

Семантика повитухи в родильных обрядах традиционной культуры бурят

Д. А. Николаева*

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

Аннотация. Выявлен культ матери на первом этапе цикла родильных обрядов, когда повитуха проводила масштабную смену пространственно-временных, культурных парадигм новорожденного. Осуществлен анализ фольклорно-этнографического материала, показавший, что она не только делала церемонию перевода новорожденного из *иного* мира в *этот*, фиксируя его как *живого человека*, запуская мужскую или женскую программу предстоящей жизни младенца, но и, являясь воплощением образа матери-прародительницы, выступала регулятором отношений между новорожденным, природой и социумом, способствуя тем самым формированию внешней структуры традиционного общества и его внутреннего содержания.

Ключевые слова: культ матери, повитуха, новорожденный, родильные обряды, инициация, мать-земля, мать-зверь.

Для цитирования: Николаева Д. А. Семантика повитухи в родильных обрядах традиционной культуры бурят // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2024. Т. 47. С. 35–41. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2024.47.35>

Semantics of the Midwife in Maternity Rites Traditional Culture of the Buryats

D. A. Nikolaeva*

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

Abstract. The study of maternity rituals in the traditional culture of the Buryats makes it possible to identify preserved and actively functioning archaic traces of the mother cult. Maternity rituals are associated with a developed complex of initiation rituals, when a large-scale change of spatial, temporal and cultural paradigms occurs for a newborn. This process takes place under the guidance of a midwife, who is the figurative embodiment of the cult of the Mother ancestor. According to mythological and ritual views, from the first moments of the birth of a child, thanks to the midwife, the sphere of the iconic is actualized when the newborn undergoes the processes of ritual transformation necessary for his socialization and integration into society. The analysis of the structure of maternity rituals revealed the semantic connection of the midwife with the archaic image of the Mother ancestor. This can be seen, firstly, in the special requirements – “to be a prosperous woman”. These include age, health, but most importantly, “offspring without loss”. Secondly, the concept of a midwife as a “utoodai” (grandmother) made it possible to identify the motive of the ancestry of the Mother Earth in the image of a “gray-haired old woman”, which is simultaneously identified with the image of a hoofed animal “possessing an udder”. Such a woman, with qualities and linguistic definitions corresponding to the characteristics of the maternal cult (“Mother Earth”, “Mother Beast”), conducted, firstly, the ceremony of transferring a newborn from another world to this one, fixing it as a living person, and secondly, constructing sexual identification, launched a male coding program or female stereotypes of behavior, introducing a newborn into the members of the generic society and the corresponding gender and age group. The use of modern research methods allowed us to substantiate the ancient traces of the mother cult preserved in the traditional Buryat society, associated with the vital activity of society, which was a key basis in the formation of such vital elements as external structures, linguistic definition, and internal sacred content.

Keywords: Mother cult, midwife, newborn, maternity rites, initiation, Mother Earth, Mother Beast.

For citation: Nikolaeva D. A. Semantics of the Midwife in Maternity Rites Traditional Culture of the Buryats. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2024, Vol. 47, pp. 35–41. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2024.47.35> (In Russ.)

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

Введение

В традиционной культуре рождение ребенка связано с разработанным комплексом обрядов инициационного характера. Его суть заключалась в преобразовании новорожденного из *неприродного* в *природное*, затем в *культурное* (*человеческое*) и, наконец, в *социальное* [Байбурин, 1993].

Цель данной работы – выявление сакральных функций повитухи, позволяющих обнаружить сохранившиеся следы архаического культа матери-прародительницы. Мы рассматриваем только первый этап цикла родильных обрядов – роды, когда для новорожденного происходит масштабная смена пространственных, временных и культурных парадигм, фокусируя на себе всю семантику обрядового контекста.

Родильные обряды в бурятской культуре привлекали внимание исследователей, которых интересовал в основном сравнительно-сопоставительный анализ у тюрко-монгольских народов, а также генезис и семантика [Балдаев, 1959; Басаева, 1991; Жамбалова, 2000; и др.].

Реконструкция латентно сохранившихся мифо-ритуальных представлений о культуре матери позволяет выявить этнокультурное своеобразие традиционной картины мира бурят.

Анализ материалов и обсуждение

Повитухой (*тоодэй/утоодай* – бабушка) могла быть только опытная женщина, потерявшая способность к деторождению, имеющая здоровое потомство, хороший и добрый человек, умелая, расторопная (*утэлхэн изы, наһатай һамган*). Женщин, у которых умирали дети, в дом к роженице категорически не пускали. По старинному обычаю необходимо было, чтобы детскую пуповину перерезала «благополучная женщина с целым потомством» [Нацов, 1995, с. 26].

