

Магические функции традиционных украшений бурят

МАРИНА ВЛАДИСЛАВОВНА ФЕДОРОВА

Российский этнографический музей, Санкт-Петербург, ведущий научный сотрудник
e-mail: fedorovarme@mail.ru

В статье рассматриваются магические функции традиционных бурятских украшений, на широком этнографическом материале анализируется их семиотика в контексте ритуально-мифологической системы этноса. Исследование направляется от целостной общей семантики комплекса украшений к ее отдельным компонентам: сначала рассматривается связь украшений с системой космологических представлений бурят и семиотические функции всего комплекса украшений в структуре костюма; затем анализируется семантика отдельных категорий и видов украшений, их роль в обрядовой практике.

Ключевые слова: украшения, семиотические функции, семантика, ритуально-мифологическая система, обряд.

Magic Functions of the Buryats' Traditional Ornaments

MARINA V. FEDOROVA

Senior Researcher, Russian Museum of Ethnography, St. Petersburg
e-mail: fedorovarme@mail.ru

The article deals with the magic purport of the Buryats' traditional ornaments with a scrutiny, on the basis of extensive ethnographic materials, of their semiotics in the context of the ethnos' system of rites and mythology. The research proceeds from the general overall semantics of the entire complex of ornaments and is then directed to its particular components, with the connection of the ornaments first considered within the framework of the Buryats' system of cosmological views and the semiotic functions of the entire ornament complex within the structure of the national costume; subsequently, the semantics of different categories and types of ornaments is analyzed together with their role in traditional ritual practice.

Key Words: ornaments, semiotic functions, semantics, system of rites and mythology, ritual.

В традиционной культуре бурят украшения являлись неотъемлемой частью как девичьего и женского, так и мужского костюма. По месту расположения и способу крепления они разделялись на следующие группы:

1. Головные: навершия головных уборов (*дэнзэ, жинси* и др.); затылочно-теменные (коралловые венки *даруулга*); налобно-теменные (*юбуун*); накосные (футляры для кос *шэбэргэл* и др.); накосно-височные (*туйба, боолто* и др.);

накосно-наспинные (*саажэ, гээзэгэ*); височно-нагрудные (*хиихэ-хээ, хиихэ-хонхо, сэртэбиэ*); ушные (серьги);

2. Шейно-нагрудные (ожерелья *хоолобши, гуу-хоолобши*, медальоны *гуу*);

3. Наспинные (*заяаши*);

4. Наплечные;

5. Наручные (кольца и браслеты);

6. Поясные (пояса; пряжки, поясные подвески).

Украшения, как и всякий предмет, бытующий в традиционной культуре, обладают набором функций, спектр которых очень широк. Как уже было отмечено исследователями, особенность украшений состоит в том, что их прагматическая (утилитарная) функция стремится к нулю, а символическая (экстраутилитарная, коммуникативная, знаковая) выражена максимально ярко, что обуславливает их постоянно высокий семиотический статус¹. Важно подчеркнуть, что полифункциональность вещей в архаических и традиционных культурах не допускает противопоставления функционального и эстетического, практического и символического, и украшения, как любой другой текст культуры, представляют для ее носителей «целостный факт» с нерасчлененными функциями². Однако для анализа семиотических функций украшений необходимо их выявление и, таким образом, расчленение, что является искусственным приемом, применяемым для исследовательских целей.

Нами выделены два главных аспекта семиотических функций украшений:

1. Социально-идентификационный аспект, основанный на морфологических признаках украшений, благодаря которым они выступают в качестве маркера этнической, половозрастной, социальной, конфессиональной принадлежности человека.

2. Магические функции украшений, обусловленные их свойствами, заданными традиционным мировоззрением и отражающие его, неразрывно связанные с ритуально-мифологической системой, в которой украшения выступают в качестве ее предметного кода.

Второй аспект семиотических функций бурятских украшений до настоящего времени в сибиреведческой и монголоведческой литературе не был предметом специального исследования. Между тем его изучение в контексте традиционного мировоззрения (шаманизм, буддизм, синкретические формы) представляется важным для определения места и роли украшений в культуре этноса.

Задачей нашей работы является выявление и анализ семиотических функций украшений в контексте ритуально-мифологической системы бурят. В качестве источников нами были использованы музейные вещевые, фото- и архивные материалы Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, Бурятского Республиканского художественного

музея им. Ц.С. Сампилова, авторские полевые материалы, научные публикации. Исследование направляется от целостной общей семантики комплекса украшений к ее отдельным компонентам: сначала рассматривается связь украшений с системой космологических представлений бурят и семиотические функции всего комплекса украшений в структуре костюма; затем анализируется семантика отдельных категорий и видов украшений, их роль в обрядовой практике.

Костюм – и в первую очередь украшения – выполняли функцию маркировки «освоенного» (структурированного в целях защиты) пространства. Моделирование границ, связанных с параметрами человеческого тела, давало «возможность создать вокруг человека своеобразный «периметр безопасности», рамку, изолирующую и выделяющую самого человека из окружающего его мира»³.

У бурят полный набор украшений воспринимался как щит, оберегающий от негативного воздействия вредоносных сил. Магическая охранная сила женских украшений сближалась по своей семантике с шаманским костюмом, который подобно символической кольчуге защищал шамана от злых духов, а также имела аналогии с воинским вооружением. Представления о защитной роли украшений отражены в обращении охотников к засевшему в берлоге медведю, образ которого ассоциировался с образом человека: «Если ты мужчина, опусти колчан, если ты женщина – сними украшения». По гипотезе Г.Р. Галдановой, «эти слова, вероятно, должны были магическим образом утихомирить зверя»⁴. На наш взгляд, оба действия (для мужчины опустить колчан, для женщины снять украшения) можно рассматривать как равнозначные по своим последствиям и значению – лишение силы, защиты (в первом случае – реальной, во втором – магической). Таким образом, женские украшения у бурят воспринимались как своего рода защитный покров, оберегающий от воздействия враждебных сил.

Важнейшую роль в магической защите человека играли украшения, ограждающие отдельные части человеческого тела (кольца, браслеты, серьги, ожерелья, пояса). Их апотропейная функция была связана с универсальными представлениями об охранительных магических свойствах круга как символической границы между «своим» и «чужим» мирами. ««Окружить» что-либо священное, «обвести» вокруг себя чем-то сакральным (например, веткой можжевельника) предполагало очищение от

всего «нечистого», «притягивание положительного»⁵. Через эту границу не могло проникнуть враждебное, чуждое; она не позволяла душе, жизненной энергии покинуть тело.

Украшения, как и другие феномены традиционной культуры, ассоциировались с моделью микрокосма, одновременно воплощая представления об устройстве мироздания. Строение человеческого тела задавало моделирование структуры костюма по горизонтали и вертикали.

Согласно исследованию Ю.А. Назаренко, основанному на восточно-славянском материале, в горизонтальной плоскости совмещались бинарные оппозиции: спереди – юг / сзади – север; слева – восток / справа – запад. Человеческое тело уподоблялось Мировой оси (Мировому дереву, горе или столбу) и «выполняло функцию границы, разделяющей два принципиально разных типа пространства: «свое», «освоенное» пространство впереди человека и «чужое», потенциально опасное, связанное с иным миром пространство позади человека, за его спиной»⁶. Данные представления подтверждаются на бурятском материале, что выразилось в традиции максимальной символической защиты спины человека. Наспинные украшения бурят выполняли, главным образом, апотропейную функцию, которая наиболее отчетливо была выражена у детских оберегов-амулетов, обычно нашиваемых на спинку верхней одежды ребенка. Такую же семантическую функцию, вероятно, выполняла безрукавка, являвшаяся обязательным элементом костюма замужней женщины у всех групп бурят. Сразу после свадебного обряда ее надевали невесте поверх халата или шубы, и с тех пор женщина должна была носить ее постоянно, не снимая даже дома. Согласно традиции, невестке запрещалось показывать отцу и другим старшим родственникам мужа, а также солнцу и луне, не прикрытую безрукавкой спину. По гипотезе С.П. Балдаева, у некоторых групп предбайкальских бурят (эхиритов и частично булагатов) предшественником безрукавки являлось свадебное украшение *заяаши*, надевавшееся на спинку халата невесты – сверху привязывалось к ожерелью, а снизу крепились ремешками к платью⁷. В собрании РЭМ представлен экземпляр данного наспинного украшения, бытовавшего в улусе Шентой Верхоленского округа⁸. Его основа вырезана из куска кожи; вся лицевая поверхность заполнена металлическими прямоугольными пластинами и круглыми бляшками. К нижнему краю при-

креплены пять стреловидных пластин. Все пластины выполнены в характерной для предбайкальских бурят технике ленточной насечки. В конце XIX – начале XX в. этот архаичный тип наспинного украшения стал нашиваться на спинку безрукавки, таким образом дублируя и усиливая ее защитные магические свойства⁹.

Примечательно также, что короткая кожаная полоса *ооно*, представляющая собой реликт наборного пояса, сохранилась в костюме замужних женщин именно как наспинное украшение – она пришивалась к спинке безрукавки на уровне талии. *Ооно* представляет собой широкую (5–6 см) кожаную полосу, лицевая поверхность которой сплошь заполнена металлическими накладными пластинами¹⁰. Встречаются также другие варианты этого украшения. Кожаная полоса могла быть узкой (ширина 4 см), крытой красным сукном; при этом металлические пластины нашивались поверх сукна. К нижнему краю прикреплялись металлические подвески стреловидной или ромбовидной формы¹¹ или фигурные сложнопрофилированные металлические пластины¹² (рис. 1). В музейных описях начала XX в. такие полосы несмотря на отсутствие пряжки и небольшую длину называются собирателями «поясами» (бур. – *ооно*). По утверждению Л.Р. Павлинской, «материал, технология изготовления и общий характер металлического декора не оставляют сомнений, что в данном случае перед нами реликт женского наборного пояса, некогда



Рис. 1. Женская безрукавка с поясом *ооно*
Конец XIX – начало XX в. Иркутская губ. Буряты
РЭМ колл. № 6827-220

существовавшего у предков бурят»¹³. Неоспоримым доказательством существования у предбайкальских бурят женских поясов является фрагмент наборного пояса с пряжкой из коллекции, собранной Б.Э. Петри в 1916 г. в улусе Кутул бывшего Ольхонского ведомства Иркутской губ.¹⁴ Он значится в описи как «часть женского пояса замужней женщины» и, таким образом, представляет собой уникальный артефакт архаичной культуры, сохранившийся до начала XX в.

