

⁵ Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И., Фурсова М. В. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. Новосибирск, 2003.

⁶ Сементовский А. М. Этнографический обзор Витебской губернии. СПб., 1872. С. 14–19.

⁷ Исторический очерк о трех уездах Витебской губернии, 1900 г. Рукописный отдел Российского этнографического музея. Ф. 1. Оп. 2. Д. 451. Л. 36; Сементовский А. М. Указ. соч. С. 14; Заварина А. А. Русское население в восточной Латгалии во второй половине XIX – начале XX в. Историко-этнографический очерк. Рига, 1986. С. 15–19.

⁸ Дело Томской казенной палаты по отделению со списками переселенцев пос. Бергульского, Пустоваловского Кыштовской волости Каинского у., получивших ссуды. ГАТО. Ф. 196. Оп. 19. Д. 227. Л. 1–22.

⁹ Федянович Т. П. Свадебные обряды народов Среднего Поволжья (традиции и новации) // Свадебные обряды народов России и ближнего зарубежья. М., 1993. С. 57.

¹⁰ Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР. М., 1968. С. 358.

¹¹ Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 288.

¹² Мельников М. Н. Васюганье: путь в никуда? С. 97.

¹³ Федянович Т. П. Указ. соч. С. 57.

Д. Ц. Цыденова

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ АГИНСКИХ БУРЯТ

Полевые материалы по данной теме были собраны в Агинском Бурятском автономном округе в 2004 г. Стоит отметить, что в настоящее время у агинских бурят по сравнению с другими этническими группами в лучшей степени сохранилась традиционная семейно-родовая обрядность.

Жизнь человека как части социума, а также природы представляла центральную идею в религиозно-мифологической картине не только агинских, но и всех других этнических групп бурят.

Основным элементом воззрений, связанных с рождением человека, является представление о «жизненном начале» (*амин голой сулдэ*). Буряты считают, что рождение человека или животных зависит от наличия *сулдэ* – жизненной силы. *Сулдэ* неразрывно связано с понятием рода.

Рождение и воспитание детей, т. е. продолжение рода, считалось основной функцией брака. В связи с этим можно согласиться с А. К. Байбуриным, который говорит: «Существование коллектива во времени требует постоянного восполнения потерь. Смерть вызывает необходимость нового рождения, которое с неизбежностью ведет к смерти и новому рождению»¹.

Для того чтобы новая семья не была бездетной, еще во время свадьбы выполнялись многие ритуальные действия, связанные с рождением ребенка. С этой точки зрения свадьба не только предшествовала, но и могла рассматриваться как начальный этап родильной обрядности. Именно к свадьбе был приурочен комплекс мер, направленных на рождение потомства, желательно многочисленного. Во время свадебных обрядов люди, обращаясь к духам предков, духам – покровителям местности и божеству огня, просили благополучия для новой семьи, богатства и чадородия². Свадьба (*турэ найр*) буквально пронизана *юроолами* (пожеланиями) многодетности: «Хореогооор дуурэн ухэр малтай болооройгты, хунжэлоор дуурэн хуугэдтэй болохотнай болтогой». – «Пусть двор ваш будет полон скота, а одеяло – детьми»³.

В период беременности женщина должна была соблюдать ряд запретов, имеющих целью обеспечение благополучных родов, здоровья и счастливой жизни новорожденного. Беременной следовало избегать таких негативных эмоций, как страх, ужас, гнев, зависть и досада. Ей запрещалось перешагивать через веревку (иначе пуповина обернется вокруг шеи ребенка), острые предметы, орудия труда; быть в местах массового скопления людей (присутствовать на похоронах, свадьбах, тайлганах)⁴.

Большое внимание беременные женщины уделяли тому, чтобы не допустить «осквернения» – *бузарха* – как самой себя, так и находящегося в утробе ребенка («гэдэһэн соохи бузар»), которому мог подвергнуться ребенок, находясь еще в животе у матери. Полагали, что «оскверненный в животе ребенок» может родиться больным или слабоумным и что впоследствии эту «скверну невозможно очистить ничем». «Оскверниться» можно было, посещая места, где проходили похороны или находился больной, умирающий человек. Одной из причин «осквернения» могло послужить нетипичное поведение женщины в этот период, в том числе и асоциальное.

