

Обрядовый комплекс родин у казахов: традиция и современность

Юлия Н. Наумова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, iulia.naumova@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается обрядовый комплекс родин у казахов, который включает в себя ритуальные практики в дородовой период, в процессе родин и в послеродовой период. Подробно описывается семантика и символика запретов и предписаний, связанных с беременной женщиной, отдельное внимание уделено демонологическим представлениям о духах и демонах, которые могут навредить женщине и ребенку в пограничный, лиминальный период. На основе этнографических записей и полевых материалов автора описаны ритуальные и социальные функции маркированных участников данных обрядов (повитуха, «пуповинная мать» или тот, кому поручали перерезать пуповину новорожденного, брат матери), а также функции окказиональных участников – гостей, посещающих беременную или роженицу. В работе детально описываются наиболее важные культурные коды казахских обрядов родин и младенческого цикла – пространственный (локусы юрты), вещный (функции первой одежды ребенка, колыбели, разнообразных оберегов), животный (образы собаки и коня), пищевая (пища, продуцирующая здоровье матери и ребенка, запретная пища, а также совместные праздничные трапезы с участием родственников и других гостей как акт ритуального возвращения матери и интеграции ребенка в социум). Комплексное рассмотрение казахских обрядов, связанных с ребенком, на фоне более широкого тюркского контекста (в сравнении с традицией киргизов, узбеков, алтайцев и пр.) позволило проследить изменения в структуре отдельных обрядов и их редуцированных элементов и в результате получить более полное представление об их современном состоянии – чему в том числе посвящена статья.

Ключевые слова: казахские обряды, родины, послеродовой период, запреты и предписания, повитуха, ритуальная пища, демонологические персонажи

Для цитирования: Наумова Ю.Н. Обрядовый комплекс родин у казахов: традиция и современность // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 6. С. 12–47. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-12-47

© Наумова Ю.Н., 2025

Kazakh childbirth rituals: tradition and modernity

Yulia N. Naumova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, iulia.naumova@gmail.com*

Abstract. The article examines the Kazakh childbirth rituals, which includes ritual practices in the prenatal period, during the delivery and in the postnatal period. The semantics and symbolism of prohibitions and regulations related to a pregnant woman are described in detail, special attention is paid to the demonological concepts of spirits and demons that can harm a woman and a child during the border, liminal period. Based on ethnographic records and field materials, the author describes the ritual and social functions of the marked participants in these rituals (the midwife, the “umbilical cord mother” or the one who was assigned to cut the umbilical cord of a newborn, the mother’s brother), as well as the functions of occasional participants – guests visiting a pregnant woman or a woman in labor. The work describes in detail the most important cultural codes of the Kazakh rituals of the childbirth and infant period – spatial (yurt locus), material (functions of the child’s first clothes, cradle, various amulets), animalistic (images of a dog and a horse), nutritional (food that produces the health of mother and child, forbidden food, as well as joint festive meals with the participation of relatives and other guests as an act of ritual return of the mother and child to society). An integrated consideration of the Kazakh rituals related to a child against the background of a broader Turkic context (in comparison with the traditions of the Kyrgyz, Uzbeks, Altaians, etc.) allows to trace changes in the structure of certain rituals and their reduced elements and, as a result, gain a more complete understanding of their current state, which is also the subject of the article.

Keywords: Kazakh rituals, childbirth, postnatal period, prohibitions and regulations, midwife, ritual food, demonological characters

For citation: Naumova, Yu.N. (2025), “Kazakh childbirth rituals: tradition and modernity”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 12–47, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-6-12-47

В комплексе родильных обрядов центральное место занимает акт родин, в момент которого совершается переход младенца из мира «иногo» в мир человека. Период родин, традиционно осмысляемый как состояние пограничное, тесно связан с представлениями об опасности, активизации демонических существ, способных навредить роженице и ребенку. В связи с этим С.М. Абрамзон отмечал: «От исхода родов зависело очень многое в семейном благополучии. Неудивительно, что разного рода суеверия и знахарские приемы, в том числе и очень вредные для здоровья женщины, удер-

живались особенно стойко именно в обычаях, связанных с родами» [Абрамзон 1949, с. 94].

Благополучный исход родов и здоровье младенца во многом зависели от правильного поведения женщины, то есть соблюдения многих запретов, норм и предписаний в период беременности или в так называемый дородовой период. Традиционными этическими нормами и запретами регламентировалось поведение не только беременной женщины, но и всех членов семьи, так как всякое действие, совершаемое в дородовой период, приобретало символическое значение и проецировалось на будущего ребенка и роженицу.

Таким образом, в обрядовом комплексе родин запреты и предписания имели большое значение, определяли поведение беременной женщины, а также членов ее семьи. Рассмотрим их более подробно.

Дородовой период

Весь период беременности казахской женщины наполнен переживаниями и страхами за исход предстоящих родин и здоровье будущего ребенка. В то же время важной частью ее повседневности становятся апотропеические, то есть оберегающие, обряды, запреты и предписания.

Наибольшая часть запретов и ограничений, регламентирующая поведение женщины в дородовой период, связана с употреблением определенной пищи; это так называемые «пищевые» запреты. По мнению Н.Ж. Шахановой, «традиционная система питания чрезвычайно насыщена культово-ритуальными моментами, поскольку пища органически связана с обрядовым комплексом культуры» [Шаханова 1998, с. 31]. Эта связь наиболее четко проявляется в момент ритуальных совместных трапез и празднеств, сопровождающих тот или иной обряд, когда строгая регламентация социальных ролей участников подкрепляется распределением частей главного блюда хозяином, например, туши барана у казахов. Набор частей туши в блюде, подаваемом гостям, был не случаен, каждая часть имела символический смысл, который отразился в конкретных запретах и ограничениях. Например, грудинка традиционно являлась долей зятя, то есть была «мужской» пищей и именно поэтому ее употребление женщиной ограничивалось. Другие части для беременной были запретными в связи с представлениями о вредных последствиях для ребенка в случае его нарушения. К примеру, казахские женщины строго соблюдали запрет на поедание мяса с шейной части головы барана, которого по обычаю казахи закалывали в период вкусовых капризов беременной; нарушая этот

запрет, женщина могла навредить ребенку: пуповина может обвить его шею в утробе матери, что усложнит акт родов, или он долго не сможет держать головку. Употребление в пищу сухожилия, расположенного на стыке *асыка* (кость из бараньей лодыжки) и головки голенной кости, являлось запретным из-за опасности длительных мучительных родов или болезни именно этих частей ребенка (полевые материалы автора, далее – ПМА).

Как кажется, многие запреты для беременной, мотивированные нарушением в шейном отделе позвоночника ребенка, объясняются еще и символическим значением этой части, закрепленным в традиции. Более эксплицировано это значение выражено в одном из обрядов послеродового цикла, в котором основным мясным угощением является шейный отдел бараньего позвоночника. Сам акт поедания мяса представляется важным обрядовым действием, так как считалось, что ребенок будет тем красивее, чем чище будет обглодана кость; эту часть шейного позвоночника необходимо было хранить до тех пор, пока ребенок не окрепнет и не начнет самостоятельно держать голову [Шаханова 1998, с. 80]. Таким образом, именно тот момент, когда ребенок начинал держать голову, означал первый шаг перехода от «мягкотелого», «недооформленного существа» к полноценному человеку и члену семьи.

Другая группа запретов связана с употреблением в пищу рыбы, зайчатины и верблюжатины. В этом случае в основе запрета лежит не символическое значение отдельной части, а признак, характерный только для данного вида животного, например, рыба – «скользящая, мокрая, покрытая чешуей», верблюдица – «вынашивает верблюжат 12 месяцев», заяц – «бегает быстро».

Запреты, связанные с рыбой, зафиксированы у казахов; употребление беременной женщиной в пищу не только головы, но и всего рыбьего мяса нежелательно: «ребенок может оказаться немым, к тому же у него будет вечно мокрый, слюнявый рот» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 8]. В данном случае запрет мотивирован двумя признаками: рыба «мокрая» и «немая», они могут дополнять друг друга или служить основой двух запретов с разными мотивировками (либо ребенок родится «немой», либо у него будет «всегда слюнявый, мокрый рот»).

Запрет поедания верблюжьего мяса широко распространен у многих среднеазиатских тюрков, в частности у южных казахов; в его основе лежит представление о том, что роды могут затянуться до 12 месяцев, как у верблюдицы. Например, у туркмен, если роды не начинались в положенный срок, подозревали, что женщина случайно отведала запретного для нее верблюжьего мяса. В этом случае «женщину сажали на верблюда и катали на нем, в других случаях ее

обводили вокруг верблюда или заставляли пройти под ним» [Ботяков, Ботякова 1998, с. 57]. Узбеки Южного Хорезма также считали, что в период беременности ни женщина, ни ее муж не должны есть верблюжье мясо, иначе она будет 12 месяцев носить ребенка [Фирштейн 1978, с. 190]. По мнению Н.Ж. Шахановой, такая трактовка запрета более позднего происхождения, а первоначальный его смысл был связан с представлением о верблюде «как символе плодородия», и запрет употреблять в пищу мясо этого животного вполне объясним. Исследователь предположила, что в данном случае, возможно, произошло расщепление образа: «поедание мяса верблюда беременной женщиной (т. е. уже «получившей» способность к деторождению) расценивалось как убийство его или, во всяком случае, лишение его сакральной силы плодородия» [Шаханова 1998, с. 71]. Особое отношение к этому животному подтверждают и сведения о том, что в прошлом казахи верблюжье мясо в пищу не употребляли. В дневниках путешественника Христофора Барданеса (путешествие к киргиз-кайсакам, 1771 г.) содержатся подробные сведения «о пище, питии и приготовлении оных» у киргизов (казахов. – Ю. Н.), где отмечено, что «вся пища их состоит по большей части из домашней их собственной скотины, т. е. из мяса лошадиного, говяжьего, бараньего и козьего, а верблюдов хотя они и за грех не поставляют их есть, но сегодня почти не бывает, чтобы их убивали для пищи...» [Барданес 2007, с. 185]. Представление о верблюде как символе плодородия, по-видимому, лежит и в основе следующих ритуально-магических практик: узбечки в тех случаях, когда запаздывают роды, пролезали под верблюдом; у киргизов те же самые действия совершала бесплодная женщина с целью избавления от недуга [Снесарев 1969, с. 18]. Интересен и следующий факт: при трудных родах очищенный и высушенный череп верблюда заворачивали в белую ткань и подвешивали над *төрөм* (почетным местом в юрте) (ПМА). По представлениям казахов, злые духи, которые могут навредить роженице, боясь верблюда, соответственно, не смогут этого сделать. С аналогичной целью, если на момент родов черепа верблюда не было, само животное привязывали к *кереге* юрты у входа или обводили вокруг нее. Все эти действия имели не только апотропеический характер, по-видимому, в обрядах родин верблюду отводилась и важная продуцирующая функция.

