк’, *Нохой* ‘собака’. Со временем стали давать христианские (русские) или буддийские имена, к которым злые духи не проявляли интерес [ПМА 2].

Получая имя, ребенок приобщался к миру людей и социальным связям. Так, у некоторых бурят символика включения неофита в группу «дети» заключалась не только в участии мальчика/девочки в диалоге с повитухой, когда ребенок каждый раз выбирал *живого* младенца. Например, у нукуутских бурят дети в конце обрядового диалога исполняли круговую игру-хоровод *нака-наш*. В его основе были подскoki с продвижением по кругу, а на припев – индивидуальное творчество маленьких танцоров (прыжки, хлопки, кружение, присядка и т. д.), после чего их угощали сладостями. Эта хороводная игра сопровождалась песенным речитативом, хлопками и подбадриванием присутствующих женщин [ПМА 1]. Тем самым исполнение детьми круговой игры-хоровода знаменовало не только включение неофита в детскую группу общества, но и наделение его свойством «живого ребенка» – подвижностью.

Активную поддержку женщинами детского игрового творчества можно объяснить как проявлением женского культа плодородия, так и стимуляцией понятия *детское счастье*. Например, считалось, что если дети довольны, игривы, веселы (это определялось как *детское счастье*), это могло распространяться на окружающих. Полагали также, что они как воплощение и вместилище сакральности могли «притягивать» благополучие. Согласно традиционным воззрениям, дети считались сакральными членами общества, имевшими самую тесную связь с божествами. Г. Р. Галданова писала, что в традиционном мировоззрении бурят родившийся младенец также считался переродившимся родовым предком [Галданова, 1987, с. 63]. У некоторых бурят младенец соотносился с самим божеством: *Хуугэдые дурлаха ба хундэлхэ хэрэгтэй – жсаа ухибуун бурхан шэнги* ‘Маленьких детей надо любить и почитать, ибо младенец есть сам бурхан’ [Герасимова, 1999, с. 26–27]. А. К. Байбурин писал, что «рождение ребенка воспринималось как получение некой ценности у богов/предков с того света» [Байбурин, 1993, с. 174]. У бурят считалось, что ребенок, которому задавали вопросы, отвечал устами самой богини Умай, дающей детей. Кроме того, по их действиям (играм) предугадывали будущее. Если дети играли в хорошие игры (дом, семья, богатство), то полагали, что моделируется хорошее будущее, которое распространится на окружающих, если в плохие (выкапывание ямы или «войнушка») – плохое [ПМА 1].

Первая стрижка волос

Заканчивался *милаан* обрядом первой стрижки волос (*үнэн хайшалаан* у агинских бурят, *елдэй хурэхэ* – у ольхонских). Удаление первых волос считается одним из важных инициационных обрядов в жизни человека во многих культурах. Обычно эта процедура совершилась в возрасте от года до трех-семи лет. Например, в Монголии через год ребенку подстригают волосы, обряд называется *ус хундэх*, раньше по этому случаю устраивали торжества – *ус авах* [Жуковская, 2002, с. 114]. В славянской традиции обряд первого пострига был приурочен ко дню Семена-Летопроводца (14 ноября). «С этого дня на Руси начинали праздновать осенние свадьбы (до 15 ноября), переселялись в новые дома, осуществляли обряд “пострига” (посвящение) мальчиков, достигших трех и семи лет, отмечая их новую роль в общине» [Байбурин, 1993, с. 94]. У кудинских и балаганских бурят пострижение проводилось сразу после обряда укладывания в колыбель. «У новорожденного стригут немного волос и кладут в мешочек, который вешают

на задней стенке колыбели так, что по числу мешочеков можно видеть, сколько было детей в семье» [Хангалов, 2004, с. 176].

