

## ОБРЯДОВЫЙ И РИТУАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР АЛТАЙЦЕВ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

### CEREMONIAL AND RITUAL FOLKLORE OF THE ALTAI IN THE ETHNOGRAPHIC ASPECT

**E. Enchinov**  
**E. Torushev**

*Summary.* The article deals with the interaction of rites, rituals in folklore and Ethnography of the Altai people. A feature of modern Altai spiritual culture is the presence of syncretic ideas, which are essentially a common cultural basis for both genres of folklore and customs, rituals and rituals described in Ethnography. Regardless of the ritual action, as if it were the rites of a calendar, production or life cycle, there is a kind of «standard» on the correctness or correctness of the symbolic actions.

*Keywords:* Altaians, folklore, Ethnography, custom, rite, ritual, myths, fairy tales, legends, heroic epic.

**Енчинов Эркин Валериевич**

К.и.н., с.н.с., БНУ Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики  
им. С. С. Суразакова»  
enchinov\_e@mail.ru

**Торушев Эркем Геннадьевич**

К.и.н., с.н.с., БНУ Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики  
им. С. С. Суразакова»  
erktor@mail.ru

*Аннотация.* В статье рассматривается взаимодействие обрядов, ритуалов в фольклоре и этнографии алтайцев. Особенностью современной алтайской духовной культуры является наличие синкретичных представлений, которые по сути являются общей культурной базой как для жанров фольклора, так и для обычаев, обрядов и ритуалов, описываемых в этнографии. Вне зависимости от производимого обрядового действия, будто это обряды календарного, производственного или жизненного цикла, существует своего рода «стандарт» о правильности или не правильности производимых символических действий.

*Ключевые слова:* Алтайцы, фольклор, этнография, обычай, обряд, ритуал, мифы, сказки, предания, героический эпос.

**Б**огатая фольклорная традиция коренных народов Горного Алтая, сохранившаяся до наших дней, имеет под собой прочный фундамент народной культуры, который явился результатом длительного культурно-исторического развития, взаимодействия со средой обитания, межэтнических контактов приведшие к формированию устойчивых образцов поведения, получившие закрепление в обычаях и детализацию в конкретных обрядах и ритуалах.

Тема обрядового и ритуального фольклора алтайцев часто становится объектом этнографического изучения, где стараниями этнографов, фольклористов, культурологов фиксируются и анализируются обычаи, обряды и ритуалы как в отдельно взятых обрядовых действиях, так и в крупных обрядовых комплексах, связанных с календарной, свадебной, трудовой обрядностью, это работы Н. П. Дыренковой, С. С. Суразакова, З. С. Казагачевой, Н. И. Шатиновой, М. А. Демчиновой, К. Э. Укачиной, Н. А. Тадиной, С. П. Тюхтеневой, Н. Р. Ойноткиной и др.

В своей исследовательской работе этнографы и фольклористы часто имеют дело с одними и теми же обычаями, обрядами и ритуалами, производят полевые записи в одних и тех же населенных пунктах и у одних и тех же информантов, общность целей и методов работы позволяет таким исследованиям взаимно дополнять друг

друга и решать комплексные задачи. Для фольклорных исследований характерны те же комплексы вопросов, позволяющие видеть хронологическую глубину обрядового действия, цели, причины и следствия.

О роли и важности народного фольклора писал В. К. Чистов, фольклор не просто один из многих явлений народного быта, фольклором был пронизан, буквально весь народный быт во всех его проявлениях. В фольклорные формы отливается народный опыт и народные знания, народные представления о прошлом родов, племен и прошлом земли, на которой они обитали или обитают [16, с. 4].

В жизни народа традиции, обычаи, обряды и ритуалы кристаллизуются в культурные образцы, модельно-поведенческие установки по сути выступающие координатами исследуемой культуры, позволяющие говорить об этнической идентичности, производить сравнительно-сопоставительный анализ, видеть преемственность поколений. В фольклоре алтайцев также широкое отражение получили обычаи, обряды и ритуалы, связанные с повседневной жизнью народа и традиционным являющиеся темами исследований этнографов.

Важным пунктом в изложении и интерпретации фольклорного и этнографического материала является

терминологический аппарат, а именно такие краеугольные понятия как обычай, обряд и ритуал.

**Обычай** — укоренившееся с давних времен, многократно повторяемое действие, получивший общественную санкцию, норму, о которой знают все. Основными функциями обычая являются трансляция культуры от одного поколения другому, осуществление социального контроля, социализация членов общества и сакрализация объектов и социальных отношений внутри исследуемого этноса. В конце XX в. в алтайской культуре обычаи стали основой возрождения традиционной культуры и способом индигенизации. Так, например, в материальной культуре на основе фольклорного описаний этнографической триады одежда-пища-жилище содержащиеся в героических сказаниях, легендах, преданиях, загадках восстанавливаются традиционные жилища, костюмы и блюда.