С началом схваток она рассыпала около кровати в качестве мягкой впитывающей подстилки сухой измельченный коровий помет (*хиш, хохир*), куда падал новорожденный. Но повивальная бабка не трогала его до тех пор, пока он не издавал первого крика. После чего она обрезала ему пуповину. Для мальчика использовался мужской атрибут – специальный ножичек (*хуйһэ хундэхэ хотиго*), для девочки – женский – ножницы (*алтан хойша*). Впоследствии эти инструменты в качестве магических оберегов хранились только в колыбели ребенка для обрезания пуповины уже при последующих родах. Кроме того, мальчику обрезали пуповину на *мужских* инструментах – топоре, молотке («чтобы был мастером»). В начале XX в. мальчику, чтобы он был грамотным и хорошо учился, обрезание пуповины проводили на книге [ПМА 1; ПМА 2], а девочке, соответственно, на *женских* – чашке, веретене и т. д. («чтобы была хорошей хозяйкой/мастерицей»). Кроме того, повитухой задавались и параметры частей тела человека в соответствии с будущей семейной (сексуальной) жизнью, «чтобы у мальчика член не был короткий, а девочка не была похотливой». Для этого пупок перевязывался нитками из сухожилия (*шурбэһээр*) животных дважды. Первый узелок затягивали на расстоянии двух пальцев от тельца, а второй – отступая на два-три пальца от первого узла [ПМА 1; ПМА 2].

Затем повитуха проводила церемонию очищения/обмывания новорожденного. У разных локально-территориальных групп бурят этот способ имеет разную основу в связи с их хозяйственно-культурным типом деятельности и, соответственно, с мифо-ритуальными представлениями. Так, ольхонские и кудинские буряты новорожденного обтирали; балаганские, аларские, унгинские, закаменские и агинские буряты или окуривали освященным дымом, или обмывали молоком или водой [Обряды в традиционной ... , 2002, с. 56–57; Басаева, 1991, с. 62–63; Галданова, 1992, с. 135].

Если ребенка обмывали до захоронения последа, то делали это над ямкой, где должны были захоронить послед. Если же после, то молоко (воду), стараясь не расплескать, аккуратно выливали на северо-западном направлении у ограды [ПМА 1; ПМА 2]. Таким образом, действия повитухи соотносились с идеей *смывания* с него того, что указывало бы на принадлежность к *иному* миру. Очижительные обряды основывались на универсальных представлениях о том, что новорожденный и роженица являются сакрально нечистыми и в то же время наиболее уязвимыми к воздействию враждебных сил.

Затем повивальная бабка проводила церемонию «доделывания» младенца посредством массажа, который буряты понимали как средство «достижения красоты», «совершенствования» его тела [Жамбалова, 2000, с. 135]. К нему относились: разглаживание бровей, вытягивание носа, выпрямление ног, придание правильной формы ушам. Действия повитухи, совершаемые с новорожденным, вполне сопоставимы с ритуальной технологией «вылепливания» головы, туловища, рук, ног, а «открытие» глаз, рта, ушей можно сравнить с процедурой «оживления». Известны разного рода ритуалы (перепекание, правление тела и т. д.), способствующие закреплению новорожденного в *этом* мире / вне материнского чрева. Новорожденный воспринимался как существо еще «недоделанное», «неоформленное». «Во многих культурных традициях отличительным признаком новорожденного считалась его мягкость. Показательно, что само слово “младенец” обнаруживает при этимологическом анализе такие значения, как “слабый”, “нежный”, “мягкий”» [Панченко, 2004, с. 34]. Повитуха своими действиями (массаж, вдувание) «доделывала/дооформляла» новорожденного. Напомним, что ребенка этого периода называли не определяющими его словами – *хоохэй, буубэй, няанай* (дитя, младенец, малютка).

Заканчивался этот этап процессом «заворачивания» повитухой новорожденного в *первую* одежду – меховое одеяло (барашковая или волчья шкура) или старую отцовскую одежду (рубаха/штаны). Тем самым повитуха проводила церемонию начальной социализации. Меховая одежда подчеркивала связь младенца, с одной стороны, с миром природы/предков. *Старая* отцовская одежда связывала новорожденного с энергией отцовского рода *этого* мира. Тем самым повитуха совершала действие, программирующее процветание, умножение, плодовитость, а также связь новорожденного с родом отца, которому он принадлежал. С другой стороны, символический аспект традиции пеленания повитухой младенца трактуется не только как стремление «дооформить» тело ребенка, но и сдерживать неосознанную (= опасную, нечеловеческую по своей природе) активность младенца. Кроме того, традиция тугого пеленания маркирует и актуализирует отмеченную оппозицию со значением «голова/туловище» и символически разграничивает «верх и низ» в структуре человеческого тела.