Стричь волосы начинали по ходу солнца; если в процессе участвовало несколько человек, то последняя прядь состриглась тем, кто начинал стрижку. Обычно стрижку начинала повивальная бабка, а затем каждая присутствующая гостья, в соответствии с возрастной иерархией, отрезала клок волос и взамен одаривала ребенка деньгами, подарками, животными. У закаменских бурят стрижка утробных (*эхэ соохи*) волос одновременно намечала также половую дифференциацию. У девочек оставляли две пряди на макушке по обе стороны темени (оленьи рожки) и одну прядь на темени у мальчиков (фаллос) [Галданова, 1992].

Отношение к внутриутробным волосам было разным. «Избавляясь от первых, младенческих волос, ребенок отделялся от потустороннего мира и ставился в один ряд с людьми» [Кустова, 2000, с. 57]. Таким образом, в обряде стрижки внутриутробные волосы символически возвращались в *иное/природное*. Сохранение части волос для девочек – способ ее связи с *иным* миром, которая понадобится ей во взрослой жизни.

Апохористические магические действия удаления внутриутробных волос окончательно отделяли ребенка от *нечеловеческого* мира. «У южносибирских народов каждый из элементов человеческого естества являлся необходимым признаком жизни и вместе с тем – “душой”. Это относилось к пуповине и последу, дающим жизнь младенцу; к глазам, предоставляющим человеку доказательства реальности его существования; к волосам, воплощающим непреодолимую силу роста» [Традиционное …, 1989, с. 59].

Подарки, сакральная пища и призывание счастья

Затем следовала процедура подарков/отдарков. Так, гости, проговоривая благопожелания новорожденному и его матери, дарили мальчику мужские принадлежности – нож в ножнах, лук со стрелами, седло, а девочке – женские – ткани, деньги [Басаева, 1991, с. 85]. Родители, в свою очередь, одаривали присутствующих: стариков/мужчин – рубашками, женщин – платками, а также золотыми и серебряными монетами [Басаева, 1974, с. 37–38; 1991, с. 75].

Завершение обрядов детства опирается на синдиасмическую основу, призванную упрочить традиционное общество в разных социальных группах. В целом обряд символизировал приобщение новорожденного к семейно-родственному коллективу и включение его в сферу культурного статуса «свой». Это выражалось через совместное поедание сакральной пищи. Перед началом обряда пригоняли табун лошадей, женщины по своему усмотрению вылавливали подходящую кобылицу, забивали ее и разделяли. Это мясо предназначалось только для заключительного угощения всех гостей. Ф. Р. Тэлботт писал, что совместное поедание мяса жертвенной лошади символизировало процедуру приобщения (инаугурации) неофита (воина), в данном случае младенца, в члены традиционного родового общества [Talbott, 2005, p. 85]. Это прослеживается в пиршестве/торжестве (*наба бариха*), на котором женщины угощали гостей *тарасуном* и мясом жертвенной лошади. На торжестве также звучали благопожелания со стороны родственников и соседей (родоплеменная структура) в адрес родителей и младенца, моделируя тем самым их будущее.

Заканчивалось пиршество процедурой *призываия счастья*. Вот как это описывает Г. Н. Потанин у аларских бурят: «Через несколько дней после рождения ребенка проводили пир, на котором после исполнения обряда пеленания с традиционными вопросами и ответами начиналось торжество, в котором характерна такая деталь: около места рождения ребенка разжигали огонь, все садились вокруг и брызгали в него масло изо рта; при этом обращались с молением к покровителям огня, повторяя трижды в один голос: “Дай больше счастья!” Затем мазали друг друга маслом и сажей, причем женщины старались превзойти мужчин» [Потанин, 1883, с. 27–28]. Позже, уже в XX в., «женщины обмазывали всех присутствующих мужчин сажей, размешанной в масле, а чтобы никто не ускользнул, в дверях выставлялся караул. Больше всех доставалось отцу новорожденного и тем, кто пытался сопротивляться» [Басаева, 1974, с. 38]. По нашему мнению, кроме стимуляции плодородия, призываия благополучия, женщины на сакральном уровне магически защищали присутствующих мужчин, делая их *своими из чужих*.