Запрет поедания зайчатины известен не только у казахов, но и алтайцев. Одной из его мотивировок является опасность рождения ребенка с заячьей губой. Заячья шкурка в обрядах младенчества имела символический смысл, связанный с покровительством богини Умай. Например, у шорцев в качестве оберега делали изображение «матери Умай» (Май-эчи), состоящее из маленького лучка со стрелой, прикрепленного вместе с заячьей шкуркой к куску

бересты, которое прибавали к стене юрты, где родился ребенок, в знак присутствия здесь Умай. Похожее изображение Умай для мальчика делали в виде маленькой колыбели, высланной заячьей шкуркой и проткнутой стрелой [Потапов 1973, с. 275–276].

Представления о зайце, связанные с символикой плодородия и покровительством богини Умай, прослеживаются во многих обрядовых действиях периода рождения и младенчества у алтайцев; по-видимому, отдельные элементы этих представлений сохранились и у казахов. Предположение о родстве представлений о зайце у алтайцев и казахов, по мнению Н.Ж. Шахановой, подтверждается существующим у казахов выражением *«жерден жеті қоян тапқандай қуанды (далақтады)»* – «обрадовался, словно нашел на земле семерых зайцев», произносимым в случае большой радости. Интересен и тот факт, что «если ребенок вырастает очень подвижным, энергичным, то говорят, что его мать в период беременности съела, видимо, заячьи лапки – *“қоянның аяғын жеген”*» [Шаханова, 1998, с. 72]. В данном случае признак, связанный со способностью зайца быстро передвигаться, осмысляется как позитивный. Подвижность ребенка как результат поедания заячьих лапок в период беременности соотносится с представлением о том, что манипуляции с лапками животного могут повлиять на его движение и направить к охотнику. Например, при добыче зайца вилюйские якуты перед сдиранием шкуры надрезали сухожилия его задних ног; это делалось, чтобы другие зайцы не убежали от охотника [Попов 1949, с. 286].

Многие «пищевые» запреты, как видно из примеров, имеют разные мотивационные основы. Это связано с закрепленным в традиции значением самого запрещаемого «предмета», подмеченными особенностями и представлениями, которые в свернутом виде представлены в запрете. По мнению С.М. Толстой, неоднозначность трактовки мотивации запрета «объясняется... механизмом мотивационной связи, допускающей выбор разных признаков в качестве основы мотивации и разных мотивирующих аналогов, удовлетворяющих выбранному признаку» [Толстая 1992, с. 44]. В нашем случае именно наличие нескольких признаков объясняет множественность мотивации приведенных запретов. Кроме того, новая мотивационная основа может рождаться в результате рационализации или «затемнения» изначально мотивирующих признаков, как, например, в запрете с верблюжатиной и зайчатиной.

Соблюдение пищевых запретов было важным моментом, регламентирующим поведение женщины, и особо отслеживалось близкими родственниками, что связано с представлением о том, что «различные добродетели и пороки можно приобрести посредством употребления мясной пищи» [Шаханова 1998, с. 73].

Запрет употребления определенной мясной пищи снимался лишь в период вкусовых капризов – «*талғақ*»¹, который наступал по истечении трех месяцев беременности. У беременной «появляется сильное желание поесть ту или иную пищу, в большинстве случаев какое-либо мясо. В этом желании ей нельзя отказывать, ей следует дать возможность 2–3 раза поесть желаемую пищу. Если желание беременной женщины не будет удовлетворено, то она будет болеть и истощаться» [Абрамзон 1949, с. 91].

Таким образом, запрет на употребление определенного мяса в период вкусовых капризов нейтрализуется, и поедание желаемого не осмысливается как его нарушение, так как вкусовые прихоти объясняются потребностью ребенка, а не самой женщины.

Часто вкусовая прихоть женщины удовлетворялась в ущерб установленным запретам и религиозным воззрениям. Так, например, запрет поедания свинины для казахов-мусульман был одним из главных пищевых запретов, но и в этом женщине не отказывали. И.С. Колбасенко приводит пример, когда одна забеременевшая женщина захотела поесть свинины и, «несмотря на религиозный запрет и отвращение казахов к свиному мясу, прихоть ее была удовлетворена... Иногда у беременной является позыв к волчьему мясу, и эта прихоть также удовлетворяется»².

Упоминание о вкусовых капризах находим в эпических произведениях, например, таких, как «Манас»³ и «Алпамыс». Как правило, в них мать будущего героя просит добыть ей сердце или другую

¹ *Талғақ* – в пер. с казах. «желание, прихоть». У таджичек период вкусовых капризов в переводе носит название «затемнение головы».

² *Колбасенко И.С.* Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение // Протокол Киевского акушерско-гинекологического общества. Вып. 5. Киев, 1889. С. 46.

³ (После того) как богатырь Манас был зачат,

Целых три месяца миновали,
Желание байбиче на другое направилось.
Своей пищи не вспоминает,
А (другая) оказывается отсутствующей.
На мед, на сахар не смотрит
Всякая иная пища ей не нравится,
Хотела бы съесть, говорит, сердце тигра
Ни о чем другом не помышляет.
Недостижимо для нее сердце тигра,
Взбесилась байбиче,
От сильного желания похудела
(см.: Детство Манаса. Фрунзе, 1940. С. 11–12).

часть хищного зверя (тигр, леопард и др.). Отведав желанного, она успокаивается, а ребенок приобретает черты (ловкость, силу, быструю и т. д.) этого зверя.

В период вкусовых капризов у казахов было принято резать для беременной женщины барана, подавали ей отдельное блюдо, называемое «*жерік асының табағы*» (*жерік* – вкусовая, пищевая прихоть, *ас* – пища, *табақ* – блюдо). При отборе частей мяса для этого блюда важную роль играл возраст беременной: «если женщина немолода (*кексе*), ей подавали *жамбас* (тазовую кость с мясом); молодой женщине – *асықты жілік* (бедренная кость); *тес* (грудина), *ұлтабар* (сычуг), сверху клали новый нож (*болат кездік*)» [Шаханова 1998, с. 73]. Каждая мясная часть, отобранная для блюда, имеет символическое значение, которое до настоящего времени проявляется в подобных ритуальных трапезах. Как считает Н.Ж. Шаханова, все эти компоненты блюда должны были способствовать рождению мальчика, так как каждый из них предназначался мужчине или мальчику (бедренная кость вручалась при обряде усыновления мальчику, сычуг являлся предпочтительным для рождения сына, грудинка – доля зятя), а нож – атрибут мужчины.

В дородовой период запреты и предписания относились не только к поведению беременной женщины, жизнь всех членов семьи по отношению к ней тоже строго регламентировалась. О.Б. Христофорова, рассматривая правила и запреты как модель рефлексивного поведения на примере народов Сибири, отмечает, что «правила, связанные с периодом беременности и родов, регламентируют поведение как самих женщин, так и окружающих их людей. Правила, таким образом, моделируют поведение индивидов в их социальных ролях; при этом результатом их выполнения может быть “телесное” благополучие самого адресата запрета или предписания, правильное осуществление своей роли другим субъектом» [Христофорова 1998, с. 28]. Предписания и правила у казахов, адресованные родственникам и членам семьи, скорее, направлены на «телесное» благополучие беременной женщины и ребенка, нежели адресата. Это подтверждается различными вредоносными последствиями, которые отражены в мотивационной части предписаний и правил. Например, у казахов существовало предписание не ходить в дом, в котором есть беременная женщина без гостинцев, с пустыми руками, иначе у нее воспалится горло (*тамағы іседі*). Аналогичный запрет существовал и по отношению к кормящей матери в послеродовой период: нельзя к ней идти с пустыми руками, иначе воспалится грудь (*емшезі іседі*) [Шаханова 1998, с. 74]. У киргизов зафиксировано правило: каждый приходящий навестить роженицу

приносит какой-нибудь подарок: ткань на рубашечку, платок, деньги. Нередко подарок бывает совсем незначительным. Соседки несут дастархан с аталой и лепешками [Кармышева, Губаева 2006, с. 152].

Родственник или гость, приехавший издалека в дом, где есть беременная, представлялся источником опасности, возможных вредоносных действий для нее. Эту опасность провоцировала семантика «дороги» как некоторого пограничного локуса, в котором человек теряет свой статус «родственника», «мужа», «брата», поэтому осмысливается как «чужой». В дороге статус человека встречным людям неизвестен, он «никто» и звать его «никак», человек должен приобрести его заново [Щепанская 2003, с. 38]. По-видимому, акт одаривания беременной женщины выступал одним из важных обрядовых действий, способных вернуть путнику его первоначальный статус «своего» и показать его доброе намерение, отсутствие опасности с его стороны.

Н.Ж. Шаханова предположила, что такие запреты и предписания относятся к общетюркским, так как имеют соответствия у других тюрков Сибири. Например, Л.П. Потапов приводит полное описание запрета посещать женщину в послеродовой период без подарка у тувинцев. Если какой-либо родственник приезжал без подарка, то у женщины в результате расстройства пропадало молоко. Для ее излечения родственник должен был повторить свой визит, но уже с двумя мешочками: в одном из них находились гостинцы (сыр, мясо, масло), а в другом – овечий и козий помет. Зайдя в юрту, родственник должен был отдать мешочек с пометом в качестве подарка. Приняв этот мешочек и увидев, что там помет, больная сердилась и выбрасывала его за юрту, а вместе с ним и свою болезнь. После этого гость одаривал женщину настоящими гостинцами [Потапов 1969, с. 278]. По-видимому, эти представления о возможных вредоносных последствиях для женщины сохранились и у казахов в редуцированной форме запретов и предписаний. Как правило, мотивируются они болезненным состоянием женщины, без конкретизации. Сведений об обрядовых действиях, направленных на избавление от недуга, у казахов нами не зафиксировано. Но до настоящего времени акт одаривания беременной женщины, а также в послеродовой период, является важным действием, без которого не обходится посещение родственниками.