В символической системе бурятского костюма передняя его часть – пазуха – воспринималась как место получения и вместилище благодати и, таким образом, представляла собой семантический аналог входа/выхода в юрту (*гэр*), ориентированную на южную светлую, солнечную сторону, маркирующую мир предков, в противоположность северной стороне, с которой были связаны представления о локализации опасного и враждебного для человека мира умерших. Открывали пазуху (растегивали пуговицы) только во время проведения молебнов и обрядов, то есть в пограничном состоянии, при котором осуществлялась связь с сакральным миром. Участники обрядов растегивали верхние (а в некоторых случаях и все) пуговицы халата, чтобы благодать беспрепятственно могла проникнуть в тело. Так, например, у всех групп бурят на последнем этапе свадебного цикла проводился обряд *уухэхайха* (бросание жира): невеста обеими руками с силой кидала кусочки жира в обнаженную грудь свекра, ближайшим родственникам жениха или почетным старикам, а также свекрови, которая для этого обнажала свою правую грудь. Обряд символизировал получение счастья-благодати родственниками жениха, а точное попадание жиром считалось залогом будущего благополучия новобрачных¹⁵. Идея материнской пазухи, с которой были связаны представления о локализации и концентрации сил женского плодородия, прослеживается в обряде призывания счастья, совершавшегося после захоронения последа: женщины (особенно бездетные), стремясь приобщиться к благодати, растегивали пуговицы на одежде, мазали живот сажей¹⁶. Материнская пазуха, как воплощение идеи чадородия, предполагала максимальную символическую защиту, которую в женском костюме выполняли нагрудные и височно-нагрудные украшения.

Сакральной считалась правая сторона тела и одежды; по представлениям бурят, здоровье, богатство, благодать входит в человеческое тело

с правой стороны, а выходит с левой¹⁷. У всех монгольских народов правая рука осмыслялась как «рука благодати» (монг. – *хишигтэй гар*), «только ею разрешалось делать что-либо важное: вручать и принимать дары, доить скот, отдавать что-либо на сторону и т. д.»¹⁸. Совмещение бинарных оппозиций слева-восток-женское-четное / справа-запад-мужское-нечетное нашло отражение в локализации и оформлении некоторых видов украшений. По бурятской традиции как девушке, так и женщине запрещалось носить кольцо на среднем пальце правой руки, особенно, если у нее был старший брат. Нож в ножнах в пояском наборе мужчин подвешивался с правой стороны, а в женском костюме миниатюрный ножичек крепился к левой боковой подвеске. Символика мужского и женского начала отчетливо прослеживается в многокосной прическе невесты (справа девять косичек, слева – восемь) у предбайкальских бурят.

В костюме украшения выполняли также функцию вертикальных границ, разделяющих и гармонизирующих микрокосм человеческого тела. Согласно традиционному мировоззрению бурят, Вселенная имела трехчастное деление в вертикальной плоскости и состояла из верхнего, среднего и нижнего миров, соотносящихся между собой и организованных вокруг центральной оси (Мировой горы, дерева, столба). У бурят символической внутренней границей в мужском (и девичьем) костюме был пояс, деливший фигуру на две части – чистый (человеческий) верх и нечистый (животный) низ – и соответствующий в космологии границе небесного и земного (подземного) миров¹⁹. В костюме замужних женщин пояс отсутствовал, но существовало его обозначение как символической границы верха и низа – в виде круговой каймы, пришитой ниже уровня талии на безрукавке и халате. Головной убор, головные, височные, височно-нагрудные и нагрудные украшения соотносились с верхним небесным ярусом Вселенной, поясные (боковые) украшения – со средним и нижним мирами. Мужской и девичий накосник *саажа* (*гээгэгэ*) (рис. 2), а также вплетаемый в косу шнур из шелковых нитей с кистями и подвесками на конце, выполняли функцию связующего звена, выступая аналогами Мировой оси в микрокосме костюма. Подтверждением данной символической функции накосника/шелкового шнура может служить его семантическое сходство с длинной железной цепью *гээгэгэ* (бур. – «коса») в костюме бурятских шаманов – она состояла из несколь-



*Рис. 2. Девичья прическа с накосником саажа
Начало XX века. Иркутская губ. Буряты. Собиратель: Б.Э. Петри
МАЭ РАН № 2220–8*

ких звеньев, прикреплялась к затылочной стороне обруча железной короны *майхабши* и спускалась вдоль спины шамана²⁰ (рис. 3). Вероятно, цепь *эзэээз* в шаманском костюме можно рассматривать как аналог Мирового дерева – она выполняла функцию медиатора, соединяющего три мира Вселенной.

Данная символическая схема костюмного комплекса нами была положена в основу более детального анализа семантики отдельных категорий украшений и их семиотических функций в ритуально-мифологической системе бурят.

Высокий семиотический статус головы, верха связан с архетипической идеей устремленности к небу, присущей предметам культуры, символизирующим микрокосм (жилище, костюм, украшения). Макушка головы человека имеет семантическое сходство с дымовым отверстием юрты *тоото* и ассоциируется с «окном», «входом»/«выходом», через которое происходит связь с сакральным миром. Например, через *тооно* вылетела, обратившись в лебедя, легендарная прародительница племени хори. По представлениям, характерным для многих тюрко-монгольских народов, души детей падают через дымовое отверстие юрты *коломто* в очаг²¹.

Аналогичные представления связаны с макушкой (теменем) головы человека. В мифе предбайкальских бурят старуха, проглотившая золотое светящееся яйцо (символ мужского семя), родила одного из сыновей через темя²². Эпический герой Гэсэр также выходил из утробы своей матери через макушку, для того чтобы подняться на небо²³. Мотив о том, что жизненная оплодотворяющая сила входит и выходит через темя, часто встречается в фольклорных материалах тюрко-монгольских народов²⁴.

В бурятской традиции считалось, что *сүлдэ* – жизненная сила человека – находилась в его голове, а после смерти становилась гением-хранителем семьи, рода, сосредотачиваясь в его черепе, знамени и т.п.

Представления о сакральности головы и шапки выражались в многочисленных запретах: нельзя было перешагивать через голову лежащего или спящего человека, обматывать голову чем-либо грязным, ритуально нечистым, наступать на шапку, отдавать ее кому-либо. Головной убор в костюме соотносится с верхним миром, и вместе с тем в нем самом заключена символическая модель Вселенной. Коническая тулья, обычно крытая синим шелком, символизировала Мировую гору, а также

небесный свод. Навершие в форме круглой плоской пластины, обшитой красной тканью, или узла бесконечности *улзы*, сплетенного из красного шнура, считалось знаком солнца. Вероятно, солярная символика была перенесена на серебряные навершия *дэнзэ* (рис. 4), заимствованные бурятами из китайской традиции, где вставка навершия служила знаком в ранговой иерархии. У бурят красная коралловая бусина наверху полусферического основания *дэнзэ*, сохранив функцию маркера социального статуса, приобретает значение солярного знака; при этом красные шелковые кисти *залаа*, спускающиеся от основания навершия, по предположению В.Д. Бабуевой, представляют собой «символ животворных солнечных лучей, материализованных в предметном воплощении»²⁵.

В бурятском головном уборе символическую роль играет также околыш, обрамляющий нижнюю часть тульи островерхой шапки, в виде широкой полосы, обшитой, как правило, черным или темно-коричневым бархатом. Семантика черного цвета в околыше головного убора бурят, вероятно, имеет древние истоки и связана с тюркским значением «суша, земля»²⁶. Таким образом, черный околыш головного убора можно рассматривать как символ среднего мира.

Космологическую символику имеет также женский (и девичий) коралловый веночек *даруулга*. Наиболее отчетливо она прослеживается у типа венцов, берестяная основа которых обтянута синей тканью (они бытовали у селенгинских, частично верхнеудинских бурят (цонголы) и сартулов Джидинского района)²⁷ (рис. 5). Как известно, именно синий цвет в традиции монгольских народов ассоциировался с небесной сферой – «Вечным Синим Небом», «божественной субстанцией, выступающей в качестве прародителя рода монгольских каганов»²⁸. У венцов хоринских, агинских, ононских и баргузинских бурят берестяная основа традиционно обтягивалась тканью черного цвета²⁹, который, как уже отмечалось ранее, соотносился с земной сферой. Таким образом, *даруулга* этого типа по конструкции, форме и цветовой символике сближается с околышем бурятского головного убора. Наиболее очевидным доказательством этого сходства является хранящийся в собрании РЭМ головной убор замужней женщины, к тулье которого пришит веночек *даруулга*, образуя околыш; или наоборот – околыш с нашитыми на него рядами бусин представляет собой имитацию *даруулги*³⁰.

Рис. 3. Майхабши –
головной убор шамана, с цепью гээзгэ
Конец XIX в. Читинская обл., Агинский аймак,
улус Будалан. Буряты.
Перегано из МН СССР. 1948
РЭМ колл. № 8762–7688



Рис. 4. Женский головной убор с навершием гэнзэ
Конец XIX – начало XX в. Иркутская губ., Торское
ведомство. Буряты. Собиратель: Д.П. Першин. 1904
РЭМ колл. № 418–1

В данном случае визуально и семантически даруулга аналогична околышу головного убора.

Несмотря на различия в цветовой символике покрытия, два рассмотренных типа венков имеют единую структуру декоративного оформления: вдоль основы пришиты три ряда бусин, из которых главным является средний ряд, а верхний и нижний ряды – дополнительные. Семантика трех рядов бусин, на наш взгляд, связана с концепцией трех миров вертикальной структуры Вселенной. При этом наибольшую символическую нагрузку несет в себе средний ряд, маркирующий средний мир. Он составлен из чередующихся бусин красного коралла, янтаря, лазурита, малахита, белого коралла, цветовая символика которых включает широкий спектр семантических значений. Бусины красного, белого и желтого цветов тождественны по своей семантике и связаны с солярно-лунарным культом, а бусины синего цвета выражают небесную символику. Главными бусинами в даруулге считались красные кораллы, цветовая символика которых связывалась с представлениями о жизненной субстанции, плодородии, творческом начале.