После успешных родов повитуху одаривали и провожали с почетом. При этом обязательным был «подарок новорожденного» (*буубэйн зэмһэн*) – кусок мяса [Шаракшинова, 1987, с. 187]. Следует отметить, что уважительные, почти родственные, отношения с ней поддерживались ребенком и его матерью всю жизнь. Буряты называли повитуху *хүйһэ хундэһэн эхэ* («мать, перевязавшая пуповину»). Пользуясь почетом и уважением, повивальная бабка обладала особым правом в семье этого ребенка, особенно если это касалось жизненно важных для него моментов. Например, только повитуха могла присутствовать на свадьбе своих

«крестных детей», в то время как родная мать не всегда могла сопровождать свою дочь на свадебный пир, а отцу вообще запрещалось ездить на свадьбу своей дочери [Галданова, 1992, с. 135].

Как видим, с первых моментов рождения ребенка, благодаря повитухе, актуализируется сфера знакового, когда новорожденный подвергался процессам ритуального преобразования, необходимым для его социализации и интеграции в общество. При этом мы согласны с мнением Л. А. Чвырь, что в первые дни все медико-гигиенические и магические действия, производившиеся над младенцем и матерью, по большей части преследовали сугубо прагматические цели: обеспечить им необходимые условия для выживания, выздоровления, восстановления [Чвырь, 2006, с. 54].

Рассматривая связь с культом матери-прародительницы и сакральные функции повитухи, следует в первую очередь отметить особые требования, предъявляемые к ней в обществе в соответствии с традиционными представлениями о благополучии. К ним относятся – потомство без потерь, здоровье и возраст. Итак, рассмотрим само понятие повитухи как *утоодай* (бабушка). По устному сообщению Н. Б. Дашиевой, морфология слова состоит из лексем *ут*, лежащей в основе названия Земли у монгольских народов (*Этуген/Утуген*) и лексем *тай/дай*, этимологизируемой как «мать». Действительно, в «Бурятско-русском словаре» фонетическую разновидность термина *тай* как *дай* можно обнаружить в корне еще одного названия Земли как *Дайда-Дэлхээ*, что в переводе означает «мир», «земля», «свет». И наконец, термин *дэлэхэй* означает «земля», «свет», «мир», «вселенная», а сочетание *ульген дэлэхэй* – «земля-матушка» [Бурятско-русский ... , 1973, с. 198, 216, 231, 232].

Таким образом, проявляется мотив предковости Земли в лице повитухи. При этом образ Земли с функцией матери-прародительницы у народов Сибири и Центральной Азии не ограничивался указанным значением, а мыслился живым существом и отождествлялся с образами копытных животных тайги и лесостепной зоны. По мнению исследователей, образ матери-зверя воплощался в виде лосих, оленух, маралух. Так, в якутском языке термин *тайах* имеет значение «лось» [Серошевский, 1993, с. 135]. Эвенкийское *энин* означает и «мать», и «лось» [Василевич, 1969, с. 187]. В этой связи интересным является высказывание Е. Н. Романовой о том, что в якутском языке *эмээхсин* («старуха») возводится к древнетюркскому *эмэк* – «сосать», «самка» [цит.: по Николаева, 2013, с. 9], что также возводится к культу лосих/маралух/оленух. В бурятской культуре можно провести аналогии табуированного названия оленя *эхэ борогшон*, означающего «сероватая мать» [Дашиева, 2001, с. 181, 182]. Кроме того, в диалекте западных бурят слово *ибии/иви* («мать») переводится как «олень/лань», у тувинцев – название оленей вообще [Вайнштейн, 1972, с. 92].

В бурятской мифологии существуют парные божества, разделившие образ некогда единого зооморфного божества с функциями всеобщей матери-прародительницы. Например, у балаганских бурят хозяин всей Земли *Дайда-Дэлхэн-эжин* представлялся в образе седого старика, покровителя людей, а его жена *Дэлэнтэ-Сагаанхатун (ибии)* – в виде старухи с белыми волосами [Хангалов, 1958, с. 445]. Здесь следует обратить внимание на определение *дэлэнтэ* (букв.: «обладающая выменем»), которое, во-первых, указывает на семантическую связь старухи с животным обликом и функциями матери-прародительницы,

во-вторых – на внешний облик и возраст этого божества. А. В. Потанин, исследовавший культуру бурят в конце XIX в., отмечал, что они представляли мать-землю в образе седовласой старухи [Потанин, 1892, с. 407]. Таким образом, можно объяснить требования к возрасту главной распорядительницы родильных обрядов, связанных с жизнедеятельностью социума. Причем это связано и с процессом социализации роженицы и ребенка, и с символическим рождением двух *новых* членов общества – *новым человеком* и *новой хранительницей* домашнего очага рода мужа.