Таким образом, в дородовой период поведение беременной женщины и членов ее семьи регламентировалось запретами, предписаниями и правилами. Большая группа запретов для беременной связана с употреблением определенной пищи, и мотивируются они приобретением различных пороков ребенком и отягчающими роды последствиями для женщины. Из приведенных примеров видно,

что трактовка нарушения многих пищевых запретов строится на конкретном признаке или представлении о предмете (в нашем случае это животное), который приобретает отрицательное значение и проецируется на внешний вид, образ или поведение ребенка: рыба «немая», «покрытая чешуей, мокрая» – ребенок родится «немой», у него будет «слюнявый рот»; верблюдица «вынашивает верблюжат 12 месяцев» – беременность затянется до 12 месяцев и т. д. Большая часть запретов мотивирована вредоносными последствиями для ребенка (употребление рыбы, зайчатины, мяса шейного отдела барана, овцы или головы другого животного); другая часть связана с общим процессом беременности и родов (есть мясо с шейного отдела позвоночника – пуповина опутает шею ребенка при родах и т. д.). Наличие нескольких релевантных признаков запрещаемого предмета объясняет неоднозначность мотивировок, а выбор конкретного признака связан с представлениями и общим знанием о нем. В том случае, когда признак, основанный на традиционных представлениях и верованиях (заяц и верблюд – идея плодородия) заменяется другим, отражающим внешние особенности (заячья губа, слюнявый рот, неспособность говорить и т. д.), происходит рационализация запрета. В нем механизм мотивации строится на прямом переносе признака животного на ребенка, что, естественно, осмысливается как отступление от нормы.

В дородовой период запретами и правилами в целях создания наиболее благоприятного течения беременности регламентировалось и поведение всех членов семьи и родственников. В некоторых случаях запреты на употребление отдельных видов пищи распространялись и на мужа (у узбеков ему также запрещалось есть верблюжатины), мотивировался запрет тем же признаком – затянувшимся сроком беременности женщины. Посещение родственниками беременной женщины должно было сопровождаться одариванием, при несоблюдении этого правила она могла заболеть. Акт одаривания осмыслился как важное обрядовое действие, направленное на поддержание социальных связей с беременной женщиной и приобщение к ребенку как потенциально новому члену сообщества. Обряд одаривания входит в ряд правил и норм поведения у казахов и до настоящего времени соблюдается родственниками.

Родины

В комплексе родильных обрядов родины занимают центральное место. Являясь одним из важнейших переходных обрядов, процесс рождения ребенка связан с хорошо разработанной системой

обрядовых действий, направленных на то, чтобы облегчить роды, защитить от злых сил ребенка и роженицу и облегчить дальнейшее благополучие его и семьи в целом. Обряд родин, осмысляемый как граница, которая разделяет весь родильный комплекс на дородовые и послеродовые обряды, связан с представлением о ее преодолении не только ребенком, но и роженицей. Переход ребенка из одного физического состояния в другое, еще неосвоенное пространство мира «этого» в момент отделения от матери, позволяет говорить о «материализованном» переходе (по терминологии А. ван Геннепа), который влечет смену статуса и его, и роженицы, особенно если это первый ребенок (она становится «матерью»), и всех членов ее семьи. Таким образом, в комплексе родин обрядовые действия сконцентрированы на двух моментах: 1) на физическом процессе рождения ребенка, в котором охрана здоровья его и роженицы, защита от всякого рода демонических существ – основная цель, и 2) на социальном, в котором обрядовая функция связана прежде всего со сменой и закреплением нового статуса всех членов семьи и с презентацией ребенка сообществу.

Время родин традиционно осмысляется как пограничное, представление о котором в мифологической картине мира всегда подразумевает опасность, незащищенность и уязвимость ребенка и женщины в результате активизации демонических существ. Наиболее четко эти представления выражены в предписаниях и правилах, связанных с топикой родильного обряда, так как «сами роды, как и их время и место, отмечены печатью сакральности, богоданности» [Баранов 2001, с. 10].

Относительно культуры казахов эта отмеченность связана с четким делением пространства юрты на отдельные локусы, «семантические секторы»: правый – левый, соответственно, мужской – женский, сакральная половина (*төр* – часть, противоположная входу) – профанная (околодверное пространство); семантический центр (очаг и купольный круг *шаңырақ*) [Шаханова 1998, с. 20]. Символическое значение конкретной части или объекта пространства юрты у казахов можно выявить путем соотнесения пространственной составляющей аналогичных обрядов у других тюрков Южной Сибири и Средней Азии, у которых традиционным видом жилища также была (или до настоящего времени остается) юрта.

Ряд объектов и составных частей корпуса юрты имеет большое значение в топике родильной обрядности казахов. Особенно значимыми в обряде родин являются такие части, как *бақан* (шест с развилкой для поднятия кошм и верхней части остова юрты), *шаңырақ* (купольный круг), *ошақ* (очаг), *босаға* (дверные косяки и порог), одна из функций которых – маркирование пространства, в кото-

ром должно совершаться то или иное обрядовое действие. О связи именно этих частей юрты с родильным обрядом говорят и данные языка, в которых, по мнению Н.Ж. Шахановой, отражаются представления об антропоморфности устройства юрты. Так, например, центр юрты назывался «*кіндік*» – пуповина, боковые решетки; «*жамбас*» – таз, тазовые кости. Символическое значение этих частей, скрытое в их наименовании, раскрывает функции следующих магических практик: после рождения ребенка в семье, где умирали дети, послед, завернутый в белую кошму с семью черными камешками, подвешивали на *шаңырақ*, это должно было способствовать рождению в будущем здоровых детей; если ребенок рождался раньше положенного срока, его также подвешивали к *шаңырақу*, где он находился сорок дней (у казахов, киргизов, каракалпаков). К купольному кругу подвешивали разного рода обереги, например, на *шаңырақе* в течение первых сорока дней жизни младенца вешали нанизанные на палочку позвонки барана, которого резали в день родов. Считалось, что такой оберег будет способствовать укреплению шейных позвонков младенца, и он скоро начнет держать головку [Шаханова 1998, с. 22]. В последних примерах наиболее четко проявляется связь с рождающим, плодоносящим началом купола *шаңырақ*, поэтому он представляет собой «ориентир» в топике многих обрядов родильного цикла.

Пространство самого акта родин в юрте маркирует *бақан* (деревянная жердь с раздвоенным верхним концом, поддерживающая дымовое отверстие в юрте). Многие исследователи отмечают особую роль *бақана* в родильной обрядности и сакрализацию связанных с ним дейтвий в период родов, так как кроме опоры в конструкции юрты (с помощью жерди-*бақан* устанавливали *шаңырақ* и покрывали верхнюю часть юрты войлочными накидками), этот предмет составлял опорную конструкцию для роженицы. Например «у казахов и каракалпаков *бақан* устанавливался во время родов в правой части юрты, на некотором отдалении от входа. От него к решеткам юрты *кереге* протягивали конскую уздечку так, чтобы она проходила у роженицы подмышкой⁴. На эту конструкцию

⁴ О сооружаемых конструкциях для роженицы в момент родов имеются более ранние сведения путешественников. Например, Христофор Барданес, после путешествия по Казахской степи в 1771 г., в своем дневнике отмечал: «За неимением бабки и других людей, кои бы при родах могли помогать, то убивают (вбивают. – Ю. Н.) они в кибитке две небольшие сошки при постеле. К оным привязывают кушак одним концом к одной, а к другой – другим; при сих сошках другие несколько повыше <...> тоже привязывают или кушаки, или подпруги, за которых бы можно руками

она опиралась во время родов» [Шаханова 1998, с. 26]. Правая часть юрты в казахской обрядности более всего связана с состоянием перехода: в этой части происходило обмывание и обряжение покойного, в свадебном обряде этот же пространственный сектор отводился молодоженам во время бракосочетания.

Аналогичные опорные конструкции для роженицы отмечены у якутов. Как правило, они состояли из перекладки, т. е. двух березовых колышков с раздвоенными концами (ср. *бақан* в казахской юрте), через которую перебрасывали коврик из конской шкуры, ее устанавливали в левой половине юрты; пол в этом месте выстилали травой, женщина заходила под этот полог, где рожала стоя на коленях, держась за перекладину [Попов 1949, с. 304]. У каратегинских киргизов, если роды происходили в юрте, женщина садилась на корточки в центре юрты, держась руками за *бақан* [Кармышева, Губаева 2006, с. 149]. Расположение роженицы в пространстве и позу определяла повитуха в зависимости от сложности родов. При трудных родах могли рожать стоя, но наиболее удобной считалась поза, когда женщина сидела на коленях либо на корточках. У киргизов Атбашинского района во время родов женщина сидела на коленях на полу, направо от очага, повернувшись лицом к огню и держась обеими руками за *бақан* [Абрамзон 1949, с. 95].

Такое расположение роженицы лицом к огню не случайно. «Считалось необходимым при наступлении родов постоянно поддерживать огонь в очаге, так как огонь не только обладал свойством защищать от злых духов и всего дурного, но и мог давать силу и благополучие» [Басаева 1980, с. 70]. По обычаю казахов, пах роженицы смазывали растопленным маслом, остатки которого выливали в огонь. Н.Ж. Шаханова отмечает, что это действие до недавнего времени осмыслялось как приношение духу-предку – *аруах* [Коновалов, Шаханова 1998, с. 12]. Узбеки Южного Хорезма в связи с представлением о способности огня оберегать ребенка от злых духов (*аджина*) в течение всего сорокодневия (*чилля*) в комнате, где находился ребенок и роженица, не тушили огонь [Фирштейн 1978, с. 194].

Также об апотропеической и продуцирующей функциях очага и огня в родильной обрядности свидетельствует следующая магическая практика, отмеченная у казахов южных районов Казахстана: с целью облегчить тяжелые роды совершался обряд, называемый

держаться. И так, роженица, став на колена, ложится слегка брюхом на вышеупомянутый кушак между сошек <...> и брюхо слегка на первоупомянутом кушаке подавляет и так разрешается от бремени» [Барданес, 2007, с. 181–182].

«*жарыс қазан*» (букв. «соревнующийся котел»). На огонь ставили *қазан* с каким-нибудь варевом и доводили его содержимое до сильного кипения. Считалось, что кипящий *қазан* как бы соревнуется с родовыми потугами женщины и приносит ей облегчение [Шаханова 1998, с. 75]. У российских казахов, проживающих в Тюменской области, обряд с аналогичной целью совершается следующим образом. Во время родовых схваток бабушки и близкие родственницы со стороны мужа, быстро собравшись возле роженицы, устраивают *жарыс қазан* («соревнование с казаном»). Сначала идет общая молитва, обращенная к Биби Фатиме с просьбой помочь женщине в родах. Затем в *қазан* кладут мясо, заготовленное с зимы (*сур*), и стараются приготовить кушанье раньше, чем появится новорожденный на свет. По поверьям, ребенок, являясь участником такого соревнования, старается появиться первым [Карабулатова 2004, с. 29]. В этом обряде важную роль играет и сам котел-*қазан*, который соотносится с плодоносящим женским началом (подобно тому как еда готовится в *қазане*, ребенок из «сырого» состояния в утробе матери переходит в «наш» мир уже «готовым» к существованию в нем).