У бурят не было принято заранее готовить одежду и люльку для новорожденного. Это объяснялось боязнью воздействия злых духов на эти вещи, в результате которого ребенок мог умереть. Бытовала такая поговорка: «Туроогуй хуугэндэ, тумэр улгы бу дархала». – «Для не родившегося ребенка не готовь железную люльку» (Полевые материалы автора, далее – ПМА).

В наше время для благополучного разрешения родов родственники беременной обычно ходят в дацан (буддийский храм. – *Ред.*), заказывают

сутры «Мандал Шива»⁵ и «Банзарагша»⁶, берут лист сандалового дерева бодхи⁷, привезенного из Индии и посаженного в специальном доме на территории Агинского дацана. Необходимо сказать, что эта традиция зародилась в 1990-е гг. и связана с общероссийской тенденцией либерализации в сфере духовной культуры.

Перед родами женщину было принято изолировать. Правда, изоляция могла быть символической, на женской стороне (слева от входа) юрты. Место, отводившееся женщине, огораживалось тряпками или шкурами. Она рожала на земле. Под нее стелили *хохир* (сухой навоз). Роды обычно принимала повитуха, как правило, это была пожилая, опытная женщина, «обладающая семейным благополучием» (*хуу бурын бутэн эхэнэр хүйнэ хүндэхэ еһотой*).

Специфическое отношение к роженице определялось, прежде всего, мифологическими представлениями о нечистоте женщины. Нечистота считалась следствием физиологических особенностей женского организма, связанных с функцией деторождения. Женщину, как было сказано, отгораживали от остальных домочадцев, а также на некоторое время освобождали от хозяйственных дел: она не подходила к очагу, не принимала участие в приготовлении еды, не ухаживала за животными. Только после ритуального очищения по прошествии срока нечистоты женщина включалась в обычную повседневную жизнь. Со слов наших информантов, этот срок определялся тремя днями: «По истечении трех дней после родов, после *тоонто тайлга*⁸ и только после того, как я помолилась огню, мне разрешили перейти на кровать, наливать самой себе чай» (ПМА, Х. Ж. Цыденова).

В настоящее время все женщины рожают в роддомах. Из родильного дома роженицу с ребенком забирают муж, родители женщины или же близкие родственники. В наше время в большинстве случаев после родов женщина с ребенком живет в течение месяца у своих родителей, где за ними ухаживают родственники.

Существовали представления о магической связи новорожденного с пуповиной и последом, бывало убеждение в том, что на здоровье и будущее ребенка можно повлиять именно через эти предметы. «Перерезание пуповины у ребенка означало возможность приобщения его к миру людей», – писал И. Н. Гемуев⁹. Оно ярко выражено в широко распространенном ритуале захоронения последа (*тоонто тайлга*). Женщины проводили этот обряд по истечении трехдневного срока. После родов повитуха убирала послед в мешочек и откладывала в неприметное место в юрте, а через три дня устраивали *тоонто тайлга*. В юрте у подножия кровати рыли ямку, куда складывали специально приготовленные для этого монетки, кусочки драгоценных камней (если они были) и зерна пшеницы, а сверху клали мешочек с последом и тщательно посыпали

землей и подравнивали. Затем на этом месте делали из березовых лучинок балаган (сооружение в виде шалашика. – *Ред.*). Этот балаган заворачивали в бараний (внутренний) жир, *хадак* (ритуальный шарф) и разжигали костер. Все присутствующие набирали в рот масло и брызгали им в разгорающийся огонь. После того как костер догорал, наблюдали, в чью сторону упадет он. Та женщина, в чью сторону наклонился и упал балаган, должна была вскоре родить. Все присутствующие женщины старались обмазать друг друга сажей от костра. После этого обходили посолонь место захоронения последа, а роженица должна была трижды поклониться этому месту и очагу. После этого, по кругу откусывая, съедали сваренный специально для этого сучук¹⁰ (ПМА, Х. Ж. Цыденова).