Отголоском культового отношения к матери-прародительнице является также активное участие в цикле родильных обрядов (захоронение последа, *мила-га*) всех замужних, благополучно рожавших женщин рода почтенного возраста. В древности в обрядах, посвященных земле-матери, ведущую роль играли женщины-матери. Об этом свидетельствует то, что у тюрко-монгольских народов жрицы родовых жертвоприношений носили общее название – *утаган, удаган, убакхан, утыган, утюгун, идиан, дуана*, татарское – *юдеге* с общим значением «хозяйка», «жена» [Трошанский, 1909, с. 117]. Их действия в родильных обрядах можно интерпретировать как призывание женского божества плодородия / матери-прародительницы и пр. В родильных обрядах и обрядах детства они, выполняя жреческие посвяtitельные функции, помогали повитухе выделить ребенка из нечеловеческого природного и внедрить в сферу *этого* мира, наделяя его «окультуренными» признаками, атрибутами и собственным *кутом* (имя, инструменты, поношенные пеленки / новая одежда и т. д.).

Заключение

Таким образом, культ матери являлся основой как социообразующей системы, так и сакрального осмысления окружающей действительности и внутреннего содержания жизни традиционного общества. Данный момент подтверждается особым значением и статусом повитухи, которая являлась воплощением образа матери-прародительницы, выступая регулятором отношений между роженицей и новорожденным (посвящаемые), а также социумом и природой (космосом).

Обладая необходимыми признаками и качествами (возраст, потомство, здоровье и т. д.), а также лингвистическими определениями (мать-земля, мать-зверь), соответствующими образу матери-прародительницы, повитуха проводила церемонию перевода новорожденного из *иного* мира в *этом*. Фиксируя его как живого *человека*, она конструировала, во-первых, половую идентификацию, «запуская программу» стереотипов мужского или женского поведения (перерезание пуповины, обмывание, «вылепливание/доделывание»), вводила новорожденного в члены социума и соответствующую половозрастную группу. Как видим, материнский культ является основой в формировании жизненно важных элементов общества: его внешних структур, лингвистического определения и внутреннего наполнения.

Список источников

ПМА 1 – полевые материалы автора. Опрос, проведенный в 2000 г. в г. Улан-Удэ (информанты – Е. Е. Марказова, 1938 г. р.; Е. А. Атутова, 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. Павлов, 1941 г. р.; В. И. Хатуева, 1939 г. р.).

Список литературы

- Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб. : Наука, 1993. 253 с.
- Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. 180 с.
- 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.
- Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М. : Наука, 1972. 316 с.
- Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). М. ; Л. : Наука, 1969. 304 с.
- Галданова Г. Р. Закаменские буряты. Новосибирск : Наука, 1992. 183 с.
- Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят: (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования. Улан-Удэ : Издат.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2001. 299 с.
- Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX – XX вв.). Новосибирск : Наука, 2000. 394 с.
- Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. 1. Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 1995. 155 с.
- Николаева Д. А. Женские божества земли и их роль в формировании традиционной обрядности бурят конца XIX – начала XX в. // Женщина в российском обществе. 2013. № 1 (66). С. 3–13.
- Обряды в традиционной культуре бурят / Д. Б. Батоева, Г. Р. Галданова, Д. А. Николаева, Т. Д. Скрынникова. М. : Вост. лит., 2002. 222 с.
- Панченко А. М. Отношение к детям в русской традиционной культуре // Отечественные записки. 2004. № 3. С. 31–39.
- Потанин Г. Н. Бурятская женщина // Север. 1892. Вып. 32. С. 13–18.
- Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. М. : Рос. полит. энцикл., 1993. 736 с.
- Трошанский В. Ф. Любовь и брак у якутов // Живая старина. 1909. Вып. 2–3. С. 18–25.
- Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. I. 550 с.
- Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки нар. ислама в Туркестане. М. : Вост. лит., 2006. 286 с.
- Шаракинова Н. О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1987. 303 с.