У некоторых народов Сибири (якуты, буряты, тувинцы, алтайцы) специально для родов устанавливали отдельный шалаш или юрту; часто роды проходили вне жилого помещения, что являлось формой ритуальной изоляции. Для тюркских народов, в частности для казахов, киргизов, узбеков, изоляция женщины была связана еще и с обычаем избегания (особенно надлежало избегать свекра и старших родственников мужа). В связи с этим у казахов для родов либо ставили отдельную юрту, либо родственники покидали юрту свекра, а с роженицей оставались лишь участники родовспоможения, в выборе которых руководствовались устойчивыми представлениями и поверьями. По свидетельству С.М. Абрамзона, акт родин (в частности, у киргизов Атбашинского района) совершался в юрте мужа, если же женщина жила в юрте свекра, то уходила родить в чужую юрту или для нее ставили новую [Абрамзон 1949, с. 94]. Особенно важным критерием выбора места родов являлось здоровье и благополучие рожденных детей, так как если дети в этой семье прежде умирали, акт родин совершался в чужой юрте, например, кого-нибудь из соседей. Как правило, перемещение из «своего» пространства в «чужое» для отправления важных ритуальных действий представляет один из способов защиты от демонических существ. Именно этот способ лежал в основе ритуальной продажи или передачи ребенка в чужую семью на определенный срок с последующим выкупом. Таким образом, топика родильного обряда определялась сначала выбором пространства «своего» (юрта мужа

или свекра) или «чужого» (юрта соседей, нежилое помещение), а внутри него – отдельного сектора, маркированного соответствующим предметом в конструкции юрты.

В структуре родильного обряда важным компонентом является половозрастной состав участников, так как каждый из них наделен определенной функцией, от выполнения которой зависит благополучный исход родов. Выбор участников регламентировался их социальным статусом; как правило, это были замужние женщины, имеющие много детей. «Во время родов все домашние уходят из юрты. Остаются лишь замужние женщины. Ни девушки, ни мужчины не присутствуют. Но если женщина родит легко, в юрту разрешается входить мужчинам, за исключением тех, которых она, по существующему обычаю, должна избегать (свекор, старшая родня мужа)» [Абрамзон 1949, с. 94].

Известно, что участниками родовспоможения не могли быть женщины, у которых были тяжелые роды вследствие воздействия *албасты* (демоническое существо, преследующее рожениц), так как считалось, что они могут навредить роженице, «передав злого духа». В связи с этим же поверьем в момент родов в юрту не впускали беременных женщин.

На уровне родственных отношений состав участников родильного обряда включает самых близких членов семьи (мать, свекровь, муж), остальные родственники, как правило, не конкретизируются. «Кроме повивальной бабки, при родах присутствовали мать роженицы и две-три близкие родственницы» [Фирштейн 1978, с. 190]. Мужчины, как правило, при родах не присутствовали, но имеются сведения, что муж роженицы мог перерезать пуповину и во всем помогать повитухе⁵.

Несмотря на то что многие информанты отмечают непричастность мужчины к родильному обряду, некоторые магические практики, представления и поверья говорят обратное. Мужу отводилась важная продуцирующая и охранительная функция. Например, у некоторых народов Сибири, в частности у бильчирских бурят, существовало поверье, что «ребенок не торопится родиться, пока отца нет дома, и ждет его возвращения. Если роды, происходившие в отсутствие мужа, задерживались, и роженица мучилась, ее били

⁵ Христофор Барданес в дневниковых записях отмечал у казахов факт присутствия мужчины, мужа во время родов и активное участие его в родовспоможении: «...муж сам садится назади у роженицы и имеет оную промежду своих колен и держа спереди оную руками мало по-малу оными подавливает брюхо роженицы, опуская руки от пупка вниз, чем мнят воспоществовать к родам оной» [Барданес, 2007, с. 181–182].

штанами мужа, чтобы ускорить роды» [Хангалов 1960, с. 60]. Отметим здесь большое значение одежды отца, которое соотносится с магической функцией старой одежды (часто мужской) уважаемых, мудрых людей рода (например, шапка или рубаха деда), используемой во многих обрядах родильного цикла.

Мужчина мог выступать и в роли «пуповинной матери». Например, у казахов при рождении двойни присутствовали две *кіндік шеше* (досл. «пуповинная мать»), т. е. два человека, которые перерезали пуповину ребенку; в тех случаях, когда в семье рождался долгожданный ребенок, функцию *кіндік шеше* выполнял мужчина. Однако *кіндік ата* только перерезал пуповину и в дальнейшем при родах не помогал [Коновалов, Шаханова 1998, с. 15]. По-видимому, перерезание пуповины двумя разными *кіндік шеше* или *кіндік ата* (досл. «пуповинный отец») было связано с представлением о том, что у каждого из близнецов в будущем должна быть своя судьба, а по представлениям казахов физические и морально-этические качества *кіндік шеше* передаются ребенку. Как кажется, полное соответствие этому представлению о разной судьбе близнецов находим у монголов, на которое указывает один монгольский обряд, описанный Н.Л. Жуковской: «Если в юрте родились близнецы, их отец делает небольшой, чуть заметный надрез у основания развилки верхней части *багана* (соответствует *бақану* у казахов) – это означает, что до сих пор в утробе матери у них была общая жизнь, а теперь у каждого своя; напротив, если умирает кто-либо из детей, то у *багана* обрезается один из отростков его развилки, и его после этого приходится менять» [Жуковская 1988, с. 22]. Примечательно, что символическое разделение жизни близнецов путем надреза развилки *багана* совершает их отец, что еще раз указывает на важную роль, отводимую ему в родильном обряде.

Образ «повитухи» и «пуповинной матери» в родинах

Среди участников родильного обряда особое место занимает образ женщины, принимающей роды, или повитухи. Ее роль определялась участием и руководством не только в родовспоможении, но и в дальнейших обрядах младенческого цикла, посредством которых устанавливались особые отношения между повитухой и ребенком, его семьей в целом. В связи с этим в картине мира многих народов сформировался целый комплекс представлений, посвященных определенным качествам и способностям повитухи. Как правило, они сводятся к определению возрастного, социального,

физического и морально-этического признаков, которые релевантны для благополучного исхода родов и здоровья ребенка.

Поскольку повитухе отводилась важная роль в совершении многих важных обрядовых действий, она должна была обладать некоторым «знанием», опытом, поэтому старались выбирать пожилую, многодетную женщину. Как отмечает К.Д. Басаева, повивальной бабкой могла быть только старая женщина, потерявшая способность к деторождению. Женщине сравнительно молодой считалось неприличным быть повитухой [Басаева 1980, с. 69]. Как кажется, особенно важным признаком является неспособность повитухи к деторождению. Предположим, что он связан с опасением несознательной передачи «плодовитости», способности к рождению здоровых детей женщине, находящейся в активном фертильном возрасте. Неспособность повитухи к деторождению касается ее возраста, но ни в коем случае не бесплодия, так как именно ей отводилась важная роль в захоронении последа, а по поверьям казахов, в случае прикосновения к последу бесплодной женщиной этот негативный признак мог перейти на роженицу. Эти представления, по-видимому, распространены довольно широко, не только в пределах тюрко-монгольской традиции. Так, Г.И. Кабакова на славянском материале отмечает: «В повитухи зовут мать семейства, лет 45–50 или старше, не живущую половой жизнью с мужем, а еще лучше вдову. Во что бы то ни стало следовало избегать всякого сходства со статусом роженицы, т. е. повитуха ни в коем случае не должна была принадлежать к возрастной группе женщин, способных к деторождению» [Кабакова 2001, с. 111].

Представление о том, что качества повитухи магическим способом могут передаваться ребенку, определило еще один важный признак – здоровье самой повитухи и ее способности лечить болезни, в том числе вызванные влиянием демонических существ. В одной из своих статей, посвященных рождению и детству, С.М. Абрамзон приводит описание повитухи Батыйны, которая была еще и знахаркой и обладала способностью «*куучу*», т. е. могла лечить роженицу, подвергшуюся нападению *албасты*, отгоняя ее. Подобно шаману, которого нередко призывали на помощь при трудных родах, повитуха Батыйна знала и использовала способы борьбы с «*сары кучук*» (досл. «желтый щенок»; так киргизы иногда называют *албасты*), которые переняла от своего деда. Таким образом, в тюркской традиции повитуха часто наделялась способностями шамана (только шаман может распознать злого духа, остальным он не виден), которые проявляются в умении защитить роженицу и ребенка от действий *албасты* и излечить недуг, полученный в результате их влияния.

Многим тюркским народам (казахам, киргизам, каракалпакам) известен и другой персонаж, который принимал непосредственное участие в родильном обряде и выполнял не менее важные действия наряду с повитухой. Этот персонаж у казахов называли «*кіндік шеше*» (*кіндік шеше*, *-эне*, *-ана*), что дословно переводится, как «мать-пупок», «пуповинная мать» (термин бытует и в настоящее время). Далее в работе мы будем различать двух персонажей – «повитуху» и «пуповинную мать». В казахском языке в настоящее время имеется один термин для обозначения «повитухи» и «повивальной бабки» – «*кіндік шеше*», но в сознании носителей традиции он уже никак не соотносится с «женщиной, обрезающей пуповину», и бытует в народе в общем значении «повитуха» (многие словари стали толковать его именно так).

Впервые вопрос о существовании у казахов, киргизов и каракалпаков двух участниц родовспоможения – «повитухи» и «пуповинной матери» был детально рассмотрен Н.П. Лобачевой. Опираясь на каракалпакские, киргизские и казахские материалы, в том числе и языковые данные, Н.П. Лобачева отметила, что многие информанты сообщали о двух участницах родовспоможения, причем функции каждой из них были четко разграничены [Лобачева 2006, с. 56–57]. Так, по каракалпакским материалам, на роль *кіндік-шеше* выбиралась женщина из числа хороших, влиятельных (не обязательно родственниц), поскольку считалось, что ребенок характером бывает похож на *кіндік-шеше*. Она не была всем известной аульной повитухой, а выбиралась в каждом отдельном случае по желанию родителей, иногда матерью отца ребенка. Кроме того, в каждом ауле была специальная старуха – *колыепли камтыр* (умелая, ловкая старуха), которую вызывали к роженице для принятия родов [Лобачева 2006, с. 57]. Подобные сведения имеются и о казахских участницах обряда. Х. Аргынбаев отмечает: «Прием родов доверяли обычно всеми уважаемой пожилой женщине, а пуповину отрезала близкая приятельница роженицы (*кіндік-шеше*)» [Аргынбаев 1995, с. 290].

Как видим, такое разделение функций между участницами родильного обряда подкрепляется социальным статусом каждой: повитуха – всем известная пожилая женщина, которая обладает теми качествами, которые закреплены в представлениях целого коллектива (опытность, многодетность, здоровье, ловкость, знахарство, способность противостоять демоническим существам), и ее статус «знатной повитухи» был отмечен общественным признанием. В отличие от повитухи выбор «пуповинной матери» осуществлялся на основе личных взаимоотношений (как правило, не родственных) с роженицей и ее семьей. Например, как отмечают А.В. Коновалов

и Н.Ж. Шаханова, у казахов «роль *кіндік шеше* обычно выполняла подруга матери, которая должна быть многодетной, обладать определенным набором физических и морально-нравственных качеств. ...Она не просто помогает при родах, а осуществляет важнейший практический символический акт, перерезая пуповину» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 15]. У киргизов «пуповину дают перерезать хорошей женщине, имеющей живых детей, плодовицей, благовоспитанной (Актал. р.) или одной из молодых женщин (Атбаш. р.)» [Абрамзон 1949, с. 100].