**Обряд** — совокупность действий стереотипного характера, которой присуще символическое выражение какой-то идеи, чувства, действия, либо замена непосредственного воздействия на предмет символическим воздействием. При этом для различения понятий «обычай» и «обряд» вторя С. А. Токареву заметим, что понятие «обычай» есть логический «род», понятие же «обряд» есть логический «вид» [14, с. 156]. Обряд, например, в исследуемой культуре применялся при фиксации переходов в более старшую возрастную группу, обозначающий перемену статуса человека, появления новых прав и обязанностей и т.д.

**Ритуал** — форма знакового, символического, повторяемого действия совершаемых в определенных культурных ситуациях, согласно традиции.

Если говорить об основной функции ритуала, то это — контроль, точнее проверка соответствия различных аспектов социальной организации коллективу эталонам — сакральным образцам, поскольку в неизменности социальной структуры виделся залог благополучия и процветания коллектива. Другими словами, ритуал стоял на «страже» традиции, восполняя всевозможные потери и исправляя искажения, с одной стороны, и не допуская ничего нового в контролируемую сферу — с другой [1, с. 45].

Представленные термины в свою очередь входят в более обширную культурно-философскую категорию традицию, которая понимается как способ воспроизводства социокультурного наследия, от поколения к поколению с фиксацией устойчивых элементов культуры посредством обычаев, обрядов и ритуалов.

Мифы, сказки, предания, относясь к области социальной морфологии, предстают в качестве первичных

форм (по времени возникновения), в которых существует и транслируется социально ценная информация [10, с. 13] от одного поколения к другому. В повседневности, поведение индивидов моделируется в большей мере общественными отношениями, чем нормами и инструкциями. Фольклор же является проводником и выразителем отношения к общественным институтам его конкретным системам. В функциональном отношении по Б. Малиновскому фольклор выражает, упрочивает и кодифицирует веру; он обеспечивает и укрепляет нравственность; он подтверждает эффективность ритуала и заключает в себе практические правила, задающие человеку поведенческие ориентиры [9, с. 959]. М. Элиаде считает, что жанры фольклора сами по себе ни являются, ни хорошими, ни плохими, их, наверное, нельзя оценивать с точки зрения морали, хотя они во многом дают именно моральные установки. Их функции давать модели и таким образом, придавать значимость миру и человеческому существованию. Благодаря фольклору, понятия реальности, значимости трансцендентности, постепенно обнаруживают свою суть, и мир становится в совершенстве организованным, разумным и значимым Космосом [19, с. 147]. Р. Барт писал, что миф — это коммуникационная система, сообщения [3, с. 616]. В данном свете на первое место выходит образовательная, коммуникативная функция фольклора. Ранее в традиционных обществах фольклор, в богатстве и разнообразии своих жанров, исполнял роль «идеального» закона, из них рождались обычно-правовые нормы. Примеры, сюжеты из фольклорных текстов приобщали молодое поколение к знаниям норм, моделям поведенческих установок, присутствуя во всем — в повседневных разговорах, праздничных обрядах и церемониях, песнях и ритуалах, в рисунках, скульптурах [10, с. 29]. К тому же характерной чертой фольклора является сила его массового социального убеждения [5, с. 76]. Фольклор создавал некую новую фантастическую «высшую реальность» (идеальную), которая парадоксальным образом воспринимается носителями соответствующей мифологической традиции как первоисточник и идеальный прообраз [11, с. 171]. Основная задача фольклора не только показать необходимые правила для поведения, но и, что самое главное, показать сам процесс их появления, т.е. все действия, которые привели эти правила к легитимности [18, с. 136]. Мифологические символы функционируют таким образом, чтобы личное и социальное поведение человека и мировоззрение взаимно поддерживали друг друга в рамках единой системы [11, с. 169].

В обычаях, обрядах и ритуалах алтайцев прослеживается общий вектор, который предстает в виде синкретичных представлений относительно «правильности» и «верности» производимых символических действий вне зависимости от производимого обрядового действия, будто это обряды календарного, семей-

ного или же производственного цикла. Как например, испрашивание у высших сил, духа Алтая, духов горных массивов, вершин, благополучного проведения праздника *Чага байрам, Жылгайак*, перегона скота на летние высокогорные пастбища или при благословлении молодых сочетающихся брачным союзом. Синкретичность выражается в том, что при отправлении культов, по сути в разных сферах, существует общая традиция, представляющая определенный «набор» и последовательность адресатов и культовых действий.