До настоящего времени в научной литературе не была рассмотрена семантика налобного украшения *юбуун* в виде стреловидной металлической пластины³¹; его носили девушки на выданье, невесты и молодые женщины до рождения первого ребенка (рис. 6). Между тем, можно обнаружить, что данное украшение имеет двойственную символику. С одной стороны, стреловидная форма *юбууна*

Рис. 5. Венок гаруулга с височными и височно-нагрудными коралловыми подвесками. Бытовал в конце XIX – начале XX в. в Селенгинском аймаке. Собиратели Л.Г. Лельчук и В.А. Сорокин. 1959
РЭМ колл. № 7197–22

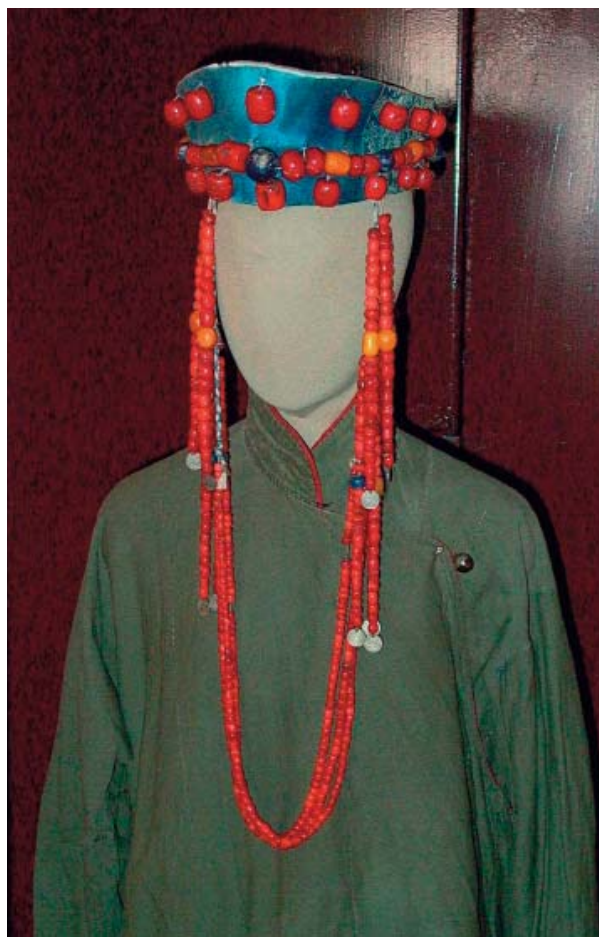




Рис. 6. Девичье налобно-теменное украшение юбуун
Начало XX в. Забайкальская обл.,
г. Чита. Буряты. Собиранель
С.И. Руденко. 1923
РЭМ колл. № 4041–30

воплощает в себе идею мужского начала, и фаллоподобный символ, прикрывающий темя, выполнял, вероятно, функцию нейтрализации «женской скверны». Вместе с тем этноним «юбуун» в бурятском языке имеет значение «раковина каури»³², которая в культурах многих народов представляет универсальный знак феминности. «Это символ водный, женский <...>, раковина связывается с плодородием и плотской любовью. В Китае раковина каури предстает как олицетворение женского начала инь и связывается с луной»³³. Таким образом, украшение юбуун в бурятской традиции могло выступать в качестве семантического эквивалента женского пробора, еще отсутствовавшего в прическе незамужней девушки и нерожавшей молодой женщины, символизируя способность деторождения и магию оплодотворяющего проникновения.

Семантика накосных и височно-накосных украшений во многом обусловлена представлениями, связанными с магической силой волос, которые воспринимались вместилищем жизненной силы *сүлдэ* человека. Представления о связи волос с категорией жизненной силы нашли воплощение в традиции ношения искусственных кос. Мужчины косу *гээгэ* удлиняли вплетением в нее черных шелковых нитей; девушки длинные шелковые шнуры с кистями на концах вплетали в теменную и височные

косички. Сакральность приписывалась, главным образом, женским волосам, так как они, по традиционным представлениям, были связаны с репродуктивной функцией женщины; этим объясняется пожелание невесте «всегда иметь длинные волосы»³⁴. Представления о сверхъестественной силе женских/девичьих волос нашли отражение в фольклоре. Например, в сказке «Улаадай Мэргэн» единственной устойчивой характеристикой облика девушки, обладающей магическими способностями, являются ее длинные косы, при описании которых применяется прием гиперболизации: «Я видел на юго-западе западной стороны дочь Ебхэй-хана Ебхэй-дангину, воскрешающую мертвых, у которой косы длиною в девяносто сажень»³⁵.

По представлениям бурят, волосы девушки считались вместилищем не только личной, но и совокупной жизненной силы всех членов ее родового социума. Девушкам запрещалось подстригать косы – считалось, что это приведет к уменьшению жизненной силы младших братьев и сестер, так как отрезать волосы у кого-либо означало лишить его магической силы, заложенной в волосах. У дербетов (этническая группа западных монголов) количество косичек в прическе девушки соответствовало числу имевшихся у нее братьев³⁶. Сходная по семантике традиция существовала в свадебной обрядности мордвы: во время прощания невесты с девичеством она снимала с себя девичий накосник, прикрепляла к нему прядь своих волос, заплетенных в косичку, и отдавала сестре. «Невеста своими действиями стремилась сохранить свою магическую силу, передав ее вместе с волосами своим родным. Такой накосник с прикрепленной к нему косичкой из волос мог несколько раз передаваться от одной девушки к другой», при этом каждый раз к нему прикреплялась новая косичка³⁷. Таким образом, жизненная сила, заключенная в волосах девушки, оставалась в роду невесты. Аналогичными представлениями, на наш взгляд, можно объяснить и существующую в бурятской традиции передачу невестой кровным родственникам своих девичьих украшений, которые, вероятно, рассматривались как вместилище *сүлдэ* не только самой девушки, но и всех членов ее рода.

Особую символическую нагрузку имела прическа невесты у предбайкальских бурят (с правой стороны девять косичек, с левой – восемь). По сведениям М.Н. Хангалова, девять косичек, заплетенных на правой стороне, символизиро-

вали у бурят-шаманистов 90 *хатов* (добрых божеств), а восемь косичек, заплетенных на левой стороне, – 80 *хатов* (враждебных божеств)³⁸. В конце XIX в. прическа стала означать пожелание невесте чадородия и большого потомства: родить восемь девочек и девять мальчиков. В семиотике свадебной прически отразились также и более архаичные мифологические представления: она символизировала связь с культом солнца и луны, которые почитались как супруги, «податели жизни на земле»; у бурят небесные светила представлялись как «восьминожное Солнце-мать, девятиножная Луна-отец»³⁹.

Специфически девичьим украшением являлись парные височные подвески *ханишин*, состоящие из длинных коралловых низок⁴⁰ (рис. 5). У невесты и незамужней девушки они крепились к височным частям кораллового венка *даруулга* или к основанию височных косичек. На наш взгляд, при выявлении семантики украшения *ханишин* необходимо учитывать, в первую очередь, знаковую функцию коралловых бусин, которые, по представлениям тюрко-монгольских народов, символизировали души детей и ассоциировались с многочисленным потомством. Так, например, хакасы считали, что богиня Умай владела коралловыми бусинами суру, заключавшими в себе души зародыши девочек (души мальчиков находились в стрелах *ух*)⁴¹. Таким образом, низки коралловых подвесок *ханишин* могли символизировать будущее многочисленное потомство девушки, жизненную силу ее еще не родившихся детей. По своей семантике они сближались с семантикой волос, в частности, с многокосной свадебной прической невесты, и, вероятно, могли выступать в качестве аналога девичьих косичек (подобно шнурам из шелковых нитей), дополняя и усиливая их знаковую функцию. У бурят после смены девичьей прически на женскую коралловые низки снимали с висков и подвешивали на уровне пояса. Подобная локализация в женском костюме символов «жизненности» ребенка отмечена также в других этнических традициях. Например, алтайские женщины прикрепляли мешочки с пуповинами своих детей к поясному украшению *бэл* на безрукавке (*чегедек*), шубе⁴².

Во время свадебного обряда происходила смена многокосной девичьей прически на две косы *боолто*. Замужняя женщина становилась хранителем *сүлдэ* своего супруга, а ее прическа (две косы) символизировала два рода, заключивших родственные отношения. Вероятно,

знаком неразрывной связи супружеского союза служила цепочка, соединяющая спускающиеся на грудь две женские косы.

В целях усиления магической продуцирующей силы волос у молодых замужних женщин было распространено увеличение кос *боолто* (удлинение и утолщение) за счет вплетения в них волос из конского хвоста или шелковых нитей; искусственные косы крепились к основанию натуральных кос при помощи широких серебряных и медных лент⁴³. Если женщина принимала буддийский духовный обет генинмы – послушницы самой низкой ступени⁴⁴, то проводился обряд посвящения, сопровождавшийся стрижкой волос. Срезанные волосы собирались на белом войлоке дочерью посвящаемой женщины. Впоследствии молодая родственница (дочь или внучка) вкладывала их в чехол для волос, удлиняя свои косы⁴⁵. Две женские косы помещались в накосники-чехлы *шэбэргэл*, которые обладали двоякой семиотической функцией: защищали волосы (жизненную силу *сүлдэ*) от воздействия злых духов и, кроме того, сдерживали враждебную для социума мужа энергетику, заключающуюся в женских волосах.

Ярко выраженную знаковую функцию выполняли выступающие с обеих сторон головы и ассоциирующиеся с рогами копытного животного височные шпильки *туйба* (у селенгинских⁴⁶ и хоринских⁴⁷ бурят) (рис. 7) и серебряные цилиндрические пластины *хонтуул* (у закаменских и джидинских бурят⁴⁸). Символика данных украшений имеет аналогию с монгольской женской прической, уложенной в форме рогов барана. Как известно, баран у тюрко-монгольских народов считался «солнечным» животным, а узор «бараний рог» символизировал достаток, процветание, плодovitость.

На основе всестороннего анализа орнито-зооморфной символики женского костюма тюрко-монгольских народов, Д.С. Дугаров выдвинул гипотезу, согласно которой весь комплект женской верхней одежды этих этносов «символизировал некое мифическое синкретическое существо – лебедя-маралуху»⁴⁹. Женская безрукавка символизировала оперение лебедя; рукава шубы и халата, оканчивающиеся манжетами в форме копыта, ассоциировались с ногами копытного животного. Лицевая сторона манжетов называлась *нюдарга* (кулак), а внутренняя – *туруун* (копыто); их обычно шили из черного бархата, а для придания сходства с копытом делали твердыми, проклеивая

их мучным раствором. Воплощение в costume образов двух первопредков – лебедя и маралухи, почитание которых имело широкое распространение у тюрков и в дальнейшем было воспринято монголоязычными народами, отражает мифологические представления архаичного пласта культуры ранних кочевников (VI–V вв. до н.э.). Бурятские украшения *туйба* и *хонтуул*, символизовавшие, вероятно, рога маралухи, можно рассматривать как элемент общего орнитозооморфного образа женского costume, сохранившего в реликтовой форме черты древнего тотемизма.

В космологической схеме costume нагрудные украшения соотносились с верхним небесным ярусом.

Наиболее широкий спектр семиотических функций имело ожерелье *хоолобши* в обрядах свадебного цикла предбайкальских бурят. К концу XIX – началу XX в. у верхоленских и кудинских бурят, по сведениям Б.Э. Петри, в церемонии приема невестки в род и установления определенных отношений между нею и ее свекрами большую роль играло ожерелье с подвешенной плоской пластиной в форме круга с отходящими от него восемью лучами⁵⁰ (рис. 8). *Хоолобши* надевали на невесту специально для исполнения главного обряда свадебного цикла *бэриинмургэл* – приобщения к роду жениха, включавшего древний обычай поклонения Солнцу и Луне, где невеста исполняла церемонии снохи по отношению к небесному светилу и его спутнице, так же, как к свекру и свекрови. Солнце и Луна у бурят почитались как супруги, их называли «божества-создатели», «дающие жизнь»⁵¹. Ожерелье с центральной восьмилучевой подвеской имело космогоническую символику, связанную с солярно-лунарным культом, существовавшим у бурят в древности. Основную смысловую нагрузку несла в себе центральная восьмилучевая подвеска, выступавшая в качестве солярного знака. «Солнце, распространяющее свой свет по всем сторонам света», часто изображалось с восемью лучами, что, по мнению Г.Р. Галдановой, было обусловлено монгольской традицией восьмичленного деления пространства в горизонтальной плоскости⁵².