Следует отметить, что выбор человека на роль *кіндік шеше* мог зависеть от конкретных обстоятельств. Так, у казахов при рождении двойни или долгожданного ребенка пуповину перерезал *кіндік ата*, т. е. мужчина, как правило не родственник, который в дальнейшем в обряде участие не принимал. У киргизов, если роженица разрешилась первым ребенком, дают перерезать пуповину мужчине из другого (многолюдного) рода (*башқа уруқтан*), плодовитому, благовоспитанному, расположенному к данной семье (Актал. р.). Точно также, если дети в семье не выживают, пуповину ребенку перерезает мужчина или девушка (Атбаш. р.) [Абрамзон 1949, с. 100]. Таким образом, если *кіндік шеше* выбирали всякий раз заново, к тому же в некоторых случаях это мог быть мужчина, роль которого была связана только с отсечением пуповины, руководить процессом родин должна была другая женщина – повитуха. Все эти факты еще раз указывают на участие в прошлом в обряде родин двух участниц родовспоможения. Отмеченный сравнительно небольшой возраст *кіндік шеше* («молодая», «девушка», «подруга матери») явно противопоставляет этот образ повитухе, в качестве которой выступала женщина преклонных лет.

Такое возрастное различие, по-видимому, было связано с рядом обязательств перед семьей ребенка, которые накладывал на *кіндік шеше* ее новый статус. Дело в том, что роль *кіндік шеше* не ограничивалась лишь действиями, связанными с отсечением пуповины непосредственно в момент родин. Она являлась почетным гостем и главным действующим лицом во многих обрядах младенческого цикла (первое купание, первая стрижка утробных волос, перерезание пут и др.). Например, у каракалпаков «она должна была быть ему (ребенку) наставницей до совершеннолетия» [Есбергенов, Атамуратов 1975, с. 134]. «Пуповинная мать» получала статус «*кіндік шеше*», который означал, что она становится младенцу как бы второй матерью, сохраняя с ним связи на протяжении всей жизни. У тех тюркских народов (некоторые группы узбеков, каракалпаков, туркмен), у которых не зафиксирован отдельный персонаж «пуповинная мать», такой статус имеет повитуха (термин

«*кіндік шеше*» этим народам известен), если сама отсекает пуповину младенцу; и она также в дальнейшем играет важную роль в обрядах младенчества.

Многочисленные обязательства со стороны *кіндік шеше* по отношению к семье новорожденного устанавливали определенные отношения, которые принято называть термином «повивальное родство». Указание на некоторую родственность по отношению к ребенку с присвоением статуса *кіндік шеше*, *кіндік эне* или *кіндік ана* (напомним, что «*шеше*» – досл. с казах. «мать») содержится уже в самом термине. В настоящее время у казахов в связи с тем, что роды проходят в родильных домах, исконная функция *кіндік шеше* не реализуется, поэтому этот персонаж в сознании носителей традиции и не соотносится с «пуповинной матерью»: на ее роль выбирают одну из подруг матери, которая, как и полагалось *кіндік шеше*, в дальнейшем принимает активное участие в обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка. По-видимому, невыполнение главной функции отсечения пуповины, но сохранение некоторых обязательств перед ребенком и особых отношений «повивального родства» с его семьей позволило носителям традиции соотнести *кіндік шеше* с крестной матерью у русских. Таким образом, переосмысление института «*кіндік шеше*» при сохранении термина, на наш взгляд, подтверждается тем, что информанты не просто сравнивают этих двух персонажей, а переводят казахский термин «*кіндік шеше*» как «крестная мать».

«Повивальное родство», устанавливаемое между *кіндік шеше* и семьей ребенка, проявлялось с первых дней жизни младенца не только в обязательствах со стороны «пуповинной матери», но и родителей по отношению к ней. Во-первых, был обязателен акт одаривания *кіндік шеше* родителями ребенка (это одна из форм установления родства у многих тюркских народов). Особо подчеркнем, что родители именно одаривали *кіндік шеше*, а не платили ей за услуги, даже в том случае, если ей давали деньги. Например, северные киргизы, по материалам Ф.А. Фиельструпа, одаривали *кіндік-эне* шкурой и грудиной барана, зарезанного в честь рождения ребенка. В свою очередь, она делала ребенку рубашку и тюбетейку [Фиельструп 2002, с. 66]. Хорезмские узбеки повивальной бабке за работу давали один кусок мыла, отрез ткани на платье и немного ваты [Фирштейн 1978, с. 191]. Во-вторых, *кіндік шеше* являлась почетным гостем на всех семейных празднествах. Родители ее приглашали и угощали, во всяком случае старались поддерживать с ней хорошие отношения. В знак уважения родители ребенка могли дать *кіндік эне* что-либо из приданого (*сен*) или калыма (*қалын*), а впоследствии ребенок должен уважать ее как свою мать [Абрамзон

1949, с. 100]. Акт одаривания *kındik sheşe* является обязательным обрядовым действием, которое сохранилось у казахов до настоящего времени.

По-видимому, это действие является лишь частью целого обряда одаривания повитухи, который существовал у некоторых тюрок Сибири. Наиболее ярким представляется алтайский пример такого обряда, который проходил в два этапа. По случаю рождения ребенка отец закалывал одного-двух баранов и угощал присутствующих гостей и родственников. Особое внимание старались уделять женщине, которая помогала при родах. Когда она уходила, прощаясь с родителями ребенка, те говорили ей: «Мы придем к тебе золотить твои руки, а вот тебе пока, возьми на зуб», при этом отец или мать отца ребенка клали в рот повитухи между зубами серебряную монету. По истечении сорокового дня мать одевала ребенку первую новую рубашку, брала с собой подарок в виде отреза ситца или разных сладостей и шла к бабке-повитухе. Подарок мать привязывала к правой руке повитухи – «золотила руки», а после угощала всех принесенными лакомствами [Каруновская 1927, с. 31]. В этом обряде особенно важно, что акт одаривания совершается два раза: сразу после рождения ребенка и после сорокового дня. В первый раз одаривание носит символический характер и предваряет следующий акт дарения, на что указывает обещание родителей «золотить руки». После сорокового дня все действия направлены на включение ребенка в более широкий социальный круг, и знакомство с дальними родственниками начинается с визита повитухе с целью одаривания.

Итак, в родильном обряде половозрастной состав участников имеет большое значение, и выбор каждого из них регламентирован теми признаками, которые в сознании носителей традиции определяют благополучный исход родин, здоровье ребенка и матери и способность принять на себя роль участника многих судьбоносных обрядов в жизни младенца и его семьи. Эти признаки закрепились в комплексе представлений и поверий, связанных с требованиями, предъявляемыми к образу главных участников родин – повитухе и «пуповинной матери» (если этот персонаж зафиксирован). Так, повитуха, прежде всего, должна быть опытной, многолетней женщиной, утратившей способность к деторождению. Кроме того, ее «шаманские» или знахарские способности были необходимы для защиты роженицы от воздействия демонических существ. Родовспоможение было ее постоянной социальной ролью, и статус «опытной повитухи» был закреплён в сознании всего коллектива. Напротив, выбор «пуповинной матери» зависел не от признаков, закреплённых в обществе, а от личных взаимоотношений с роже-

ницей (хорошее отношение к ней и ее семье); выбор на эту роль происходил всякий раз заново, что могло быть связано с конкретными обстоятельствами родин (двойня, трудные роды, первый ребенок в семье и т. д.).

В отличие от «пуповинной матери» (*кіндік шеше*) повитуха помогала осуществить переход ребенка из «мира иного» в «мир людей», т. е. оказывалась посредником между мирами, в связи с чем отмечаются сакрализация ее действий в момент родов и функция медиатора. На повитуху в прошлом смотрели как на «земного дублера Матушки Умай» – покровительницы рожениц и младенцев, которая незримо присутствовала при родах, помогая младенцу появиться на свет, а затем оберегала его в течение всего младенческого периода [Львова и др. 1989, с. 152]. «Пуповинная мать» осуществляла акт отделения ребенка от «того» мира (отсечение пуповины и первое обмывание, которые в структуре обрядов перехода рассматриваются как акты отделения), а также все последующие действия, направленные на приобщение ребенка к миру семьи и более широкому кругу родственников. Так, отношения *кіндік шеше* с семьей ребенка строились на взаимных обязательствах (взаимное одаривание, участие в обрядах и празднествах, взаимное уважение), которые длились порой до его совершеннолетия и тем самым подкрепляли отношения «повивального родства».

Казахские материалы указывают на то, что отдельный персонаж «пуповинная мать» существовал в прошлом у казахов, равно как и у киргизов и каракалпаков. Его функции были четко определены и отграничены от функций повитухи. Свидетельством этого является сам термин «*кіндік шеше*», сохранившийся и активно бытующий в казахском языке, но в переосмысленном значении «повитухи» или «крестной матери».

Обрядовые действия с пуповиной и «похороны» последа

Родины, занимающие центральное место в родильном комплексе, традиционно завершались ритуальными действиями над пуповиной и последом. Эти действия носили сакральный характер, так как по представлениям казахов пуповина и послед сохраняют связь с ребенком на протяжении всей его жизни. В связи с этим казахи хранили пуповину таким способом, при котором воздействие злого человека или демонических существ были невозможны.

Как отмечают А.В. Коновалов и Н.Ж. Шаханова, существует несколько вариантов магических действий с пуповиной, которую

зашивают в матерiu и либо хранят в сундуке или в подушке, либо пришивают к первой рубашке или подвешивают к колыбели ребенка [Коновалов, Шаханова 1998, с. 16]. Во всех этих случаях пуповина выступает оберегом. У северных казахов пуповину зашивали в маленький мешочек, или *тумар* – оберег треугольной формы, иногда вместе с молитвой из Корана, который вешали на рубашечку ребенку или одевали на шею. Пуповина с момента появления ребенка на свет и до конца жизни была связана с его душой, жизненной силой и здоровьем.