После этого обряда ребенок терял бесполое название *хоохэй/буубэй* ‘младенец’ и получал уже конкретное обозначение, маркирующее его пол – *басаган* ‘девочка’ или *хубуун* ‘мальчик’. Со словом *хоохэй* можно связать древние представления, связанные с женским божеством плодородия у якутов. Так, В. Е. Васильев обращает внимание на то, что в проводах богини Айысыт и в круговом хороводе *осуюхай* (*энээхэй*) наблюдается имитация смеха. Любопытно, что это слово (*энээхэй-хоохэй*) является подражанием не только смеху, но и плачу, почему в центральных улусах саха и называют младенца *энээхэй ого* ‘плачущее дитя’. Таким образом, элементы ритуального плача/смеха могли присутствовать и в погребальном обряде древних тюрков и монголов [Васильев, 2000, с.16].

Это свидетельствует о сохранившихся следах материнского культа, связанного с идеей плодородия и магической защиты.

Заключение

Таким образом, обряды детства представляют собой разработанный комплекс масштабной смены парадигм как по отношению к новорожденному, так и самого родоплеменного сообщества. Анализ фольклорно-этнографических источников выявил следующие этапы, входящие в цикл обрядов детства: укладывание в колыбель, имянаречение, стрижка внутриутробных волос, совместное поедание сакральной пищи, призывание общеродового счастья.

Активным актором всех обрядовых действий была сакральная половозрастная группа, семантически относящаяся к *пограничному* миру – повитуха, благополучные женщины рода (могутходить «туда и обратно», т. е. рожать), дети (пришли «оттуда») и старики (уйдут «туда»). Об архаичности цикла обрядов детства свидетельствует запрет участия в обряде шамана/шаманки, тогда как повитуха, являясь воплощением образа матери-прародительницы, с привлечением данной сакральной группы, выступала регулятором отношений между новорожденным, природой и социумом, способствуя тем самым формированию внешней структуры традиционного общества и его внутреннего содержания [Николаева, 2024б, с. 157].

В обрядах детства данная сакральная группа, выполняя жреческие посвятительные и магико-ритуальные функции, помогала повитухе выделить ребенка

из нечеловеческого природного, внедрить в разные сферы *этого* мира (род отца, группа детей, член родоплеменного общества), наделяя его «окультуренными» признаками, атрибутами и собственным кутом (имя, инструменты, одежда и т. д.). Их обрядово-ритуальные действия можно интерпретировать как призывание к матери-прародительнице в целях получения «детского счастья» и «общего родового счастья», что способствовало повышению fertilitы членов традиционного общества, особенно его мужской части. Шутки и смех свидетельствовали об их измененном сознании в связи с внедрением в них женского божества плодородия.

Реконструкция латентно сохранившихся мифоритуальных представлений о культе матери в цикле обрядов детства позволяет выявить этнокультурное своеобразие традиционной картины мира бурят.

Источники

ПМА 1 – полевые материалы автора. Опрос, проведенный в 2000 г. в г. Улан-Удэ (информанты – Е. Е. Марказова, 1938 г. р.; Е. А. Атурова, 1935 г. р.; М. П. Данчинова, 1932 г. р.).

ПМА 2 – полевые материалы автора. Опрос, проведенный в 2017 г. в пос. Усть-Орда Эхирит-Булагатского района Иркутской области (информанты – Э. М. Тарасова, 1949 г. р.; С. К. Павлова, 1941 г. р.; В. И. Хатуева, 1939 г. р.).