При проведении обряда *тоонто тайлга* от женщин требовалось тщательное соблюдение всех ритуальных действий. В противном случае последствия могли быть непредсказуемыми. «Помню, как-то одна женщина родила сына, и устроили *тоонто тайлга*. Во время обряда она почему-то не стала кланяться месту захоронения последа. Впоследствии у нее больше не было сыновей» (ПМА, Б. Дашидондокова).

Магическая связь между последом и ребенком сохранялась в течение всей жизни. Ребенок, который часто в детстве ползал над местом захоронения последа, как бы приобщался к благодати *тоонто* (места своего рождения), поэтому считалось, что он будет жить богато и счастливо. Случалось, что уже взрослые люди в определенных жизненных ситуациях (в случае частых неудач, болезней и т.д.) возвращались на свою родину и посещали место захоронения последа (*тоонто газар*), чтобы причаститься к его особой силе, помогавшей преодолеть эти препятствия¹¹.

В современной литературе существует мнение о том, что в настоящее время среди агинских бурят широко распространен специфический обычай приобщения к благодати *тоонто*. Так, в коллективной монографии «Обряды в традиционной культуре бурят» читаем: «В связи с тем что роды стали происходить в роддомах, тем, кто родился там, приходится с утра идти к роддому, капать белой пищей и кувыркаться (*хульбэрхэ*)... У агинского окружного роддома сейчас часто можно видеть стоящих босиком или катающихся по земле людей»¹².

По нашим сведениям, указанные факты сомнительны. Женщины рожают в родильных домах и поэтому *тоонто тайлга* не устраивают. Местом рождения – *тоонто* – считают населенный пункт, где находился роддом. Иногда при неблагоприятно складывающейся жизненной ситуации, неудачах, тяжелых болезнях и особом на то предписании шамана для проведения обряда поклонения *тоонто* человек едет в тот населенный пункт, где он родился и кланяется там конкретным священным местам, но это достаточно редкое явление.

После обряда захоронения последа ребенка укладывали в колыбель, это сопровождалось своеобразными ритуальными действиями: «Колыбель окуривали богородской травой или адисом. Кто-то из близких роженицы, взяв молоток в руки, спрашивал у присутствующих три раза: «Кого уложить в колыбель, ребенка или молоток?» Те отвечали, что в колыбель нужно уложить ребенка. Только после этих действий ребенка укладывали в колыбель» (ПМА, Х. Ж. Цыденова).

В целях ограждения от «дурного глаза» до достижения младенцем месячного возраста, его обычно не показывали посторонним, а иногда, если ребенок болел или был плаксивым, срок продлевали до шестимесячного, а иногда и годовалого возраста.

В некоторых семьях, где дети часто умирали, накладывали временное табу (*сээр*) на посещение дома посторонними людьми, о чем оповещал особый опознавательный знак. «Обычно возле входа в юрту ставили П-образно три березовые жерди. Это означало, что в дом нельзя входить, что в доме новорожденный» (ПМА, Д. Пунцуков).

У кудинских и верхоленских бурят перед входом в жилище (дом, юрту) протягивали сплетенную старыми женщинами веревку из конского волоса, увешанную ленточками, деревянными кубышками (напоминавшими колотушки от бубнов), а иногда колокольчиками. Случалось, что к веревке прикрепляли изображение лука и стрелы, змеи, обруч (обод бубна и т.д.). Все эти предметы (сторожевые знаки) предназначались для отпугивания злых духов и назывались *зэг*¹³.

На смотрины первыми приходили близкие родственники. Обычно этот процесс сопровождался одариванием ребенка и матери: дарили еду, деньги, молодняк скота, отрез ткани или одежду. При этом обязательным было произношение благопожеланий (*урезл*).

Благопожелания в традиционной культуре играли особую роль. Об этом говорит стремление получить благословение в ответственный момент жизни, безусловная вера в действенность благопожеланий старших, силу их напутственных слов. Такая вера существенно способствовала благоприятным прогнозам на успех, укреплению уверенности в собственных силах. Благопожелание ребенку следует воспринимать не только как положительный психологический заряд, содействующий удачливости и приобретению оптимизма. Способствуя установлению особого контакта между произносящим и тем, кому оно адресовано, благопожелание как бы программирует судьбу, поведение ребенка в будущем¹⁴.