Хоолобши, имевшее непосредственную связь с солярно-лунарным культом, маркировало акт принятия невесты под покровительство родовых божеств жениха, а также, вероятно, исполняло роль солярного талисмана, обеспечивающего защиту невесты от воздействия враждебных духов во время совершения

обряда *бэриинмургэл*. Прежде *хоолобши* являлось исключительно свадебным украшением невесты и в дальнейшем не входило в наряд замужней женщины. Между тем, ряд источников свидетельствует о том, что *хоолобши* с восьмилучевой центральной пластиной выступало в качестве украшения замужних женщин и неперенного элемента costume посаженной матери⁵³. Вероятно, в costume посаженной матери оно приобретало дополнительную семантическую функцию – маркировало медиаторную роль женщины, сопровождавшей невесту во время свадебного обряда. Семантическим аналогом рассмотренного выше *хоолобши* являлось ожерелье невесты, имеющее пять одинаковых по размеру стреловидных подвесок⁵⁴.

Более поздним вариантом *хоолобши* являются серебряные и золотые монеты в оправе, подвешенные на цепочку или низку кораллов. Ожерелья с монетами, восходящие к архаичной форме *хоолобши*, также заключали в себе солярную символику (монеты считались знаком солнца), что обусловило сохранение их прежней роли в свадебной обрядности: у некоторых групп предбайкальских бурят их надевали на невесту перед основными свадебными обрядами поклонения роду жениха. Так, например, у унгинских бурят во время церемонии смены девичьей прически и costume на свадебную прическу и женский костюм невесте надевали «от трех до пяти ожерельев *хоолобши* из крупного моржана с золотыми монетами»⁵⁵. После свадьбы ожерелья с монетами переходили в комплекс праздничного costume замужней женщины.

Трансформация конструктивных деталей украшения *хоолобши* сопровождалась расширением его ритуальных функций. У предбайкальских бурят серебряная или золотая монета в оправе, подвешенная на цепочку или низку кораллов, стала неперенным атрибутом обряда сватовства или предварительного сговора родителей будущих жениха и невесты, проводившегося перед обрядом сватовства. По сведениям М.Н. Хангалова, у унгинских бурят отец жениха (родственник жениха или сам жених), приехав сватать невесту, по обычаю надевал ей на шею *хоолобши*, т.е. золотую монету на ленточке; бедняки использовали в обряде серебряную монету рублевого достоинства. Данное ритуальное действие считалось первым актом в церемонии сватовства, после которого девушка уже не могла быть просватана за другого. Принятие *хоолобши* означало



*Рис. 7. Замужние женщины в традиционных костюмах
Забайкальская обл, Агинский аймак. Буряты. Собиратель С.И. Руденко. 1923
РЭМ колл. № 3963-19*

согласие родителей отдать свою дочь в род жениха; если сватовство расстраивалось, девушка должна была возратить монету семье жениха⁵⁶. С.П. Балдаев приводит сведения о ритуальных действиях, проводимых матерью жениха с монетой накануне ее подношения девушке. Для определения, удачный ли выбор невесты совершил сын и будет ли счастливой семейная жизнь молодых, родители жениха обращались к шаманам, а затем проводили гадание: мать жениха отрезала верхнюю монету с правого борта своей праздничной безрукавки, заговаривала и бросала вверх. Если монета падала вверх лицевой стороной, а не гербовой, то задуманное считалось осуществимым и кандидатуру невесты находили достойной. В этом случае родители жениха созывали родственников и совершали обряд жертвоприношения *онгонам* чадородия, духам-покровителям улуса и рода, после чего отец жениха брал эту монету и отправлялся в дом будущего свата. На следующее утро после проведения ряда церемоний он надевал привезенную монету на шнурке будущей невесте сына⁵⁷.

Традиция подношения *хоолобши* как знака сватовства получила распространение лишь в XIX в. и бытовала только у предбайкальских бурят. К этому же периоду, вероятно, относится и появление обычая использовать серебряную монету на ремешке в церемонии украшения жениха: ее вешала на шею будущему зятю мать невесты после его поклонения роду невесты. Данная церемония входила в цикл предсвадебных обрядов приобщения жениха к роду невесты, сохранившийся к концу XIX в. у верхоленских, кудинских и ольхонских бурят⁵⁸. Поздняя форма *хоолобши* (монета на ленточке) использовалась в церемонии украшения жениха наряду с более древними знаками (кусочками олова, кистями и др.), переняв на себя их семантическую функцию родового маркера.

Таким образом, в конце XIX в. ожерелье *хоолобши* в обрядовой практике бурят выполняло несколько гетерохронных по происхождению, но синхронно существовавших ритуальных функций. Нагрудные украшения архаичной формы (с восьмилучевой, круглыми и стреловидными подвесками) и ожерелья с монетами принадлежали роду невесты и входили в комплекс украшений, надеваемых на нее для совершения обряда приобщения к роду жениха. В обряде сватовства подношение монеты на ленточке всегда производилось представителями чужого рода. *Хоолобши* становилось знаком просватанной девушки, то есть маркировало

первый этап ее приобщения к роду жениха, предстоящий переход в статус невесты (вероятно, могло восприниматься как ее условный выкуп). В церемонии украшения жениха монета на ленточке маркировала уже свершившийся акт принятия жениха в род невесты и окончательное закрепление родственных отношений.

Обязательным и отличительным элементом мужского костюма бурят являлся пояс. Его первичная утилитарная функция дополнилась со временем новой – богато декорированный пояс с подвешенными к нему ножом и огнивом стал играть роль украшения костюма. Наряду с прагматическим и декоративным значением пояс имел целый спектр символических функций, являясь одним из наиболее семиотически значимых элементов мужского костюма.

У бурят, как и у других тюрко-монгольских народов, пояс считался знаком чести и достоинства, предметом особой гордости мужчины-воина. Вплоть до начала XX в. важнейшую роль в маркировке статуса мужчины-воина и чиновника играли богато декорированные парадные наборные пояса и поясные наборы, которые подносили в качестве награды за воинские или служебные заслуги (образец такого пояса хранится в собрании РЭМ)⁵⁹.

Отношение к поясу как особому сакральному предмету основывалось на древнейших представлениях тюрко-монгольских народов, наделявших его сложным комплексом значений. У бурят с ним были связаны определенные запреты: пояс нельзя было бросать на землю, перешагивать через него, отрезать или отрывать от него части. Сняв с себя кушак, обязательно завязывали его посередине узлом и после этого вешали высоко на гвоздь или крюк⁶⁰. Агинские буряты, снимая пояс на ночь, помещали его под подушку *дэрэ* или возле изголовья своей кровати⁶¹, которое у бурят считалось сакральным местом, «концентрированным выражением “своего” пространства и его ценностей»⁶². Рядом с изголовьем хранили предметы, заключавшие в себе жизненную силу *сүлдэ* детей – еще не родившихся (стрелы в ритуальном свадебном колчане) и уже родившихся (пуповины и утробные волосы в подголовнике *дэрэ*). Хранение пояса в сакральном месте и обязательное сохранение его целостности связано, вероятно, с представлениями о поясе как вместилище *сүлдэ* – жизненной силы человека.

В мифологии бурят не содержится прямых указаний на пояс как вместилище *сүлдэ*, однако

немногочисленные этнографические сведения могут служить косвенным подтверждением данной гипотезы. Так, у агинских бурят в обряде «призывания души» шаман (или лама) душу мужчины призывал вернуться в пояс, а женскую – в веретено или чайную ступу с пестом⁶³. Несмотря на отсутствие точных сведений, о том, какая именно из трех душ призывалась шаманом, информация о вселении души человека в его пояс может являться косвенным подтверждением существования представлений о поясе как вместилище жизненной силы.

Несомненный интерес представляет также информация, опубликованная в работе М.Н. Хангалова, об использовании кудинскими бурятами пояса в свадебной церемонии бросания жира невестой в очаг родителей жениха и в грудь свекра (обряд символизировал пожелание счастья, изобилия и богатства в доме свекра). У кудинских бурят для исполнения данного обряда невесте «на шею надевают старый бумажный пояс, который будто бы заменяет волосы»⁶⁴. Согласно сведениям М.Н. Хангалова, девушки начинают отращивать волосы только после совершения свадебной церемонии поклонения родителям жениха⁶⁵; описывая молодую невесту, он отмечает, что волосы у нее «были острижены и коротки как у мужчин»⁶⁶. Таким образом, в свадебной церемонии *уухэхаяха* пояс выступал в качестве символического заместителя волос – два длинных конца тканого кушака, перекинутого через шею невесты, спускались на грудь, символизируя две косы *боолто* (прическу замужней женщины). В контексте данного обряда семантика пояса сближается с основополагающей символической функцией волос, считавшихся вместилищем жизненной силы *сүлдэ*.

Взаимозаместимость пояса и волос как семантических эквивалентов прослеживается также в обряде отнимания невесты, проводившемся перед отъездом свадебного поезда невесты в улус жениха. В ряде районов существовала традиция, согласно которой невесту удерживали ее подружки, связавшись косами. Так, у ольхонских и укырских бурят подружки плотным кольцом окружали невесту, и, «перевязавшись косами, крепко обнявшись, они отчаянно отбивались от натисков парней», стремящихся отнять невесту⁶⁷. У других групп бурят вместо кос в обряде использовали кушаки. По сведениям М.Н. Хангалова, у унгинских бурят «все собравшиеся девицы, которые не едут на свадьбу, уходят в отдельную юрту и, связавшись поясами друг с другом, садятся в

угол, а невесту сажают в самый угол. Некоторые крепко держат друг друга за руки, чтобы составить неразрывную цепь»⁶⁸. У агинских бурят невеста специально для этого обряда подпоясывалась кушаком, за который девушки с плачем хватали ее, стараясь удержать и не отдать отнимавшим ее парням. В других вариантах обряда невеста продевала кушак через рукава своей шубы (*дыгыла*), «и окружающие девушки или наматывали концы кушака на свои руки, или привязывали их к своим кушакам. Парни старались отнять невесту у девушек и подать человеку, сидящему на коне»⁶⁹. Подобный обычай существовал у сартулов Бурятии: девушки сидели вокруг невесты, крепко схватившись за ее пояс и «связав в узел концы своих волос»⁷⁰. Таким образом, в данном обряде девушки, взявшись за руки, связавшись косами или поясами, образовывали вокруг невесты замкнутый круг, создавая границу между «своим» освоенным, защищенным пространством и «чужим» неосвоенным, враждебным; здесь пояс/волосы выступают в роли границы-оберега «своего» родового пространства. Однако в ряде случаев круг не создавался, но при этом главное ритуальное действие – связывание девушками и невестой своих кушаков и кос – происходило всегда. Исходя из этого, можно сделать вывод, что в обряде отнимания у невесты основной семантической функцией пояса/девичьих кос являлась связь между членами «своего» родового социума. Как уже отмечалось ранее, девичьи косы заключали в себе жизненную силу не только самой девушки, но и членов ее рода (братьев и сестер), и поэтому связывание девичьих кос можно считать символическим аккумулярованием совокупной родовой жизненной силы. Так как пояс в обряде выступал в качестве заместителя девичьей косы, вероятно, он также мог восприниматься как воплощение жизненности родового коллектива.