Пуповина ребенка играла важную роль в родильном обряде многих тюркских народов. Так, наличие пуповины роженицы в процессе родов обеспечивало защиту от злых духов и быстрые легкие роды. По материалам Л.Э. Каруновской, алтайцы пуповину каждого ребенка зашивали в холщовый мешочек и хранили у матери в сундуке. Когда приходило время родов, женщина отправлялась к матери за своей пуповиной, которая должна была способствовать быстрому разрешению и защите от злых духов. К каждому мешочку были подвешены три нити разноцветных бус. Все эти мешочки мать-алтайка носила с левого бока на поясе поверх праздничного платья [Каруновская 1927, с. 25]. Таким образом, количество таких мешочков соотносилось с количеством детей женщины, и ее социальный статус многодетной матери становился известным всему сообществу. У тувинцев женщина, уже переставшая рожать, помещала пуповины своих детей в подушку и по мере того, как ее дочери подрастали, прятала пуповину каждой из них в особый ящичек – *комду кажа*, который девушка, выходя замуж, забирала с собой в дом мужа [Потапов 1969, с. 269].

Многие исследователи соотносят пуповину с образом Матушки Умай – покровительницей детей и рожениц, в связи с чем отмечают и ее символическое присутствие при родах. По казахским материалам, представления о божестве Умай как покровительнице женщин, плодородия, деторождения, в родильном обряде имеют место, но выражены менее ярко (в особенности у северных казахов), чем в традициях тюрков Южной Сибири (алтайцы, тувинцы, хакасы). В этом отношении интересны материалы Л.П. Потапова, записанные у хакасов. Словом «умай»/«ымай» они называют душу ребенка с момента его рождения и до того, как он начнет говорить и ходить. Пуповину ребенка обычно зашивали в кожаные или матерчатые мешочки и на шнурке подвешивали к колыбели ребенка, считая, что Умай все время находится с ним, пока он в колыбельном возрасте; затем ее убирали в сундук [Потапов 1973, с. 272]. Отметим тот факт, что словом «умай»/«ымай» хакасы называли душу ребенка тоже лишь до конца колыбельного возраста; позднее

и вплоть до его смерти душа именовалась «кут». Киргизы, когда перерезали пуповину, произносили: «*Не моя рука, матери Умай, Фатимы-Зухры рука*» [Абрамзон 1949, с. 100]. Все эти факты указывают на тесную связь представлений об Умай как подательнице и покровительнице детей и о пуповине ребенка, заключающей в себе жизненную силу и душу, ею посланную.

В этнографической литературе встречаются единичные сведения о том, что пуповину закапывали вместе с последом. По свидетельству С.М. Абрамзона, киргизы «послед ребенка и пуповину заворачивают в кошму и зарывают в землю на дворе, безразлично где. Иногда завязывают в тряпку и, положив в эту тряпку кость барана и зерна пшеницы, все вместе зарывают в землю [Абрамзон 1949, с. 101]. Туркмены-човдуры иногда пуповину выбрасывали на съедение собаке, в таком случае считалось, что ребенок будет жить долго и вырастет выносливым [Ниязклычев 1969, с. 87]. Алтайцы-бурханисты не усматривали ничего плохого в том, если по недосмотру собака съедала пуповину, так как у них отмечалось особое отношение к этому животному [Лобачева 2006, с. 62].

Таким образом, можно выделить два основных типа ритуальных действий над пуповиной – использование в качестве оберега и закапывание или скармливание собаке. Первый тип предполагает хранение пуповины в определенной оболочке (часто украшенной бусинами, перьями), которая позволяет использовать ее в качестве оберега (зашивание в мешочки, подушки, треугольные тумары, а затем подвешивание над колыбелью и т. д.). Важно отметить, что эти действия были направлены прежде всего на сохранение пуповины, так как считалось, что пока она в целости и сохранности, ребенок будет жив и здоров. Другой тип связан с абсолютно противоположными действиями, но мотивированными той же целью – защита и здоровье ребенка. По-видимому, закапывание или съедение пуповины осмыслялось как способ навсегда скрыть этот сакральный предмет от «нечистых» людей и злых духов, а в случае с собакой (у некоторых народов) – еще и спроецировать перенесение качеств животного на ребенка (будет вынослив, как собака).

Ритуальные действия, проводимые над последом и пуповиной, сходны. Отношение к последу как к сакральному предмету традиционно связывалось с воплощением в нем духа-хранителя ребенка или части его души, и от манипуляций над ним зависела жизнь и здоровье ребенка. В связи с этим при совершении каких-либо ритуальных действий над последом особенно важно было определить следующие моменты: вид ритуального действия (закапывание, подвешивание, скармливание животному и т. д.), место совершения

ритуального действия, состав участников и особенности их выбора, атрибуты (во что заворачивали, что клали внутрь и т. д.).

Так, практически у всех среднеазиатских народов ритуальные действия над последом были связаны с его «похоронами», и лишь некоторые группы киргизов, туркмен-човдуров, алтайцев скармливали его собаке. По казахским материалам, послед (*баланың жолдасы* – досл. “путь ребенка”), завернутый в ткань, закапывали в ритуально чистом месте, часто под порогом (*босаға*), так как порог относился к семантически нагруженным частям юрты [Коновалов, Шаханова 1998, с. 16]. Но в том случае, если в семье не выживали дети, послед вместе с семьей черными камешками заворачивали в белую кошму и подвешивали на *шаңырақ* [Шаханова 1998, с. 22]. Напомним, *шаңырақ* по своему значению традиционно связывался с женским началом, плодovitостью: он маркировал пространство в момент родов, к нему подвешивали недоношенных детей, и именно на нем обитали злые духи, похищающие душу роженицы. Подвешивание к *шаңырақу* последа или колыбели с ребенком осуществлялось в тех случаях, когда детородная функция женщины была нарушена (выкидыши, неудачные роды, смерть новорожденных детей и т. д.), и ее необходимо было восстановить, подняв послед или ребенка вверх.

В целях возвращения плодovitости женщине казахи послед скармливали собаке, что в нормальной ситуации было недопустимо⁶. Так же поступали и каратегинские киргизы, мотивируя это тем, что «у роженицы должно было быть так много детей, как щенков у собаки» [Кармышева, Губаева 2006, с. 150–151]. Хорезмские узбеки и хакасы отдавали послед собаке только в том случае, если в семье постоянно умирали дети, поскольку согласно их представлениям, злые силы не смогут отнять послед, а значит, и ребенка у собаки [Снесарев 1969, с. 65]. Таким образом, два абсолютно противоположных действия – сохранение последа и скармливание его собаке (своего рода ритуальное уничтожение с продуцирующей целью) в ситуации отступления от нормы определенного признака («рождение» – «нерождение детей»; «жизнь» – «смерть») попадают в одно семантическое поле, выполняя схожие функции.

⁶ Казахи послед отдавали на съедение собаке в том случае, если в семье умирали дети. В обычной же ситуации это расценивалось как порча последа и грозило негативными последствиями. Так, Христофор Барданес по казахским материалам конца XVIII в. отмечал: «Место... бабка убирает и в кибитке к стороне поглубже закапывает, дабы собаки или зверь не смогли по сночевании онаго вырыть и съесть, ибо от того мнят, что младенец будет не здоров или и прежде времени имеет умереть» [Барданес 2007, с. 181].

Следует отметить, что захоронение последа у казахов не представляет собой сложный многоступенчатый обряд с использованием специальных атрибутов⁷. Он сводился к закапыванию последа в сакрально чистом месте, чаще одним человеком, после чего следовала праздничная трапеза. Обычно роль захоронения последа у казахов отводилась *кіндік шеше*, которая втайне от посторонних взоров закапывала послед в укромном месте, особенно опасаясь прикосновения или взгляда бесплодной женщины. По-видимому, это объяснялось представлением о том, что послед сохраняет связь с «плодоносящим» женским началом, со способностью к деторождению, и негативное воздействие на него может лишить женщину этого качества. Подобные представления отмечены у киргизов. Известно, что они заворачивали послед в чистый войлок или ткань и просили опрятных и доброжелательных женщин закопать его. Считалось, если среди участниц окажется женщина с дурными намерениями, она может положить в «тон» (кирг. «послед») камень и закопать послед вместе с ним. В результате этого роженица не сможет иметь детей в будущем [Абрамзон 1949, с. 101]. Так, любое негативное воздействие, в том числе и порча последа чужим человеком, расценивались как способ навредить женщине и лишить ее главного признака – способности к деторождению.

Следует учесть многочисленные упоминания о том, что послед обязательно заворачивали во что-либо и крепко перевязывали сухожильными нитками. Например, в баранью шкуру заворачивали казахи, в чистый войлок или ткань – киргизы, в войлочный мешочек – тувинцы, в заячью шкуру – якуты. Как кажется, все эти шкурки, мешочки выступали защитной оболочкой не только от физического воздействия людей, животных, но и от нечистой силы.

В некоторых случаях в послед заворачивали баранью ногу, которая, как считают казахи-оралманы, является сильным оберегом, и все духи ее боятся (ПМА). Баранье мясо или баранья нога,

⁷ У якутов, например, обряд «похороны» последа требовал особой подготовки, в том числе изготовления специальных атрибутов. Недалеко от места, где находилась роженица, вырывали ямку и устилали дно белым конским волосом и поверх него помещали берестяной *турсучок* с последом. Затем ямку засыпали землей, но не доверху. Другие женщины в этот момент вырезали из бересты фигурки животных и изображения солнца и луны. Над ямкой устанавливали маленький шалашик «*урасу*», сделанный из щепок. Если новорожденный был мальчик, то к стенке *урасы* прислоняли фигурки лося, собаки, а если девочка – коня, кобылы, жеребца и ножниц [Иванов 1971, с. 144].

по-видимому, выступали в роли оберегов от злых духов не только в рамках обряда «похорон» последа.

Казахи иногда вместе с последом захоранивали два овечьих альчика, которые смазывали плацентой и складывали друг с другом различными сторонами, чтобы в будущем у родившегося ребенка была соответствующая брачная пара [Коновалов, Шаханова 1998, с. 16]. Киргизы заворачивали в послед кость барана и зерна пшеницы. Подобные предметы использовали и южные алтайцы – зерна ячменя и кусок жира; буряты в ямку для последа клали клочок шерсти, баранью лодыжку, зерна ржи или пшеницы, которых боялись злые духи [Басаева 1980, с. 74].

Во всех приведенных примерах наблюдается сходство предметов, подкладываемых в послед. Это не случайно, так как каждый из этих атрибутов имеет определенную функцию: баранья лодыжка у казахов выступает оберегом, зерна пшеницы или ржи, по мнению Басаевой, необходимы для защиты; применительно к казахам отметим еще и продуцирующую функцию, направленную на богатство и благополучие.

Таким образом, послед и пуповина связывают ребенка с «тем» миром, из которого он пришел. Представление о связи пуповины с жизненной силой, душой ребенка, которую посылает Умай, определяет ее особую роль в родильном обряде алтайцев, тувинцев, хакасов, когда роженица использовала свою пуповину в качестве оберега, символизирующего покровительство высших сил. Эти представления лежат в основе ритуально-магических действий по сохранению пуповины в виде оберега.