Кроме этого, в народе считалось, что благопожелания обладают огромной магической силой, оберегают от злых духов, даже от посланцев

Эрлиг номуун хана (владыки подземного мира). В записанном нами мифе рассказывается: «Как-то *Эрлик* послал своих слуг за душой молодой девушки. А ей в это время исполнилось всего 16 лет, и ее выдавали замуж. По обычаю девушка с подругами объезжала всех родственников и знакомых, чтобы попрощаться с девичеством. Посланцы прибыли как раз в этот момент и удивились, о каких таких *урезлах* четверо стариков (*дурбэн убгэдэй урезл*) говорят, решили разузнать об этом и шли за девушкой и ее подругами. Они же невидимы, вот они и шли за ними. Девушка объехала всех, все ее одаривали подарками и произносили *урезлы*. И посланцы никак не смогли забрать ее к себе, поэтому вместо нее взяли с собой пожилого человека, привели его к *Эрлику*. А тот говорит: «Я за кем вас отправлял, вы кого мне привели?». Посланцы ответили, что из-за *урезлов* они никак не смогли ее забрать» (ПМА, М. М. Дымбрылова).

Большое значение придавалось имянаречению ребенка, которое являлось первой ступенькой в социализации младенца. Имя ребенку давал лама или шаман, этот выбор зависел от предпочтений родителей. Ламу, который давал имя, называли *найжа*. Для этой цели его приглашали в дом, где был новорожденный. Лама с помощью молитв и *аришана*¹⁵ освящал ребенка и нарекал именем, которое лучше соответствовало его астрологическим характеристикам – текущему году, месяцу, дню недели, часу и расположению звезд в момент рождения ребенка. Имена, получаемые в дацане или от *найжа*, имеют тибетское происхождение, например: *Нима* («солнце»), *Даба* («луна»), *Даша* («благоедеяние»), *Гомбо* («защитник») (ПМА).

При частых заболеваниях или смерти детей называли необычными именами: *Буха* («бык»), *Энэбэшэ* («не этот»), *Тэхэ* («козел»), *Тогоон* («котел»), *Шулуун* («камень») (ПМА, Ц. Ц. Жапова). В одном из устных рассказов сообщалось: «Ради сохранения жизни детей одной паре пришлось прибегнуть к столь необычным мерам, что ребенка прозвали щенком и держали как собаку на привязи до годовалого возраста, чтобы злые духи не унесли его» (ПМА, Ц. Д. Ламожапов).

Кормление детей не имело строгого распорядка: «Как только ребенок заплачет, так мать дает грудь». Грудью детей кормили обычно до года. С восьми месяцев вводили прикорм в виде постного говяжьего бульона.

Для увеличения грудного молока женщине рекомендовалось пить зеленый чай с молоком и употреблять хлеб из белой муки.

Некоторые действия взрослых по отношению к новорожденному строго регламентировались. Так, например, запрещалось перешагивать через лежащего ребенка, а также определять его рост и вес. Думали, что такого рода

действия могут приостановить его развитие. Не разрешалось принуждать ребенка к ходьбе, «если он сам не предпринимает таких попыток» (ПМА).

Каждую новую вещь (одежду, колыбель и др.), предназначенную ребенку, сначала окуривали можжевельником. Считалось, что это действие «очищает» и делает для ребенка безопасной эту вещь.

Как правило, сразу же после рождения ребенка в дацане в качестве оберега приобреталась цветная лента-вязочка. Нередко к ленте прилагалось изображение определенного буддийского божества-хранителя, который должен был соответствовать году рождения ребенка. Оберег могли зашить в одежду, повесить на шею или же положить в колыбель.