Высокий семиотический статус пояса обусловил его центральную роль в знаковой системе коммуникативных обрядовых действий. Обмен поясами отцов жениха и невесты (*бэһэндалдаха*; бур. – «меняться поясами») совершался при обряде сватовства, маркируя его окончательное закрепление. При установлении дружеского союза или побратимства участники церемонии также обменивались поясами (узы с побратимом нередко становились выше родственных). В этих обрядовых действиях пояс можно рассматривать как символ связи между «своим» и «чужим» социумом/индивидом, и поэтому смысловое значение

самого ритуального обмена поясами – скрепление новых родственных отношений, дружеского союза или побратимства.

Семантика женских поясных подвесок весьма многопланова, однако до сих пор недостаточно изучена. Исследователи отмечают генетическую связь туалетных принадлежностей (уховерток, зубочисток, щипчиков и др.), дополненных миниатюрными изображениями оружия и конской упряжи: меча, сабли, секиры, топорика, булавы, стремени, с элементами мужского поясного набора⁷¹, и, рассматривая их семантику, акцентируют, главным образом, их апотропейные и очистительные функции⁷². Вместе с тем, на наш взгляд, важнейшую семантическую нагрузку несли в себе подвески, воплощающие женское начало и имеющие связь с идеями чадородия, жизненности. К таким предметам относятся коралловые низки, являвшиеся, как упоминалось выше, материальным воплощением жизненной силы детей, а также игольники, которые в конце XIX в. уже не использовались по прямому назначению, но оставались в числе обязательных элементов женских поясных подвесок (рис. 9). В мифологии бурят инструменты женского рукоделия обладали порождающей магической силой, а сам процесс кройки и шитья (как и другие женские занятия) был подобен космогоническому творению. Женскими работами полагалось заниматься в темное время суток, что, по мнению исследователей, связано с представлениями о ночи, как времени творения⁷³.

Для выявления семантики игольника в женском костюмном комплексе бурят основополагающими, на наш взгляд, являются представления о заключенной в инструментах женского рукоделия жизненной силе женщины/девочки, имевшие широкое распространение у многих тюрко-монгольских народов. В якутском песенном фольклоре богиня-покровительница деторождения Айыыһыт «душу мальчика, превратив в стрелу, заткнула за правое голенище, душу девочки, превратив в ножницы, заткнула за левое голенище»⁷⁴. В бурятской мифологии на ветвях материнского желтого дерева «с правой стороны висели колчан и налучье, т.е. “жизненная сила” (*һүлдэ*) будущего мужчины, а на ветвях с левой стороны – иголки и наперсток, следовательно, находилась *һүлдэ* будущей женщины»⁷⁵. У тюрко-монгольских народов существовал обычай помещать в колыбель мальчиков нож в ножнах, а в колыбель девочек – ножницы, наперсток и иглу⁷⁶. Представления об игле как воплощении женского начала

(в оппозиции стреле – мужскому началу) нашли отражение в бурятском фольклоре: в состязании за право взять в жены ханскую дочь герой сказки Улаадай Мэргэн стреляет из лука в иглу, «что на верхушке золотого дома, вышла (стрела) через ушко, раздробила до щепок дрова на шестидесяти телегах»⁷⁷.

Подтверждением того, что игла ассоциировалась с жизненной силой женщины или ее дочерей, является и название игольника *зуунэй-гэр* (*зуунэй* – восточный; *гэр* – юрта), означающее в бурятском языке «восточная (женская) часть жилища». Весьма показательно, что у алтай-кижи замужние женщины носили на поясе мешочки с пуповинами (вместилищами жизненной силой своих детей), при этом для хранения пуповин девочек «пупники» делали в форме игольника, а мальчиков – в виде миниатюрного изображения охотничьей сумки⁷⁸. Отголоски подобной традиции сохранились и у хакасов, у которых мешочки в форме игольников не имели функционального назначения, но входили в качестве декоративного элемента в состав поясных женских подвесок.

Таким образом, в системе представлений о жизненной силе и плодовитости поясные подвески в женском костюме имели весьма высокий семиотический статус.

Семиотические функции колец, браслетов и серег в традиционной культуре бурят многоплановы и связаны, в первую очередь, с охранительными свойствами круга (замкнутого кольца). Душа, согласно поверьям, могла покинуть тело через выступающие конечности (в частности, руки, пальцы, мочки ушей), поэтому надевание браслетов, колец и серег было призвано удержать душу человека, препятствовало вредоносному воздействию на него злых сил⁷⁹.

Вера в магические охранные свойства колец нашла отражение в фольклоре; так, в эпосе «Аламжи-мэргэн» сестра, провожая своего брата в дальний путь, снимает с пальца своей правой руки «белосеребряный перстень» и отдает ему со словами:

«Разъезжать станешь по свету –
Перстень оберегать тебя будет.

Если в войну вступишь –

Перстень тебе поможет...»⁸⁰

Подобные представления сохранились до наших дней, подтверждением чему служат полевые материалы автора. Так, по информации Я.Б. Батомункуевой (1931 г. р.), женщины должны носить кольцо на безымянном пальце левой руки, «чтобы нечисть и порча не смогли пройти через этот палец»⁸¹. По сведениям дру-



Рис. 8. Женское нагрудное украшение хоолобши
Конец XIX в. Иркутская губ., Верхоленский уезд.
Буряты
РЭМ колл. № 8762 – 19492

гого информанта, Ц. Мижитовой (1912 г. р.), «кольца женщины и девушки носили только на левой руке – на безымянном и указательном пальцах. Кольцо на безымянном пальце – защита от 81 болезни»⁸². Охранительные свойства колец усиливались гравированными и чеканными символами, вставками драгоценных и полудрагоценных камней.

В этнографических источниках приводятся лишь фрагментарные и немногочисленные сведения о представлениях бурят, связанных с символикой и магическими свойствами браслетов. Отмечено лишь, что медные браслеты, которые носили в качестве повседневных, наделялись лечебными свойствами – они помогали «при вывихах, растяжении жил или мышц»⁸³.

У бурят кольца и браслеты женщины носили постоянно, не снимая их даже при выполнении домашней работы. По представлениям, харак-



Рис. 9. Женские поясные подвески: нож, огниво, игольники, щипчики, ухвертки, ключи
Конец XIX – начало XX в. Забайкальская обл., Агинское ведомство. Буряты. Поступило от О. Жапова в 1907 г.
РЭМ колл. № 1224–4 а, б

терным для тюрко-монгольских народов, обязательное повседневное ношение колец связано также с их очистительной функцией, способностью защищать окружающих от женской «грязной» энергии. Например, по бытующему у таджиков и казахов поверью, готовить пищу

женщина должна непременно в серебряном кольце, иначе ее руки и, соответственно, приготовленная еда будут считаться нечистыми⁸⁴.

Серьги также наделялись защитными магическими свойствами. Их апотропейная функция была связана с характерными для многих тюркоязычных народов представлениями, согласно которым уши являлись вместилищем души человека, а также входом/выходом, через который душа могла проникать в тело человека или покидать его. Так, у якутов белый шаман «внедрял» в бездетную женщину души детей кут через ее уши: кут мальчика через правое ухо, кут девочки – через левое⁸⁵. По поверьям вилуйских якутов, *буор кут* («душа земли») в виде коричневой вошки находится в ушах человека, откуда выходит, чтобы показаться человеку, если он должен был скоро умереть⁸⁶. У кумандинцев шаман возвращал похищенную душу *кут* человека через его ухо⁸⁷.

По представлениям бурят, кольца и серьги являлись вместилищем жизненной силы *сулдэих* владельца. Так, в одном из вариантов бурятской сказки «Буруша Борбон» говорится: «Встала девушка и выронила золотое кольцо со среднего пальца <...> Дочь нашего богача лежит без памяти. Душа из нее вылетела. Лам и шаманов созвали, вот уже сутки они молятся. И шаманы и ламы говорят, что душа из нее вылетела. Душа, видать в ее колечке. Где же может быть колечко? <...> как только нашлось кольцо, девушка выздоровела»⁸⁸. Вероятно, по верованиям бурят, кольца заключали в себе жизненную силу не только его владельца, но и всего рода – их передавали по наследству из поколения в поколение; считалось, что благодаря этому поддерживается жизненная сила всех членов родового коллектива. У бурят кольцо ассоциировалось с круговоротом жизненного цикла, выполняло медиативную функцию в символизации актов рождения и смерти. Так, в фольклорном сюжете оно выступает в качестве вместилища жизненной силы *сулдэ*: девушки глотают кольцо (акт оплодотворения) и выпускают его подмышкой (акт рождения), и вместе с тем оно становится причиной смерти: у одной из девушек застрявшее в горле кольцо закрыло ее дыхание, и девушка умерла; когда его вытащили, она ожила⁸⁹.

Данные представления согласуются с мотивом превращения женщины в перстень или серьгу, имевшим широкое распространение в эпосе тюркских народов Сибири⁹⁰, а также с обрядовой практикой народов Сибири, Дальнего Востока, Среднего Поволжья. У мордвы во

время поминок по умершей девушке, на стол в качестве ее атрибутов помещали булавку и перстень⁹¹, а у марийцев заместителем умершей женщины являлся комплект ее украшений, который раскладывали во время поминок на лавке в переднем углу избы⁹². У нивхов на деревянное изображение умершей женщины обязательно «навешивали серьги, делали медные нашивки на платье, надевали браслет, кольцо, бусы»⁹³. Якуты надевали серьги, браслеты, кольца и другие женские украшения на деревянную фигуру, обтянутую шкурой лисы, – вместилище души покойной молодой женщины⁹⁴.