По казахским материалам, подобное отношение к пуповине и последу сохранилось до настоящего времени, но связь с покровительством богини Умай прослеживается менее четко, нежели у сибирских тюрков. По представлениям северных казахов, от сохранности пуповины и последа как предметов, связанных с душой ребенка, прежде всего зависит его здоровье и будущая судьба, а защищенность роженицы от злых сил или ее способность к деторождению в настоящее время не осмысливается как результат совершения или не совершения ритуальных действий над пуповиной и последом.

Послеродовой период

В комплексе родильных обрядов завершающим этапом является так называемый послеродовой период, который связан с обрядами и магико-ритуальными действиями, направленными на очищение

роженицы и возвращение ее в социум, где она впервые или вновь приобретает статус «матери». Особенность этого периода заключается в том, что он одновременно является и первым этапом младенческого цикла, главное место в котором занимает новорожденный. В связи с этим многие обряды в этот период совершались на фоне праздничной трапезы по случаю рождения ребенка, и все внимание переключалось с роженицы на него. Но в контексте родильного обряда послеродовой период следует рассматривать относительно роженицы, так как обряды, направленные на ее «возвращение» из изолированного состояния и закрепление ее нового статуса, являются логичным завершением обрядов предродового периода, когда роженица входила в пограничное состояние, изолировалась от некоторых членов семьи и наделялась признаком ритуальной нечистоты; теперь же она должна была вернуться в свое нормальное состояние.

Перед родами женщина была изолирована прежде всего от старших родственников мужа, что было обусловлено не только обычаем избегания, но и представлением о ритуальной нечистоте женщины в период беременности и родов. Это представление распространено очень широко, если не сказать повсеместно. У казахов и киргизов оно довольно четко проявлялось в некоторых запретах прикасаться к сакральным предметам, например, очагу, общей посуде, некоторой пище. В первые три дня после родов женщине запрещалось подавать мужу пищу [Коновалов, Шаханова 1998, с. 23]. У киргизов, например, роженица не могла дотрагиваться до очага до тех пор, пока не вышел послед. После этого женщина мазала руки маслом или салом и, подходя к очагу, бросала в огонь сало, подобно тому, как невеста из чужого рода совершала кормление огня, когда впервые появлялась в юрте жениха в свадебном обряде [Абрамзон 1949, с. 100]. Также у каратегинских киргизов в прошлом соблюдался запрет видеться двум недавно родившим женщинам, иначе их дети будут страдать от болячек. Видимо, в случае нарушения запрета нечистота женщины могла материализоваться в виде такого недуга. Чтобы этого не произошло, совершался обряд «*түз жалашады*» (досл. «лизания соли»), который заключался в следующем: женщины, родившие в одном месяце, садятся у арыка спиной друг к другу, закрыв лицо головным платком. Третья женщина подносит каждой из них на ладони соль и дает каждой лизнуть ее. Остаток соли выбрасывается в арык [Кармышева, Губаева 2006, с. 152]. Эти примеры показывают, что признак «нечистоты» женщины именно в послеродовой период представляется опасным, и необходимость снять с нее этот «ярлык» объясняет подобные магические практики.

У казахов, если роды проходили в юрте, роженица около трех дней находилась в специально отведенном месте (часто это было самое место родов). Это также являлось формой изоляции внутри очерченного пространства. Две-три ночи рядом с ней находилась повитуха или *кіндік шеше*, чтобы обезопасить роженицу от разных болезней и влияния демонических существ (вспомним о способности повитухи противостоять демону *албасты*, который может навредить и после родов). В некоторых случаях роль повитухи в послеродовой период была связана и с актом ритуального очищения роженицы, которое заключалось в ее омовении водой с можжевельником или окуривании (узбеки окуривали роженицу и ребенка можжевельником или испандом). Омывание как один из актов очищения (по теории Арнольда ван Геннепа) представляет этап отделения, т. е. в нашем случае отделения от нечистого состояния и снятия всех негативных признаков для получения новых (новый статус, возвращение в семью). Таким образом, включение роженицы в обычную жизнь сопровождалось сначала отделением от «нечистого» состояния и негативного признака (омывание и окуривание), что постепенно снимало ограничения и запреты (например в еде, поведении); только после окончательного снятия признаков, связанных с родами, было возможно ее включение в расширяющийся социальный круг – сначала семьи, затем друзей и соседей.

Одной из форм приобщения роженицы к семье и женскому союзу в качестве матери являлась совместная трапеза по случаю благополучных родов, которая устраивалась всеми среднеазиатскими тюрками. У казахов в первый день после родов готовили специальное блюдо под названием «*қалжа*» (*қалжа* – мясная пища, которая готовится для роженицы)⁸. По мнению А.В. Коновалова и Н.Ж. Шахановой, это слово связано с глаголом «*қалжырау*», что значит «обессилеть, сильно утомиться» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 167]. Эта трапеза, по-видимому, устраивалась для того, чтобы восстановить силы роженицы, которая «*қалжырап қалады*, т. е. лишается сил и нуждается в хорошем питании» [Коновалов, Шаханова 1998, с. 21].

Угощение *қалжа*, как и сама трапеза, были специфически женскими, так как приглашались только женщины – родственницы роженицы, соседки, преимущественно сверстницы, т. е. члены одной возрастной группы. Это важно, так как в период родов присутствие участников этой половозрастной группы не допускалось. Особая ритуальная роль отводилась *кіндік шеше*, которая, как го-

⁸ Казахско-русский словарь. Костанай; СПб., 2002. С. 166.

ворилось, часто была подругой матери, и ее участие в совместной трапезе можно рассматривать как одну из форм ее приобщения к семье ребенка и реализации родственных отношений (повивальное родство), устанавливаемых между ней и роженицей.

Блюдо *қалжа* (иногда так называлась и сама трапеза) состояло из отдельных частей туши овцы: отваривали правый окорок, печень, курдюк, хребет и шею, остальное сырое мясо убирали или сжигали в течение трех дней после родов. Ритуальное уничтожение пищи путем сожжения – довольно интересный факт. Известно, что такой способ (а также разбивание, ломание, т. е. порча предмета) представлял символическое перемещение этого предмета в иной мир, часто в качестве подарка (ср. разбивание предметов на могиле умершего у восточных славян с целью передать их ему на тот свет). Возможно, акт ритуального сожжения, зафиксированный у казахов, являлся рудиментарной формой обряда жертвоприношения и угощения высших божеств в благодарность за благополучные роды. Разумеется, в настоящее время сжигание части бараньей туши не зафиксировано. Кроме того, части, отобранные для блюда, тоже не случайны. Хребет и шея, например, имели особое значение, и поедание мяса этих частей становилось основным магическим действием.

Подробно этот обряд описан в работе А.В. Коновалова и Н.Ж. Шахановой. Заключался он в следующем. Шейный отдел позвоночника, как одна из частей угощения, в неразобранном виде пускался по кругу. Каждая участница трапезы откусывала мясо с кости, причем первой это должна была сделать мать ребенка. Последней эту часть получала *кiндiк шеше*, которая должна была начисто обглодать шейные позвонки. Пользоваться ножом при этом запрещалось. Считалось, что ребенок будет так же красив, как этот очищенный от мяса отдел позвоночника, у него быстрее окрепнут шейные позвонки, и он начнет держать головку. Очищенную кость не выбрасывали, шейный отдел позвоночника или все позвонки насаживали на палочку или проволоку и подвешивали над колыбелью или на стену в одном из хозяйственных помещений [Коновалов, Шаханова 1998, с. 21]. По некоторым сведениям, этот предмет-оберег хранили до конца жизни ребенка: в колыбельном возрасте он выполнял магическую функцию, связанную со скорейшим укреплением шейных позвонков, а в течение всей жизни символизировал стойкость, благополучие и силу.

Таким образом, эта трапеза представляла собой не только праздничное угощение в честь рождения ребенка, но сама ее форма, при которой каждая участница откусывала мясо с шейного отдела, приобретала ритуальное значение. С одной стороны, это значение

связано с приобщением роженицы к женскому союзу, от которого она была отделена в момент родов, а также с закреплением ее статуса матери (при рождении первого ребенка). С другой стороны, действие *кіндік шеше*, замыкающее обрядовый круг, еще раз подчеркивало ее причастность к моменту родов и будущей жизни ребенка (продуцировало его внешний образ), укрепляло отношения «повивального» родства.

В настоящее время у казахов этот обряд нами зафиксирован только у аульного населения. Но многие информанты помнят, как отец или дед делал оберег из позвонков барана для новорожденного всякий раз заново. Подобные трапезы сохраняют свое ритуальное значение, но четкое деление по половозрастному признаку утрачено, состав участников может включать как близких членов семьи, так и дальних родственников, друзей, соседей. Их участие сопровождается обязательным актом одаривания роженицы, который актуализирует и демонстрирует их родственный статус по отношению к ней и ребенку.

* * *

Рождение ребенка в культуре любого народа – событие, демонстрирующее практически весь пласт представлений о появлении и первых годах жизни человека в этом мире, начиная с момента надления его душой. Разумеется, ребенок не может прийти из ниоткуда, равно как не может уйти в никуда. В мифологии многих народов есть представление о некотором «том» свете или «ином» мире, божествах, посылающих душу, жизнь и способных ее отнять. В связи с этим момент рождения ребенка осмысливается как переход из «того» мира в мир «этот», как преодоление некоторой границы. Особое состояние перехода связано с экспликацией мифологического комплекса представлений, с активизацией демонических существ, на защиту от которых направлены многие обрядовые действия в момент родин. По-видимому, этим объясняется и выбор пространства, которое часто маркировано каким-либо сакральным предметом (в юрте – *бақан, шаңырақ*), и особые качества повитухи, которая наделялась способностями видеть и изгонять злых духов, и используемые атрибуты, как правило, выступавшие в роли оберегов (конская уздечка, ружье, нож, пуповина и т. д.).

Наиболее явную связь с душой ребенка и божеством (*Умай*), давшим ему жизнь, сохраняли пуповина и послед, чем объяснялось отношение к ним как к сакральным предметам-оберегам. Обрядовые действия, совершаемые над ними, были связаны с сохранением в виде оберегов (пуповина) или «похоронами» (послед), цель которых – скрыть, защитить ребенка от негативного воздействия злых

духов, людей, животных. Эти действия являлись завершающим этапом в структуре родильного обряда.

Многочисленные запреты и ограничения, регламентирующие поведение женщины в период беременности и родов, постепенно снимались в послеродовой период. Роженица возвращалась в свое исходное состояние, но уже в качестве матери. Ее обновленный статус, как и всех членов семьи, закреплялся в момент совместных трапез, сопровождавшихся ритуальным поеданием пищи и актом взаимного одаривания. С этого времени все обрядовые действия были сконцентрированы на младенце, особенно в период первых сорока дней его жизни.