Другим важным обычаем, связанным с ребенком в этот период, является стрижка волос. Согласно бурятским традициям стрижка волос разрешалась лишь тогда, когда ребенку исполнялся год. Полагали, что к этому времени «ребенок подрос и окреп, будет менее подвержен сглазу» (*хагсархаа болибо*). Необходимо сказать, что у агинских бурят бытовали поверья о том, что утробные (первые) волосы в какой-то степени считались скверной (ПМА, Ц. Ж. Цыденова). Первая стрижка волос (*yhэ хайшалаан*) была строго ритуализирована. Дату этого действия определял по лунному календарю лама. Как правило, этот процесс приходился на период новолуния. В честь этого события собирались близкие родственники, друзья и соседи. Ребенка одевали в лучшую одежду. Первым волосы подстригал дядя по матери (*нагаса*), а после него родственники по старшинству и остальные присутствующие. Каждый, кто подстригал волосы ребенка, произносил благопожелания и клал подарок (монеты, деньги, одежду и др.) вместе с остриженными волосами на специальный поднос. Общепринятым подарком для «виновника торжества» у сельских жителей традиционно является молодой скот.

Первые остриженные волосы ребенка обычно зашивали в маленький мешочек из ткани и хранили всю жизнь. Данный обряд имел целью приобщение ребенка к его ближайшему окружению – родственникам, соседям и т.д.

Особое отношение у бурят было не только к волосам, но и к молочным зубам ребенка. Выпавшие молочные зубы ребенка просто так не выбрасывали. Их заворачивали в кусочек жира и отдавали собаке со словами: «*Муу шудыем абажса, хайн шудэээ намда угоорэй*». – «Забирая мой плохой зуб, взамен отдай свой хороший» (ПМА, Д. Ж. Балданова). Считалось, что после такой процедуры у ребенка будут хорошие, крепкие зубы.

Как отмечалось выше, буряты очень трепетно относились к детям, вследствие чего более строгое воспитание детей начиналось лишь при достижении ими пяти лет. Воспитание детей как начальная ступень социализации осуществлялось в семье. От старших они усваивали традиционные ценности.

В первую очередь воспитывались почтение и послушание родителям, уважение и беспрекословное подчинение старшим. Немаловажным было привитие любви к своей родной земле, к труду. Детей рано приобщали к домашней работе (приучали доить коров, ухаживать за скотом). Вся жизнь степняков проходила в неустанном труде, и поэтому от трудолюбия детей зависела вся их будущая жизнь.

По всей видимости, большой любовью к детям объясняется факт терпимого отношения в агинском обществе к рождению внебрачных детей – «*дахуул*». Как правило, они воспитывались родителями девушки. Хотя нередко таких детей отдавали бездетным родственникам или знакомым. Это давало девушке возможность в будущем благополучно выйти замуж. Данные нормы нашли отражение в обычном праве бурят. В статье 46 «Устава об управлении инородцев 1822 года» говорится: «Если девушка окажется беременной, то родители при родах должны бережно принять младенца и рожденное дитя усыновить. Независимо от того, была эта девушка замужем или нет, выдать ее замуж как обычно, через сватовство. Если просватанная девушка выйдет за другого, то, вернув ее, отдать за прежде просватанного жениха»¹⁶. Стоит отметить, что с незаконнорожденными детьми так поступают и в наше время.

Согласно традиционным представлениям, наличие детей – одно из необходимых условий для достижения почетного положения в обществе, хотя бесплодие у агинских бурят не имело категорически негативной оценки. Сородичи относились к бездетным супругам или женщинам со-страдательно. Как уже указывалось, родственники, у которых было много детей, «делились» ими, т. е. отдавали им детей на воспитание (*хугэдоороо хубаалдаха*) (ПМА, Ц. Ц. Цыренжапова).

Бездетные супруги или «неродящая» женщина совершали паломничества в священные места, выпрашивая *сулдэ* детей, старались совершать благие деяния – молились, оказывали помощь нуждающимся и др. Женщины посещали культовое место «*Эхын умай*» (материнское чрево), которое находится в священной местности «Алханай» и представляет собой небольшую пещеру. Паломницы, придя туда, просовывали в узкое отверстие руку. Считалось добрым предзнаменованием, если в этот момент в пещере упадет какой-нибудь камешек или осыплется песок.