Sources

- PMA 1 – polevye materialy avtora. Opros, provedennyi v 2000 g. v g. Ulan-Ude (informanty – E. E. Markazova, 1938 g. r.; E. A. Atutova, 1935 g. r.; M. P. Danchinova, 1932 g. r.) [Author's field materials. 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)].*
- PMA 2 – polevye materialy avtora. Opros, provedennyi v 2017 g. v pos. Ust'-Orda Ekhirit-Bulagatskogo raiona*

- Irkutskoi oblasti (informanty – E. M. Tarasova, 1949 g. r.; S. K. Pavlov, 1941 g. r.; V. I. Khatueva, 1939 g. r.) [Author's field materials. A survey conducted in 2017 in the village. Ust-Orda Ekhirit-Bulagat district of the Irkutsk region (informants – E. M. Tarasova, born in 1949; S. K. Pavlov, born in 1941; V. I. Khatueva, born in 1939)].*

References

- Baiburin A. K. *Ritual v traditsionnoi kulture [Ritual in traditional culture]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 1993, 253 p. (In Russ.)
- Baldaev S. P. *Buryatskie svadebnye obryady [Buryat wedding ceremonies]*. Ulan-Ude, Buryat Publishing House, 1959, 180 p. (In Russ.)
- Basaeva K. D. *Brak i semiya u buryat [Marriage and family of the Buryats]*. Ulan-Ude, Buryat Publishing House, 1991, 192 p. (In Russ.)
- Batoyeva 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.)
- Chvyr L. A. *Obryady i verovaniya uigurov v XIX–XX vv.: ocherki nar. islama v Turkestane [Rituals and beliefs of the Uighurs in the 19th–20th centuries: essays on the nar. Islam in Turkestan]*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2006, 286 p. (In Russ.)
- Dashieva N. B. *Kalendar v traditsionnoi kulture buryat: (opyt istoriko-etnograficheskogo i kulturno-geneticheskogo issledovaniya [Calendar in the traditional culture of the Buryats: (experience of historical-ethnographic and cultural-genetic research)]*. Ulan-Ude, VSGAKI Publ., 2001, 299 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. *Zakamenskie buryaty [Zakamensk Buryats]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1992, 183 p. (In Russ.)
- Khangelov M. N. *Sobranie sochinenii [Collected works]*. Ulan-Ude, Buryat Publishing House, 1958, Vol. 1, 550 p. (In Russ.)
- Natsov G.-D. *Materialy po istorii i kulture buryat. Ch. 1 [Materials on the history and culture of the Buryats. Part 1]*. Ulan-Ude, BNTS SB RAS Publ., 1995, 155 p. (In Russ.)
- Nikolaeva D. A. *Zhenskije bozhestva zemli i ikh rol v formirovanii traditsionnoi obryadnosti buryat kontsa XX – nachala XX v. [Female deities of the earth and their role in the formation of the traditional rite of the Buryats of the late 19th – early 20th century]. Zhenshchina v rossijskom obshchestve [A woman in Russian society]*. 2013, Is. 1 (66), pp. 3–13. (In Russ.)
- Panchenko A. M. *Otnoshenie k detyam v rysskoi traditsionnoi kulture [The attitude towards children in*

- Russian traditional culture]. *Otechestvennye zapiski [Domestic notes]*. 2004, Is. 3, pp. 31–39. (In Russ.)
- Potанин G. N. *Buryatskaya zhenshchina [Buryat woman]. Sever [Nord]*. 1892, Is. 32, pp. 13–18. (In Russ.)
- Seroshevskii V. L. *Yakuty: opyt etnograficheskogo issledovaniya [Yakuts: the experience of ethnographic research]*. Moscow, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 1993, 736 p. (In Russ.)
- Sharakhshinova N. O. *Geroiko-epicheskaya poeziya [Heroic and epic poetry of the Buryats]*. Irkutsk, Irkutsk University Publ., 1987, 303 p. (In Russ.)
- Troshchanskii V. F. *Lubov i brak u yakutov [Love and marriage among the Yakuts]. Zhyvaya starina [Living antiquity]*. 1909, Is. 2–3, pp. 18–25. (In Russ.)
- Vainshtein S. I. *Istoricheskaya etnografiya tuvintsev. Problemy kochevogo khozyaystva [Historical ethnography of Tuvans. Problems of nomadic economy]*. Moscow, Nauka Publ., 1972, 316 p. (In Russ.)
- Vasilevich G. M. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX vv.) [Evenki. Historical and ethnographic essays (XVIII – early XX centuries)]*. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1969, 304 p. (In Russ.)
- Zhambalova S. G. *Profannyi i sakralnyi miry olkhonshikh buryat (XIX – XX vv.) [Profane and sacred worlds of the Olkhon Buryats (XIX – XX centuries)]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 2000, 394 p. (In Russ.)

Сведения об авторах

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