Литература

- Абрамзон 1949 – *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка (Из обычаев и обрядов Тяньшаньских киргизов) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. 12. М.; Л., 1949. С. 78–138.
- Аргынбаев 1995 – *Аргынбаев Х.* Семейно-брачные отношения // Казахи: Историко-этнографическое исследование. Алматы: Казахстан, 1995. С. 268–307.
- Баранов 2001 – *Баранов Д.А.* Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е.А. Белоусова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 9–30.
- Барданес 2007 – *Барданес Х.* Киргизская, или казахская хорография // История Казахстана в русских источниках XVI–XX вв. Т. 4. Алматы, 2007. С. 93–194.
- Басаева 1980 – *Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1980. 224 с.
- Ботяков, Ботякова 1998 – *Ботяков Ю.М., Ботякова О.А.* Раннее детство в представлениях, обычаях и обрядах туркмен // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. МАЭ. СПб.: Изд-во Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 1998. С. 51–84.
- Есбергенов, Атамуратов 1975 – *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 211 с.
- Жуковская 1988 – *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 195 с.
- Иванов 1971 – *Иванов С.В.* Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XX – начале XX в. Т. 27. Л.: Наука, 1971. С. 142–149.
- Кабакова 2001 – *Кабакова Г.И.* Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е.А. Белоусова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 107–129.

- Карабулатова 2004 – *Карабулатова И. С.* Культура детства Тюменской области: традиции и современность. Тюмень: Академия, 2004. 268 с.
- Кармышева, Губаева 2006 – *Кармышева Б.Х., Губаева С.С.* Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5. М.: Наука, 2006. С. 149–164.
- Каруновская 1927 – *Каруновская Л. Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Музей антропологии и этнографии. Вып. 6. Л., 1927. С. 19–36.
- Коновалов, Шаханова, 1998 – *Коновалов А.В., Шаханова Н.Ж.* Ребенок в системе традиционной обрядности казахов (родильный и ранний воспитательные циклы) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1998. С. 7–36.
- Лобачева, 2006 – *Лобачева Н.П.* Отражение этногенетической истории в материальной и духовной культуре народов Среднеазиатско-Казахстанского региона (по материалам середины XX в.) // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5. М.: Наука, 2006. С. 47–94.
- Львова и др. 1989 – *Львова Л.Э., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989. 243 с.
- Ниязклычев 1969 – *Ниязклычев К.* Обычай и обряды, связанные с рождением детей у туркмен-човдуров в конце XIX – начале XX в. // Известия АН Туркменской ССР. Серия общественных наук. 1969. № 6. С. 86–91.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии РАН. Т. 11. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 11. С. 255–323.
- Потапов 1969 – *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 400 с.
- Потапов 1973 – *Потапов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник – 1972. М.: Наука, 1973. С. 265–286.
- Снесарев 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 338 с.
- Толстая 1992 – *Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения. Вып. 1. М., 1992. С. 33–45.
- Фиельструп 2002 – *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. / сост., вступ. ст., коммент., указ. Б.Х. Кармышевой, С.С. Губаевой. М.: Наука, 2002. 301 с.
- Фирштейн 1978 – *Фирштейн Л.А.* О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978. С. 189–209.

- Хангалов 1960 – *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1958–1960. 421 с.
- Христофорова 1998 – *Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. 112 с.
- Шаханова 1998 – *Шаханова Н.Ж.* Мир традиционной культуры казахов. Алматы: Қазақстан, 1998. 184 с.
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

References

- Abramzon, S.M. (1949), “The birth and childhood of a Kyrgyz child (From the customs and rituals of the Tien Shan Kyrgyz)”, in Tolstoy, S.P., ed., *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], vol. 12, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 78–138.
- Argynbaev, Kh. (1995), “Family and marriage relations”, in Taizhanova, G.N., ed., *Kazakhi: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Kazakhs: Historical and ethnographic research], Kazakhstan, Almaty, Republic of Kazakhstan, pp. 268–307.
- Baranov, D.A. (2001), “Birth rite: time, space, movement”, in Belousova, E.A., comp. and Neklyudov, S.Yu., ed., *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Homeland, kids, midwife in the traditions of folk culture], RGGU, Moscow, Russia, pp. 9–30.
- Bardanes, Kh. (2007), “Kyrgyz, or Kazakh, chorography”, in Erofeeva, I.V., comp., *Istoriya Kazakhstana v russkikh istochnikakh XVI–XX vv. T. 4: Pervye istoriko-etnograficheskie opisaniya kazakhskikh zemel'. XVIII vek* [The history of Kazakhstan in Russian sources of the 16th – 20th centuries Vol. 4: The first historical and ethnographic descriptions of the Kazakh lands. 18th century], Daik-Press, Almaty, Republic of Kazakhstan, pp. 93–194.
- Basaeva, K.D. (1980), *Sem'ya i brak u buryat: vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.* [Family and marriage among the buryats: the second half of the 19th – early 20th centuries], Nauka, Novosibirsk, Russia.
- Botyakov, Yu.M. and Botyakova, O.A. (1998), “Early childhood in the ideas, customs and rituals of the turkmens”, in *Detstvo v traditsionnoi kul'ture narodov Srednei Azii, Kazakhstana i Kavkaza* [Childhood in the traditional culture of the peoples of Central Asia, Kazakhstan and the Caucasus], Izdatel'stvo Muzeya antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 51–84.
- Esbergenov, Kh. and Atamuratov, T. (1975), *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and their transformation in the urban life of Karakalpak], Karakalpakstan, Nukus, USSR.
- Fiel'strup, F.A. (2002), *Iz obryadovoi zhizni kirgizov nachala XX v.* [From the ritual life of the Kyrgyz people of the early 20th century], Nauka, Moscow, Russia.

- Firshtein, L.A. (1978), "About some customs and beliefs related to the birth and upbringing of a child among the Uzbeks of Southern Khorezm", in *Sem'ya i semeinye obryady u narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Family and family rituals among the peoples of Central Asia and Kazakhstan], Nauka, Moscow, USSR, pp. 189–209.
- Ivanov, S.V. (1971), "An ancient Yakut rite associated with the birth of a child", in *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nachale XX v.: sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Religious beliefs and rituals of the peoples of Siberia in the 19th – early 20th centuries], vol. 27, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 142–149.
- Kabakova, G.I. (2001), "Father and midwife in the birthing ritual of Polesie", in Belousova, E.A., comp. and Neklyudov, S.Yu., ed., *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Homeland, kids, midwife in the traditions of folk culture], RGGU, Moscow, Russia, pp. 107–129.
- Karabulatova, I.S. (2004), *Kul'tura detstva Tyumenskoi oblasti: traditsii i sovremennost'* [Childhood culture of the Tyumen region: traditions and modernity], Akademiya, Tyumen, Russia.
- Karmysheva, B.Kh. and Gubaeva, S.S. (2006), "Rituals related to the birth and upbringing of children among the Karategin Kyrgyz", in *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik*. [Central Asian ethnographic collection], iss. 5, Nauka, Moscow, Russia, pp. 149–164.
- Karunovskaya, L.E. (1927), "From Altaic beliefs and rituals related to the child", in *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], vol. 6, Izdatel'stvo Muzeya antropologii i etnografii RAN, Leningrad, USSR, pp. 19–36.
- Khangalov, M.N. (1960), *Sobranie sochinenii: v 3 t.* [Collected works], vol. 3, Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, Ulan-Ude, USSR.
- Khristoforova, O.B. (1998), *Logika tolkovanii: Fol'klor i modelirovanie povedeniya v arkhaischeskikh kul'turakh* [The logic of interpretation: Folklore and behavior modeling in archaic cultures], RGGU, Moscow, Russia.
- Kononov, A.V. and Shakhanova, N.Zh. (1998), "A child in the Kazakh traditional ritual system (maternity and early parenting cycles)", in *Detstvo v traditsionnoi kul'ture narodov Srednei Azii, Kazakhstana i Kavkaza* [Childhood in the traditional culture of the peoples of Central Asia, Kazakhstan and the Caucasus], Izdatel'stvo Muzeya antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, Saint Petersburg, Russia, pp. 7–36.
- Lobacheva, N.P. (2006), "Reflection of ethnogenetic history in the material and spiritual culture of the peoples of the Central Asian-Kazakh region (based on the materials of the mid-twentieth century)", in *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian ethnographic collection], iss. 5, Nauka, Moscow, Russia, pp. 47–94.
- L'vova, I.E., Oktyabr'skaya, I.V., Sagalaev, A.M. and Usmanova, M.S. (1989), *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri: Chelovek. Obshchestvo* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: Man. Society], Nauka, Novosibirsk, USSR.

- Niyazklychev, K. (1969), "Customs and rituals related to the birth of children among the Turkmen-Chovdurs in the late 19th – early 20th centuries", in *Izvestiya AN Turkmenskoi SSR. Seriya obshchestvennykh nauk* [News of the Academy of Sciences of the Turkmen SSR. Social Sciences Series], vol. 6, pp. 86–91.
- Popov, A.A. (1949), "Materials on the religion of the Yakuts of the Vilyuysky district", in *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii RAN* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences], vol. 11, Akademiya nauk USSR, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 255–323.
- Potapov, L.P. (1969), *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on the national life of Tuvinians], Nauka, Moscow, USSR.
- Potapov, L.P. (1973), "Umai is the deity of the ancient Turks in the light of ethnographic data", in *Tyurkologicheskii sbornik – 1972* [The Turkological collection – 1972], Nauka, Moscow, USSR, pp. 265–286.
- Shakhanova, N.Zh. (1998), *Mir traditsionnoi kul'tury kazakhov* [The world of Kazakh traditional culture], Kazakstan, Almaty, Republic of Kazakhstan.
- Shchepanskaya, T.B. (2003), *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [The culture of the road in the Russian mythological tradition of the 19th – 20th centuries], Indrik, Moscow, Russia.
- Snesarev, G.P. (1969), *Relikty domusul'manskikh verovanii i obryadov u uzbekov Khorezma* [Relics of pre-Muslim beliefs and rituals among Uzbeks of Khorezm], Nauka, Moscow, USSR.
- Tolstaya, S.M. (1992), "Towards a pragmatic interpretation of ritual and ritual folklore", in *Obraz mira v slove i rituale: Balkanskie chteniya* [The image of the world in word and ritual: Balkan readings], iss. 1, Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia, pp. 33–45.
- Zhukovskaya, N.L. (1988), *Kategorii i simbolika traditsionnoi kul'tury mongolov* [Categories and symbols of traditional Mongol culture], Nauka, Moscow, USSR.

Информация об авторе

Юлия Н. Наумова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; iulia.naumova@gmail.com

Information about the author

Yulia N. Naumova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; iulia.naumova@gmail.com