Подобную семиотическую функцию выполняли серьги в бурятских онгонах (изображениях и вместилищах духов и божеств). Согласно вещевым материалам РЭМ, серьги и ожерелья крепили к женским антропоморфным рисованным изображениям: на *онгоне* хоринских девиц⁹⁵, *Эзинхи онгоне* (или *хокишихи онгоне*)⁹⁶, *Хурэге Унгане ханов*⁹⁷, *Сэжин-Бара*⁹⁸, *Улаан едыгэлту*⁹⁹, *Хойморойхи онгоне*¹⁰⁰, *Мынгылэне Басагане*¹⁰¹.

Для выявления семантики серег наибольший интерес представляют женские родовые *онгоны* двух хоринских девиц, охраняющие от злых духов и помогающие при различных болезнях (рис. 10). К нарисованным на ткани



Рис. 10. Онгон двух хоринских девиц
Конец XIX – начало XX в.
Иркутская губерния, Балаганский уезд, Кугинское
ведомство. Буряты
Поступило от Д.П. Першина и С.А. Пирожкова в 1907 г.
Российский этнографический музей, РЭМ № 403-63

изображениям девиц пришивали косы из шелковых нитей, в уши продевали проволочные серьги с бусинкой коралла или красной бисеринной, а на грудь подвешивали монету (обычно достоинством в 10 копеек), обозначающую ожерелье *хоолобии*. По сведениям Г.Н. Потанина, «в отдельных случаях, однако, изображения девиц отсутствовали. Их заменяли пришитые к материи косы из ниток, проволочные серьги с насаженной на них бусиной и пуговицы, представлявшие собой глаза»¹⁰². Таким образом, серьги являлись наиболее сакрально значимым элементом, присутствие которого на *онгоне* было обязательным, даже без самого изображения хоринских девиц. Этот факт дает основание предположить, что серьги использовались в качестве семантического заместителя хоринских девиц и, вероятно, воспринимались как вместилище и воплощение жизненной силы человека, а в данном случае антропоморфного божества.

Наиболее широкий спектр семиотических функций имели кольца, являвшиеся важным атрибутом обрядов жизненного цикла.

У бурят племени эхирит в свадебный цикл входил обряд *оройдоһо булялдаха* – отнимание кольца, который совершался в день прибытия свадебного поезда жениха к родственникам невесты. Обряд совершался следующим образом: «Заранее назначенная молодуха со стороны невесты выбегает с кольцом из юрты во двор. Вслед за ней выбегают молодые женщины и один молодой человек со стороны жениха. Во дворе они гоняются за первой женщиной и стараются отнять у нее золотое кольцо. Молодая женщина отбивается, толкается и даже дерется. Но сторона жениха, наконец, отнимает кольцо»¹⁰³. После этого молодой женщине возвращали кольцо за символический выкуп (две бутылки вина)¹⁰⁴.

Возвращение кольца за незначительную плату, вероятно, подчеркивает символическую значимость самого акта его отнимания. Следует отметить, что для свадебного цикла бурят характерна ритуализированная борьба за обладание предметами, наделявшимися высоким семиотическим статусом (подголовник *дэрэ*, ведерко с молочными продуктами – белая пища, сакральные части жертвенной лошади или барана: голова – *төөлэй*, грудинка, берцовая кость). Возможно, данные ритуальные действия можно рассматривать как преодоление символических препятствий, стоящих на пути невесты; в то же время борьба представителей двух родов за обладание сакрально значимыми

предметами символически воспроизводила сценарий старинного обычая умыкания невесты. Эта символика наиболее отчетливо реализуется в обряде *оройдоһо булялдаха*, в котором кольцо, очевидно, выступает в качестве символического заместителя невесты.

У закаменских бурят кольца являлись атрибутом предсвадебного обряда «выпрашивания» украшений для жениха. Во время *наадана* (девичника) жених или его друзья пели: «Пальцы мои просты (без украшений). Нет ли кусочка золота, нет ли колечка?» В ответ на песню жениха сестра невесты (или жена брата невесты, подруга) надевала ему на палец колечко (если колечек собиралось много, часть надевали друзьям жениха)¹⁰⁵. Данный обряд близок по своему содержанию церемонии украшения жениха и сопровождавших его парней *туулгахадаха* (пришивать олово), являвшейся у предбайкальских бурят кульминационным моментом предсвадебного обряда *онготайха* – приобщения жениха к роду невесты (поклонение ее родовым *онгонам* и домашнему очагу). Однако у закаменских бурят в проведении этого обряда существовал ряд особенностей: действие происходило в форме «выпрашивания», во время девичника; одним из главных «украшений» жениха и его друзей являлись кольца (в отличие от церемонии *туулгахадаха* предбайкальских бурят, где кольца в качестве атрибутов не использовали). Семантика колец в данном обряде, вероятно, имеет типологическое сходство с семантикой «украшений» жениха у предбайкальских бурят: кусочков олова, белых пуговиц, монет, шелковых лент, кистей. Эти атрибуты, являясь знаками родовой принадлежности, маркировали приобщение жениха к роду невесты. Вместе с тем, согласно исследованиям Г.Р. Галдановой, олово воплощало в себе жизненную силу будущих детей новобрачных¹⁰⁶. Таким образом, в обряде «выпрашивания» украшений актуализировалась семиотическая функция кольца как вместилища благодати и жизненной силы рода невесты. Вероятно, высокая символическая значимость колец обусловила их использование в роли медиаторов при установлении межродовой связи, а также маркеров приобщения членов родового коллектива жениха к роду невесты.

В научной литературе наиболее полно описан бытовавший в свадебном обряде некоторых групп предбайкальских бурят обычай отнимания женихом у невесты ленточки-«кольца»¹⁰⁷. У аларских бурят это ритуальное действие происходило перед главным обрядом поклонения

невесты роду жениха, во время шествия жениха и невесты вокруг юрты будущего свекра; миткалевая ленточка была привязана к правой руке невесты¹⁰⁸. У балаганских и укырских бурят жених отнимал у невесты миткалевую ленточку-«кольцо», привязанную на ее палец, уже после совершения невестой обряда поклонения, перед входом ее в юрту свекра¹⁰⁹. У верхнекудинских бурят белая миткалевая лента была привязана на средний палец правой руки невесты. За эту руку жених держал девушку, направляясь с ней к месту поклонения; ритуальное отнимание ленточки-«кольца» не зафиксировано¹¹⁰. М.Н. Хангалов приводит подробное описание данного обряда у унгинских бурят. Перед главным обрядом *мургэл* жених и невеста совершали обход юрты отца жениха: «С правой стороны невесты идет жених; на правой руке невесты на безымянном пальце привязана белая миткалевая лента, за которую жених держит невесту. Это называется *оредһөн* – “кольцо”. Это означает, что жених и невеста соединены в супружеский союз». Отнимание кольца происходило после исполнения невестой главного обряда *мургэл*¹¹¹.

Нами предпринята попытка реконструкции семантики обряда и выявления знаковой функции кольца невесты. Обряд отнимания кольца существовал у этнолокальных групп бурят, в наибольшей степени сохранивших архаичные компоненты свадебного ритуала: лицо невесты закрывалось тканью с прорезями для глаз; над ней несли шаль-балдахин *һарабша* (букв. «навес»); невесту во время всех церемоний *мургэла* сопровождала посаженная мать; у аларских, балаганских и укырских бурят жених, как правило, не принимал участие в главном обряде поклонения невесты, отсутствующего жениха символизировала стрела, которую невеста несла в правой руке. К таким же архаичным символам следует отнести и ленточку-кольцо, привязанную к пальцу невесты; при этом важно подчеркнуть, что атрибутом обряда являлось не кольцо, а заменяющая его ленточка. Ее привязывали невесте к пальцу во время церемонии переодевания и причесывания, то есть перед главным обрядом поклонения невесты *онгонам* жениха (*мургэл*). В этот же момент свадебного цикла родители невесты совершали обряд повязывания лент, лоскутков материи или платков всем родственникам жениха, а также соседям и гостям со стороны жениха¹¹². Ленты и лоскутки использовались для маркировки приобщения всех членов родового коллектива жениха к роду невесты. Веро-

ятно, ленточка-«кольцо», привязанная к пальцу невесты перед исполнением ей главных обрядов приобщения к роду жениха, маркировала пока еще сохранявшуюся у девушки принадлежность к роду своего отца. Во время обхода юрты, жених держал невесту за миткалевую ленточку-«кольцо». Таким образом, реализовывалась медиативная функция ленточки, символизирующая связь двух индивидов и одновременно родовых коллективов.

Согласно ряду источников, невесте повязывали ленточку-«кольцо» на средний палец правой руки, однако, как уже отмечалось выше, девушке носить кольцо на среднем пальце считалось нежелательным, особенно если у нее был старший брат¹¹³. Подобный запрет существовал и у таджиков: женщины носили по несколько колец на каждой руке, кроме большого и среднего пальца¹¹⁴. Можно предположить, что у бурят (и у таджиков) средний палец правой руки ассоциировался с мужским началом, что обусловило отношение к нему, как к медиатору между миром людей и миром духов, «своим» и «чужим» пространством или социумом. Поэтому он в наибольшей степени нуждался в магической защите-кольце. Мужчины на среднем пальце правой руки кольцо носили постоянно (оно также являлось мужским маркером), а девушки или женщины могли надевать его на средний палец только во время совершения некоторых обрядов, то есть при нахождении в пограничном состоянии между миром профанным и миром сакральным.

Браслеты и серьги в обрядах не имели самостоятельной обрядовой функции, обычно они использовались как подношения и всегда фигурировали только в сочетании с кольцами и другими дарами. Из всех видов украшений в качестве объектов ритуальных подношений наиболее часто выступали кольца вместе с браслетами. Так, входя после родов в дом к кому-нибудь из родственников мужа, женщина обязательно совершала подношение хозяйке (*хаялгахаяха*): стоя у дверей, роженица бросала ей платок, серебряную монету или перстень и браслет. «Только после этого считалось возможным ее общение с хозяевами этого дома»¹¹⁵. По представлениям бурят, «эти подношения были выражением уважения к старшим родственникам мужа, как бы встреча с ними невестки в новом качестве <...> – после рождения ребенка встречаюсь, выражаю уважение»¹¹⁶. Данный обряд носил исключительно символический характер, так как дорогие подношения – перстень и браслет, впоследствии возвращались

невестке обратно. Очевидно, данный обряд для роженицы маркировал переход из одной социальной категории в другую.

Взаимные ритуальные одаривания родственников невесты и жениха являлись обязательными элементами свадебной обрядности и проводились на всех ее этапах. Среди подношений невесте, наряду с золотыми и серебряными монетами, деньгами, платками, наиболее часто фигурировали кольца и браслеты¹¹⁷.

Отдельно следует сказать о ритуальной функции украшений в погребальной обрядности.