Другим сакральным местом, которое посещают нуждающиеся, является священный источник *Зымка*, находящийся в Могойтуйском районе Агинского округа. В прошлом бездетные супруги также ездили в Бурятию, чтобы поклониться «*Одиннадцати хозяевам Ольхона*». Поклонение

архаичным божествам сочетается с почитанием буддийских божеств и их атрибутов. Так, например, посещали Эгитуйский дацан, где поклонялись изваянию Будды – *Зандан Жуу*, а также выезжали в Улан-Батор к Богдо гэгэну¹⁷ (ПМА, Ц. Х. Балдандугаров).

Для решения проблемы бездетности люди часто обращались к шаманам. По совету шамана бездетные супруги ради рождения детей нередко меняли место своего жительства. Наш информант отмечал: «У моего прадеда долго не было детей. Он обошел много священных мест, испробовал много средств, и, когда обратился к шаману, тот посоветовал ему сменить место жительства. Тогда мой прадед, живущий в Борзе, переехал через Онон в Будулан и после этого у него родился единственный сын, мой дед» (ПМА, М. М. Дымбрылова).

Распространенным явлением было то, что родители, у которых часто умирали дети, отдавали своих выживших младенцев на воспитание в благополучные многодетные семьи. Дети обычно возвращались к родителям к своему совершеннолетию (хотя бывало и раньше). Вот рассказ, иллюстрирующий данный обычай: «Это было до коллективизации. В одной семье постоянно умирали дети. После рождения сына глава семьи пригласил ламу, чтобы тот справил молебен. В то же время втайне от жены он договорился с одной многодетной семьей о том, чтобы они «выкрали» их ребенка и воспитали у себя для того, чтобы тот выжил. Время было летнее, рано утром женщине нужно было подоить коров. В тот момент, когда она, запеленав младенца, вышла из дома, прискакали на конях те многодетные супруги, с которыми договорился ее муж. Они перепеленали ребенка в свои пеленки, он был маленький, 2–3 месяца от роду, мужчина положил его к себе за пазуху *дэгэла*¹⁸, а женщина, чтобы люлька не оставалась пустой, завернув в пеленки, положила туда ступу и пест. И они ускакали на конях.

Мать ребенка зашла в дом, а там как будто ничего и не произошло, лама читал молитвы, а муж сидел возле него. Она спросила: «Почему же молчит наш плакса?». Ответа не последовало. Подошла к люльке, развернула пеленки, а там ступа с пестом. Закинула их на кровать и еще раз переспросила, умер что ли, а те молчат. Тогда она выбежала на улицу проверить навозную кучу возле юрты, там тоже никаких следов не было. Так ни муж, ни лама ничего ей не сказали. Следующей весной, во время Нового года – *Сагаалган* – к ним заехали в гости сыновья той семьи, в которой воспитывался их сын. Когда они зашли в дом, муж велел жене накормить их досыта и дать подарки. «Хорошенько угости, – говорит, – ничего не жалея». А жена очень удивилась, почему он так говорит. Не знаю,

когда ей сообщили о том, что их сын воспитывается в чужой семье. Когда ему исполнилось 8 лет, родители приехали его забирать. Мальчику не хотелось уезжать, его еле-еле убедили, что он их сын, что был договор растить его до 8 лет. Он, некоторое время убежал в ту семью, которая его воспитала, потом перестал. После этого мальчика у них родился еще один сын» (ПМА, Б. Д. Дашидондокова).

Родильный цикл в семейно-родовой обрядности являлся начальной ступенью в социализации ребенка. Родильная обрядность, как и другая, в особенности связанная со сменой статуса и временем перехода из одного состояния в другое, сопровождалась определенными правилами и табу. Родильные обряды как своими рациональными, так и иррациональными методами были не только призваны сохранять и поддерживать жизнь роженицы и ребенка, но и направлены на то, чтобы обеспечить функционирование всего социума.