Список литературы

- Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 253 с.
- Басаева К. Д. Традиционные обычаи и обряды западных бурят, связанные с рождением и первыми годами жизни ребенка // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1974. Вып. 6. С. 37–40.
- Басаева К. Д. Брак и семья у бурят. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1991. 192 с.
- Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М. : Сов. энцикл., 1973. 803 с.
- Васильев В. Е. Древние истоки культа божеств айбы: По фольклорно-этнографическим материалам Саха : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2000. 20 с.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. 153 с.
- Галданова Г. Р. Закаменские буряты. Новосибирск : Наука, 1992. 183 с.
- Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ : Бурят. науч. центр, 1999. 158 с.
- Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М. : Вост. лит., 2002. 247 с.
- Комарова Г. А. Этнография детства: междисциплинарные исследования. М. : Изд-во ИЭА РАН, 2014. 160 с.
- Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. 60 с.
- Николаева Д. А. Семантика повитухи в родильных обрядах традиционной культуры бурят // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2024а. Т. 47. С. 35–41. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2024.47.35>
- Николаева Д. А. Культ матери в обрядах детства в традиционной культуре бурят // Культурное пространство России и Монголии: традиционные духовные ценности и смыслы культуры в современных условиях : материалы X Междунар. науч.-практ. конф., 27–29 сент. 2023 г., Улан-Удэ. Улан-Удэ, 2024б. С. 157–163.
- Обряды в традиционной культуре бурят / Д. Б. Батоева, Г. Р. Галданова, Д. А. Николаева, Т. Д. Скрынико-никова. М. : Вост. лит., 2002. 222 с.
- Петри Б. Э. Брачные нормы у северных бурят. Иркутск, 1924. 32 с.
- Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб. : Тип. Киршбаума, 1883. Вып. 4. 1026 с.
- Содномпилова М. М. Мифологическая анатомия в контексте социального устройства кочевого социума (на примере тюркских и монгольских народов внутренней Азии) // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2023. Т. 43. С. 109–124. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2023.45.109>
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 243 с.
- Ханголов М. Н. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1 / под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ : Респ. тип., 2004. 508 с.
- Talbott R. F. Sacred Sacrifice: Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity // American university studies: History (Vol. 150). Eugene, Oregon : Wipf and Stock Publishers, 2005. 364 p.

Sources

Author's field materials 1. A survey conducted in 2000 in Ulan-Ude (informants – E. E. Markazova, born in 1938; E. A. Atutova, born in 1935; M. P. Danchinova, born in 1932).

Author's field materials 2. A survey conducted in 2017 in the village of Ust-Orda of the Ekhirit-Bulagatsky district of the Irkutsk region (informants – E. M. Tarasova, born in 1949; S. K. Pavlova, born in 1941; V. I. Khatueva, born in 1939).