В конце XIX – начале XX в. у бурят существовало несколько типов погребений: наземное, воздушное, путем сожжения, захоронение в земле (возникшее под влиянием русской культуры). Специальной погребальной одежды у бурят не было. Покойного хоронили в костюме, который шили специально для свадьбы, а затем надевали только на большие торжества и берегли для похорон¹¹⁸. Археологические источники свидетельствуют о бытовании в XVIII в. у бурят древней традиции захоронения умерших в праздничном костюме (застегнутом на пуговицы) и полном наборе украшений¹¹⁹. В данном случае украшения, будучи включенными в состав праздничного костюмного комплекса, находились в одном семантическом ряду с другими предметами сопроводительного инвентаря, которые, по представлениям бурят, были необходимы умершему в загробном мире.

При погребении по буддийскому обряду с покойного снимали всю одежду и украшения, тело помещали в белый матерчатый мешок или заворачивали в полотнище белой ткани. Наиболее широкое распространение имело оставление тела на поверхности земли и ингумация. Снятую с покойного одежду вывешивали на улице. Данное действие у агинских бурят «называлось *хунгэлхэ* «облегчить» и объяснялось стремлением скорее отдалить умершего от мира живых»¹²⁰. Обычай «облегчения» покойного существовал у *захчинов* (этническая группа западных монголов): с умершего снимали одежду, а также серьги и перстни; его косы расплетали, и волосы распускали¹²¹. У тувинцев во время ритуального причитания по умершему женщины распускали волосы, надевали платье на левую сторону, снимали украшения¹²². Подобные действия маркировали пограничное состояние лиминальных существ (девушки-невесты в свадебном обряде, умершего – в погребальном обряде), а также других участни-

ков обрядов, выполняющих медиаторную функцию связи с сакральным миром.

У бурят-буддистов наряду с погребением покойного без одежды (при строгом соблюдении буддийского канона) сохранялась традиция погребения умерших в праздничном костюме, но без украшений. Согласно Г.Р. Галдановой, покойного хоронили в его лучшей одежде с поясом и в шапке, пуговицы с одежды отпарывали, «металлические вещи, украшения обычно снимали с умершего, полагая, что в том мире покойному будет тяжело носить на себе железо. Драгоценности оставляли у изголовья умершего в отдельной коробочке»¹²³. Аналогичную информацию приводит Д.Ц. Цыденова: «У агинских бурят с покойника снимают все украшения (если они на нем были), полагая, что деньги, золото, украшения и т.п. могли служить преградой на пути в иной мир. Душа покойного могла из-за привязанности к ним, превратившись в злого духа, остаться на земле»¹²⁴. Как отмечает исследователь, «любые украшения, обладая защитной функцией, были прерогативой жизни, привилегией именно живых людей»¹²⁵. Данные представления были характерны и для широкого круга тюркомонгольских народов. Так, В.Я. Бутанаев, описывая погребальные обряды хакасов, отметил, что «серебро в могилу не бросали, ибо оно связано со счастьем, которое должно оставаться живым»¹²⁶. По сведениям Н.И. Шатиновой, теленгиты перед захоронением покойного снимали с него серьги и кольца, срезали все пуговицы с его одежды¹²⁷. У тувинцев до настоящего времени сохраняются представления о том, «что погребальное одеяние не должно иметь пуговиц, украшений, кантов, лацканов»¹²⁸. В данной модели погребального обряда реализовывались ритуально-мифологические представления, согласно которым украшения маркировали освоенное пространство и принадлежность человека к миру живых.

Магические свойства украшений изначально возникали и функционировали в контексте ритуально-мифологической системы, выработанной бурятским этносом. Согласно представлениям бурят, украшения являлись воплощением жизненной силы *сүлдэ*, что обусловило их высокий семиотический статус. Как и другие феномены традиционной культуры, украшения (комплексы и каждое отдельно) ассоциировались с моделью микрокосма. Они служили символической границей «своего» и «чужого», формируя вокруг человека «защитную зону».

В каждом украшении был заложен широкий спектр соотносящихся между собой семиотических функций, обеспечивающих магические свойства: апотропейные, продуцирующие, очистительные, лечебные, благопожелательные. При этом в зависимости от вида украшения, а также ситуативно, при использовании их в обрядах, та или иная функция могла доминировать. Ярко выраженную охранительную функцию выполняли детские украшения-амулеты; некоторые из них имели строгую половую дифференциацию. Наиболее ярко и в полном виде набор семиотических функций реализовывался в свадебных украшениях, праздничных украшениях девушек и женщин репродуктивного возраста, украшениях мужчин всех возрастных категорий. Важно подчер-

кнуть, что праздничный (в том числе свадебный) и повседневный костюмы в традиционной культуре бурят четкое разграничивались. Именно праздничный костюм и украшения, входящие в его состав, максимально насыщенные символикой, являлись воплощением ритуально-мифологических представлений, эстетических ценностей, этических норм. Наивысший семиотический статус украшения приобретали в ритуальной практике – главным образом, в обрядах жизненного цикла, а также в календарных и окказиональных. При этом знаковую функцию имели не только костюмные комплексы и относящиеся к ним наборы украшений, но и отдельные виды украшений, выступающие в качестве предметного кода обрядового действия.

¹ Байбурин А.К. Семиотический аспект функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Отв. ред. А.С. Мильников. – Л.: Наука, 1989. – С. 73; Михайлова Е. А. Съёмные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. – СПб.: МАЭ РАН, 2005. (Сборник МАЭ. – Т. LI). – С. 94.

² Байбурин А.К. Семиотический аспект функционирования вещей... Указ. соч. – С. 78.

³ Назаренко Ю.А. О некоторых аспектах моделирования границ в связи с представлениями о человеческом теле // Этносемиотика ритуальных предметов. Отв. ред. А.Б. Островский. – СПб., 1993. – С. 68.

⁴ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 33.

⁵ Скрынникова Т.Д., Батоева Д.Б. Родильная обрядность // Обряды в традиционной культуре бурят. Отв. ред. Т.Д. Скрынникова. – М.: РАН, «Восточная литература», 2002. – С. 37.

⁶ Назаренко Ю.А. О некоторых аспектах моделирования границ... Указ. соч. – С. 70, 71.

⁷ Левитина Л.Ф. Свадебные украшения западных бурят из коллекции музея (фонд С.П. Балдаева). – Улан-Удэ, 1999. – С. 32, 33.

⁸ РЭМ № 8762–19491.

⁹ Левитина Л.Ф. Фонд С.П. Балдаева. Свадебные украшения западных бурят: Сб. статей / Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. – Улан-Удэ, 1999. Вып. 2. – С. 32, 33.

¹⁰ МАЭ, № 2202–48.

¹¹ МАЭ № 2584–5; фото № 2220–10.

¹² РЭМ № 6827–220.

¹³ Павлинская Л.Р. Наборные пояса в культурах Сибири // Украшения народов Сибири. – СПб.: МАЭ РАН, 2005. (Сборник МАЭ. – Т. LI). – С. 308.

¹⁴ МАЭ № 2583–7.

¹⁵ Басаева Н.Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX века. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991. – С. 153.

¹⁶ Барадин Б.Б. Рождение ребенка у бурят-монголов // Жизнь Бурятии. – № 7–9. – Верхнеудинск. 1926. – С. 88–91; Скрынникова Т.Д., Батоева Д.Б. Обряд испрашивания сүлдэ ребенка // Обряды в традиционной культуре бурят. Отв. ред. Т.Д. Скрынникова. – М.: РАН, «Восточная литература», 2002. – С. 23; Скрынникова Т.Д., Батоева Д. Б. Родильная обрядность... Указ. соч. – С. 71, 81, 90.

¹⁷ Бабуева В.Д. Материальная и духовная культура бурят. Учебное пособие. – Улан-Удэ: Центр сохранения и развития культурного наследия Бурятии, 2004. – С. 116.

¹⁸ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука: ГРВЛ, 1988. – С. 119.

¹⁹ Байбурин А.К. Пояс (к семантике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. – Сб. МАЭ. XLV. – СПб.: Наука, 1992. – С. 10.

²⁰ РЭМ № 8761–7688.

²¹ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят... Указ. соч. – С. 44; Скрынникова Т.Д., Батоева Д.Б. Обряд испрашивания сүлдэ ребенка... Указ. соч. – С. 19.

²² Хагдаев В.В. Шаманский мир Приольхонья // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Материалы межд. конф.). – Улан-Удэ, 1996. – С. 133.

²³ Абай Гэсэрхубуун (эхирит-булагатский вариант). – Ч. 1. – Улан-Удэ, 1961. – С. 20–22.

²⁴ Скрынникова Т.Д., Батоева Д.Б. Обряд испрашивания сүлдэ ребенка... Указ. соч. – С. 37.

²⁵ Бабуева В.Д. Материальная и духовная культура бурят... Указ. соч. – С. 126.

²⁶ Жуковская Н.Л. Категории и символика... Указ. соч. – С. 161.