ПРИМЕЧАНИЯ

Список информантов

Балдандугаров Ц.Х., 1920 г. р., род *улаалзай хубдууд*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

Батомункуева Ц., 1931 г. р., род *гутаар хальбан*, п. Агинское.

Балданова Д. Ж., 1955 г. р., род *бодонгууд*, с. Алханай Дульдургинского района.

Дымбрылова М. Ж., 1911 г. р., род *боохой хуасай*, с. Судунтуй Агинского района.

Дашидондокова Б. М., 1926 г. р., род *абхан харгана*, с. Будулан Агинского района.

Ламозжапов Ц. Д., 1953 г. р., род *боохой хуасай*, п. Агинское.

Лхамаева А. С., 1941 г. р., род *абхан харгана*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

Пунцуков Д., 1928 г. р., род *харгана*, п. Агинское.

Рабдано Б. Р., 1923 г. р., род *галзууд*, п. Агинское.

Цыденова Х. Ж., 1930 г. р., род *жэнхэн галзууд*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

Цыденова Ц. Ж., 1933 г. р., род *жэнхэн галзууд*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

¹ Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 26.

² Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959. С. 13.

³ Обряды в традиционной культуре бурят / Отв. ред. Т. Д. Скрынникова. М., 2002. С. 13.

⁴ Тайлган – коллективный шаманский молебен с жертвоприношением божествам.

⁵ «Мандал Шива» – молебен, совершаемый в честь Будды. Считается, что в этот день следствия благих и неблагих деяний возрастают в 100 раз.

⁶ «Банзагарша» (санскр. панчаракаша) – название одной главы из «Ганжура» (собрание философских сочинений с молитвами). Эту сутру заказывают для общего благополучия и здоровья детей.

⁷ Священное дерево, под которым согласно мифам, достиг просветления Будда.

⁸ *Тоонто тайлга* – обряд захоронения последа, проводимый по истечении трехдневного срока после рождения ребенка.

⁹ Гемуев И. Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 23.

¹⁰ *Сучук* – прямая кишка барана, начиненная мясом и жиром (сообщение автора статьи. – Ред.).

¹¹ Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

¹² Обряды в традиционной культуре бурят. С. 73.

¹³ Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991. С. 79.

¹⁴ Цаллагова З. Афористические жанры народного фольклора // Дарьял. 2001. № 4. С. 15.

¹⁵ *Аршан* – освященная в дацане вода либо спиртосодержащая жидкость.

¹⁶ Рязановский В. А. Обычное право монгольских племен. Чита, 1921. С. 22.

¹⁷ *Богдо гэгэн* – высший буддийский иерарх Монголии.

¹⁸ *Дэгэл* – традиционная бурятская верхняя одежда.

М. В. Блощицына

ПИЩА В СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ СТАРОВЕРОВ ВЕРХОВЬЯ ЕНИСЕЯ

Пища – необходимый компонент существования человека – является важной составляющей в обычаях и обрядах семейного цикла.

Исследований, посвященных пище русских Сибири, в том числе обрядовой, немного. Тем не менее нельзя не отметить ряд исследователей, затрагивавших в своих работах данную тему или некоторые ее аспекты. Большое значение в изучении обрядовой пищи приобретают труды краеведов и этнографов XIX в. Н. А. Абрамова, Е. А. Авдеевой, С. И. Гуляева, Д. К. Зеленина, Г. В. Колмогорова и др. Среди современных исследователей особо хочется отметить публикации Т. А. Ворониной, В. А. Липинской, М. А. Жигуновой (Плахотнюк), Е. Ф. Фурсовой, О. Н. Шелегиной, М. Н. Шмелевой и др.

В настоящее время традиции приготовления обрядовых блюд многих этнографических групп русского населения по-прежнему исследованы мало. Так, отдельных работ об обрядовой пище староверов, проживающих в Республике Тыва в Верховье Енисея (районе бассейна Малого Енисея Кая-Хема), где расположены скиты, монастыри и мирские поселения старообрядцев часовенного согласия, нет в силу малой изученности этой группы. Полевой материал, послуживший основой данной работы, был собран летом 2004 г. в составе новосибирского этнографического отряда под руководством Г. В. Любимовой.