References

- Baiburin A. K. Ritual v traditsionnoi culture [Ritual in traditional culture]. St. Peterburg, Nauka Publ., 1993, 253 p. (In Russ.)
- Basaeva K. D. Traditsionnye obychai i obryady zapadnykh buryat, svyazannye s rozhdeniem i pervym godami zhizni rebenka [Traditional customs and rituals of the Western Buryats associated with the birth and the first years of a child's life]. Etnograficheskii sbornik [Ethnographic Collection]. Ulan-Ude, 1974, Is. 6, pp. 37–40. (In Russ.)
- Basaeva K. D. Brak i semiya u buryat [Marriage and family among the Buryats]. Ulan-Ude, Buryat Publishing House, 1991, 192 p. (In Russ.)
- Batoeva D. B., Galdanova G. R., Nikolaeva D. A., Skrynnikova T. D. Obryady v traditsionnoi kulture buryat [Rituals in the traditional culture of the Buryats]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, 222 p. (In Russ.)
- Cheremisov K. M. (comp.). Buryatsko-russkii slovar [Buryat-Russian dictionary]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1973, 803 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Dolamaistskie verovaniya buryat [Pre-Lamaist beliefs of the Buryats]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1987, 153 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Zakamenskie buryaty [The Zakamensk Buryats]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1992, 183 p. (In Russ.)
- Gerasimova K. M. Obryady zashchity zhizni v byddizme Tsentralnoi Azii [Rituals of Life Protection in Central Asian Buddhism]. Ulan-Ude, Buryatskii nauchnyi tsentr Publ., 1999, 158 p. (In Russ.)
- Khangalov M. N. Sobranie sochineneii v 3 tomakh [Collected works: In 3 volumes]. Ulan-Ude, Republican Printing House, 2004, Vol. I, 508 p. (In Russ.)
- Komarova G. A. Etnografiya detstva: mezhdisciplinarnye issledovaniya [Ethnography of childhood: interdisciplinary research]. Moscow, IEA Publ., 2014, 160 p. (In Russ.)
- Kustova Yu. G. Rebenok i detstvo v traditsionnoi kulture khakasov [The child and childhood in the traditional culture of the Khakas]. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2000, 60 p. (In Russ.)
- Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Traditsionnoe mirovozzrenie turkov Yuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshestvo [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Human. Society]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe otdelenie Publ., 1989, 243 p. (In Russ.)
- Nikolaeva D. A. Semantika povitukhi v rodilnykh obryadakh traditsionnoi kultury buryat [The semantics of the midwife in the birthing rituals of the traditional Buryat culture]. Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya. Antropologiya [Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series]. 2024a, Vol. 47, pp. 35–41. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2024.47.35> (In Russ.)
- Nikolaeva D. A. Kult materi v obryadakh detstva v traditsionnoi kultury buryat [The cult of the mother in childhood rituals in the traditional culture of the Buryats]. Kylturnoe prostranstvo Rossii i Mongoli: traditsionnye duchkovnye tsennosti i smysly kultury v sovremennykh usloviyah: materialy X mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 27–29 sentyabrya 2023 g., g. Ulan-Ude [Cultural space of Russia and Mongolia: traditional spiritual values and cultural meanings in modern conditions : proceedings of the X International Scientific and Practical Conference, September 27–29, 2023, Ulan-Ude]. Ulan-Ude, 2024b, pp. 157–163. (In Russ.)
- Petri B. E. Brachnye normy u severnykh buryat [The marriage norms of the northern Buryats]. Irkutsk, 1924, 32 p. (In Russ.)
- Potanin G. N. Ocherki severo-zapadnoi Mongolii [Sketches of north-western Mongolia]. St. Petersburg, Tipografiya Kirshbauma Publ., 1883, Is. 4, 1026 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Mifologicheskaya anatomiya v kontekste sotsialnogo ustroistva kochevogo sotsiuma (na primere tyurkskikh i mongolskikh narodov vnutrennei Azii) [Mythological anatomy in the context of the social structure of a nomadic society (on the example of the Turkic and Mongolian peoples of Inner Asia)]. Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya [Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series]. 2023, Vol. 43, pp. 109–124. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2023.45.109> (In Russ.)
- Talbott R. F. Sacred Sacrifice: Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity. *American university studies: History (Vol. 150)*. Eugene, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2005, 364 p.
- Vasiliev V. E. Drevnie istoki kulta bozhestv aiyy: Po folkloro-etnograficheskim materialam Sakha: avtoreferat dis. ... kand. ist. nauk [The ancient origins of the cult of the Ayyy deities: Based on folklore and ethnographic materials of the Sakha. Cand. histor. sci. syn. diss.]. Ulan-Ude, 2000, 20 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Kochevniki Mongolii: Kultura. Traditsii. Simvolika [Nomads of Mongolia: Culture. Traditions. Symbolism]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, 247 p. (In Russ.)

Сведения об авторе

Николаева Дарима Анатольевна

доктор исторических наук, профессор, кафедра этнологии и народной художественной культуры, Восточно-Сибирский государственный институт культуры; Россия, 670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1
e-mail: darimn@rambler.ru

Information about the author

Nikolaeva Darima Anatolievna

Doctor of Sciences (History), Professor, Department of ethnology and folk art culture, East-Siberian State Institute of Culture; 1, Tereshkova st., Ulan-Ude, 670031, Russian Federation
e-mail: darimn@rambler.ru