- ²⁷ РЭМ № 7197–22, № 8762–19413, № 8763–376; фото № 3963–20; ГМВ № 34139 кп; МИБ, ДПИ д/м 707.
- ²⁸ Жуковская Н.Л. Категории и символика... Указ. соч. – С. 162.
- ²⁹ РЭМ № 1574–1; МАЭ фото № 845–2; РЭМ № 2108–4; РЭМ фото № 4793–13; МАЭ № 706–2.
- ³⁰ РЭМ № 8763–376.
- ³¹ РЭМ № 8762–19414, 19415; РЭМ № 4041–30, 31; МАЭ № 2463–2; МАЭ № 1920–11, 13; МАЭ № 1920–12, 14.
- ³² Хангалов М.Н. Свадебные обряды у бурят // Собр. соч. – Т. I. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1958. – С. 253.
- ³³ Энциклопедия знаков и символов /<http://sigils.ru/symbols/rakovina.html>.
- ³⁴ Обряды в традиционной культуре бурят // Отв. ред. Т.Д. Скрынникова. – М.: РАН, «Восточная литература», 2002. – С. 130.
- ³⁵ Бурятские волшебные сказки. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. – С. 28, 29.
- ³⁶ Потапов Л.П. Некоторые итоги работ Тувинской экспедиции // Советская этнография. – 1959. – № 5. – С. 109–122.
- ³⁷ Заднепровская А.Ю. Магические функции украшений у народов Среднего Поволжья // Этносемиотика ритуальных предметов. Сб. научн. трудов. Отв. ред. А.Б. Островский. – СПб., 1993. – С. 120, 121.
- ³⁸ Хангалов М.Н. Свадебные обряды унгинских бурят // Собр. соч. – Т. II. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1959. – С. 83.
- ³⁹ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят... Указ. соч. – С. 14, 15.
- ⁴⁰ РЭМ № 7197–22; 8763–374; МИБ ДПИ д/м 707.
- ⁴¹ Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. – Новосибирск, 1984. – С. 97.
- ⁴² Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Сб. ст. – Л.: Наука, 1988. – С. 170.
- ⁴³ Линденау Я.П. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Ист.-этнограф. мат-лы о народах Сибири и Северо-востока. – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. – С. 140.
- ⁴⁴ Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Научное издание. – М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2008. – С. 585–589.
- ⁴⁵ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят... Указ. соч. – С. 51.
- ⁴⁶ РЭМ № 4039–51/1, 2; фото № 3963–20.
- ⁴⁷ РЭМ № 4040–145/1, 2; № 7275–40/1, 2; фото № 2450–25; 3963–18, 19, 23, 24, 25; ф 868–10.
- ⁴⁸ ГМВ № 30774/1, 2 кп, 34148 кп, 34149 кп.
- ⁴⁹ Дугаров Д.С. Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. Сб. ст. – Элиста, 1983. – С. 47.
- ⁵⁰ Петри Б.Э. Орнамент кудинских бурят / Сб. МАЭ. – Пг., 1918. – Т. V. – Вып. I. – С. 220.
- ⁵¹ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят... Указ. соч. – С. 14.
- ⁵² Там же. – С. 16.
- ⁵³ Петри Б.Э. Орнамент кудинских бурят... Указ. соч. – С. 221; Бадмаева Р.Д. Бурятский народный костюм. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1987. – С. 77.
- ⁵⁴ РЭМ № 8762–19488.
- ⁵⁵ Хангалов М.Н. Свадебные обряды унгинских бурят... Указ. соч. – С. 84.
- ⁵⁶ Там же. – С. 56, 57; Хангалов М.В. Примечания // Собр. соч. – Т. II. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1959. – С. 339.
- ⁵⁷ Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство. БКНИИ СО АН СССР, 1959. – С. 29–32.
- ⁵⁸ Хангалов М.Н. Свадебные обряды и обычаи у верхнекудинских бурят Верхленского уезда // Собр. соч. – Т. I. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1958. – С. 266; Хангалов М.Н. Свадебные обряды кудинских бурят // Собр. соч. – Т. II. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1959. – С. 95, 96.
- ⁵⁹ РЭМ № 10668–1.
- ⁶⁰ Бабуева В.Д. Материальная и духовная культура бурят... Указ. соч. – С. 121.
- ⁶¹ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XXI в.): Моногр. / Отв. ред. Ф.Ф. Болонев, А.А. Бадмаев. – Новосибирск: Редакционно-издательский центр НГУ, 2009. – С. 59.
- ⁶² Скрынникова Т.Д., Батоева Д.Б. Родильная обрядность... Указ. соч. – С. 103.
- ⁶³ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти... Указ. соч. – С. 59, 60.
- ⁶⁴ Хангалов М.Н. Свадебные обряды кудинских бурят... Указ. соч. – С. 106.
- ⁶⁵ Хангалов М.В. Собр. соч. – Т. II. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1959. – С. 394.
- ⁶⁶ Хангалов М.Н. Свадебные обряды кудинских бурят... Указ. соч. – С. 106.
- ⁶⁷ Басаева Н.Д. Семья и брак у бурят... Указ. соч. – С. 137.
- ⁶⁸ Хангалов М.Н. Свадебные обряды унгинских бурят... Указ. соч. – С. 67.
- ⁶⁹ Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. – Улан-Удэ: БКИЗ, 1972. – С. 63.
- ⁷⁰ Очирова Г.Н. Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии // Традиционная культура народов Центральной Азии. Мат-лы и исслед. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 171.
- ⁷¹ Соктоева И.И. Серебро второй половины XIX – начала XX веков // Белый волосок серебряный до луны дотяни... (Серебро Бурятии) / Под ред. Д.С. Дугарова. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2002. – С. 19.
- ⁷² Шагланова О.В. Символика женских украшений восточных бурят. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2005. – С. 17.
- ⁷³ Николаева Д.А. Следы культа матери-прородительницы в традиционной культуре бурят // Этнографическое обозрение. – М.: РАН. – № 3. – 2008. – С. 175.
- ⁷⁴ Троцанский В.Ф. Наброски о якутах Якутского округа: одежда, жилище, мебель, кузнечное дело. Под ред. Э.К. Пекарского // Известия общества археологии, истории и этнографии Казанского университета. – 1911. – Т. 27. – Вып. 2–4. – С. 44.

- ⁷⁵ Манжигеев И.М. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – С. 90.
- ⁷⁶ Бутанаев В.Я. Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Сб. ст. – Л.: Наука, 1988. – С. 314.
- ⁷⁷ Бурятские волшебные сказки. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. – С. 31.
- ⁷⁸ Романова С.В. Поясные украшения и аксессуары тюркоязычных народов Южной Сибири (по материалам РЭМ) // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии. Мат-лы 13-й меж. научн. конф. / Под ред. Н.М. Калашниковой. – СПб.: СПГУТД, 2010. – С. 77, 78.
- ⁷⁹ Шагланова О.В. Символика женских украшений восточных бурят... Указ. соч. С. 17, 18.
- ⁸⁰ Аламжи-мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон. Бурятский героический эпос. Текст / Сост. М.И. Тулохонов // Второй том академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 109.
- ⁸¹ ПМА. Экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области. 2005 г. Информант: Батомункуева Янчигма Батомункуевна (1931 г. р.), пос. Агинское.
- ⁸² ПМА. Экспедиция в Агинский Бурятский автономный округ Читинской области. 2005 г. Информант: Мижитова Цыригма (1912 г. р.), пос. Алханай.
- ⁸³ Бадмаева Р.Д. Бурятский народный костюм... Указ. соч. С. 78.
- ⁸⁴ Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. – М.: Наука, 1977. – С. 98; Тохтабаева Ш.Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография. – 1991. – № 1. – С. 96.
- ⁸⁵ Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начало XX в. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1989. – С. 86.
- ⁸⁶ Попов А.А. Материалы по религии якутов Вилюйского округа // Сообщения МАЭ. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. – Т. XI. – С. 303.
- ⁸⁷ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. – Л.: Наука, 1975. – С. 66.
- ⁸⁸ Бурятские народные сказки. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1981. – С. 83, 84.
- ⁸⁹ Бурятские волшебные сказки... Указ. соч. – С. 22.
- ⁹⁰ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Авт. Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск, 1988. – С. 173; Липец Р.С. Образы батора и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М., 1984. С. 43.
- ⁹¹ Зеленин Д.К. Дореволюционный быт мордвы // Советская этнография. – 1938. – № 1. – С. 90.
- ⁹² Заднепровская А.Ю. Магические функции украшений у народов Среднего Поволжья... Указ. соч. – С. 123, 124.
- ⁹³ Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. – М: Наука, 1973. – С. 382.
- ⁹⁴ Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв.): Учебное пособие. – Якутск: Издательство ЯГУ, 1996. – С. 122, 123.
- ⁹⁵ РЭМ № 1165–3а, 4а, 5а, 6а, 7а; 1275–26а, 27а, 28а, № 365–19; 1286–28а, 29а; № 403–63; 1635–45а, 61а, 77а.
- ⁹⁶ РЭМ № 403–7а.
- ⁹⁷ РЭМ № 1286–33.
- ⁹⁸ РЭМ № 1286–26.
- ⁹⁹ РЭМ № 783–746.
- ¹⁰⁰ РЭМ № 783–68/1а, 2а, 3а; № 783–71, 72а.
- ¹⁰¹ РЭМ № 783–76.
- ¹⁰² Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Вып. IV. – СПб., 1883. – С. 107.
- ¹⁰³ Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды... Указ. соч. – С. 77.
- ¹⁰⁴ Там же. – С. 78.
- ¹⁰⁵ Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 121.
- ¹⁰⁶ Галданова Г.Р. Свадебная и погребально-поминальная обрядность: социальные и мировоззренческие аспекты // Обряды в традиционной культуре бурят / Отв. ред. Т.Д. Скрынникова. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 128, 129; Галданова Г.Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Материалы и исследования. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 154, 155.
- ¹⁰⁷ Басаева Н.Д. Семья и брак у бурят... Указ. соч. – С. 151; Бадмаева Р.Д. Бурятский народный костюм... Указ. соч. – С. 113; Хангалов М.Н. Свадебные обряды унгинских бурят... Указ. соч. – С. 84, 85; Требуховский П.Ф. Свадьба балаганских бурят // Просвещение Бурятии. – № 1–3. – Верхнеудинск, 1929. – С. 16; Хараев А.А. Брак и семья у укырских бурят // Бурятоведческий сб. – Иркутск, 1929. – Вып. V. – С. 39, 40.
- ¹⁰⁸ Басаева Н.Д. Семья и брак у бурят... Указ. соч. – С. 151.
- ¹⁰⁹ Требуховский П.Ф. Свадьба балаганских бурят... Указ. соч. – С. 16; Хараев А.А. Брак и семья у укырских бурят... Указ. соч. – С. 39, 40.
- ¹¹⁰ См.: Хангалов М.Н. Свадебные обряды и обычаи у верхнеудинских бурят Верхленского уезда // Собр. соч. – Т. I. – С. 270, 271.
- ¹¹¹ Хангалов М.Н. Свадебные обряды унгинских бурят... Указ. соч. – С. 84, 85.
- ¹¹² Там же. – С. 83; Хангалов М.Н. Свадебные обряды у бурят... Указ. соч. – С. 260.
- ¹¹³ Бадмаева Р.Д. Одежда и украшения баргузинских бурят XIX – начала XX в. // Полевые исследования института этнографии. – 1974. – М.: Наука, 1975. – С. 193; Бадмаева Р.Д. Бурятский народный костюм... Указ. соч. – С. 78.
- ¹¹⁴ Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. – М.: Наука, 1977. – С. 99.
- ¹¹⁵ Басаева Н.Д. Семья и брак у бурят... Указ. соч. – С. 71.
- ¹¹⁶ Там же. – С. 71.

¹¹⁷ Там же. – С. 154.

¹¹⁸ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят...
Указ. соч. – С. 60.

¹¹⁹ Хороших П.П. Два бурятских погребения. – Иркутск, 1928; Хороших П.П., Казанцев А.И. Старинные бурятские погребения на острове Ольхон / А.И. Казанцев, П.П. Хороших // Тр. БКНИИ. – 1962. – Вып. 10: Сер. ист. Из истории народов Бурятии (Исследования и материалы). – Улан-Удэ. – С. 179–188.

¹²⁰ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти... Указ. соч. – С. 119.

¹²¹ Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX – начала XX в. Традиционная обрядность монгольских народов. – Улан-Удэ, 1992. – С. 114.

¹²² Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев...
Указ. соч. – С. 54.

¹²³ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят...
Указ. соч. – С. 57.

¹²⁴ Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти... Указ. соч. – С. 120.

¹²⁵ Там же. – С. 120.

¹²⁶ Бутанаев В.Я. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX – начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. – Абакан: Хакаское книжное издательство, 1988. – С. 120.

¹²⁷ Шатинова Н.И. Семья у алтайцев... Указ. соч. – С. 96.

¹²⁸ Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII – начало XXI в. – СПб.: Наука, 2009. – С. 77.