Производимые сакральные действия всегда имеют своих адресатов, и при их отправлении на разных обрядовых действиях можно рассмотреть, общий набор адресатов как отмечает С.Н. Толстая модель адресата для обрядового текста/действия имеют по крайней мере трех адресатов: 1) непосредственный адресат обрядовой ситуации, т.е. один из участников обряда, к которому обращен текст (хозяин или вся семья, невеста и жених в свадебном обряде, больной в ритуале лечения и т.п.); 2) об адресате, обозначенном и названном в самом тексте (это может быть не только обрядовое лицо, но и Бог, святой, персонифицированный праздник, демонологический персонаж, предмет, объект или орудие действия); 3) некий абсолютный адресат, т.е. высшая сила, к которой апеллируют в конечном счете любой обрядовый текст/действие в том числе и заклинательного характера [15, с. 67].

Так во время благословления молодых благопожелания — *алкыиши* имеют адресную направленность непосредственно к жениху и невесте, где оговаривается их новый социальный статус «*тоомъылу кижги болып жургер*» / «уважаемыми людьми будьте», что можно истолковать как благословление стремиться жить, поступать в своих делах и поступках как уважаемые люди живущие в соответствии с нормами и моделями поведения, соответствующие старшему поколению, умудренному жизненным опытом.

Также важным адресатом выступают сверхъестественные силы, в благопожеланиях называются духи-хозяева местности, гор, дух Алтая. Согласно традиционному мировоззрению алтайцев, все совершаемые обряды и проговариваемые тексты должны в обязательном порядке содержать прошения благословления у духов Алтая, так как любое сакральное действие не может быть произведено без уведомления духов.

Абсолютным адресатом в алтайской культуре, который присутствует практически во всех обрядовых действиях является божество — *Кудай* или как его часто называют информанты *Алтай Кудай*. Обрядовые и ритуальные действия будь то на *Чага байрам, Жылгайак, Жажыл бюр, Сары бюр*, традиционной алтайской

свадьбе, промысловой/трудовой деятельности или же прошения выздоровления больного всегда содержат обращения к *Кудай* как к абсолютному началу, которому подвластны жизни и судьбы людей.

Важным в обрядовой практике алтайцев является «общая» последовательность сакральных действий. Ритуалы и обряды — это звенья одной системы, которые имеют свои нормативные, бытовые и религиозные особенности. Они определяют внутреннее устройство действия и их определенную четкую очередность [7]. Так Н. Р. Ойноткинова анализируя современный обрядовый фольклор алтайцев на примере обряда возвышения Алтая, описала такую «общую» / универсальную модель последовательностей, которая встречается во всех обрядах календарного цикла:

- ◆ подготовка жертвенных угощений и других ритуальных предметов возле юрты;
- ◆ направление участников к символическому входу к *тагылам* и подвешивание ритуальных ленточек с личными благопожеланиями;
- ◆ сжигание на огне жертвенных угощений духам Алтая у главного *тагыла* (в этом действии участвуют одни мужчины);
- ◆ окропление молоком остальных *тагылов* другими участниками;
- ◆ катание участников обряда по земле в целях очищения от скверны и недугов;
- ◆ круговой обряд освящения пищи (*аши-курсак куруйлаганы*);
- ◆ угощение участников обряда;
- ◆ проведение различных спортивных игр, состязаний;
- ◆ возвращение домой [12].

Календарные, свадебные, трудовые обряды все они начинаются с общего подготовительного этапа, заключающегося в подготовке ритуальной пищи, традиционного инвентаря, сакральных объектов и предметов, в подготовке пищи учитывают, что данные продукты и блюда готовятся специально для ритуального кормления духов, поэтому это преимущественно домашняя пища, приготовленная дома в очаге без добавлений соли, специй, без применения технических приспособлений, в случае с хлебом и алтайскими лепешками не используется даже нож, так как считается, что все это может навредить духу огня.

Ритуальные ленты *кыйра/жалама* также готовятся заранее и присутствуют на всех важных праздниках и обычно с их подвязывания начинается собственно сакральные действия. Сам акт подвязывания уже содержит подношение и просьбу духам, как отмечают информанты даже если человек не был в течение года ни на одном обряде, то он все равно должен подвязать ритуальную

ленту при преодолении перевала или посещении целебного/священного источника *аржаан суу*, что является подношением духам и просьбой о здоровье, достатке себе, семье, близким.

Сжигание на огне жертвенных угощений духам и кропление молоком по сути является актом диалога людей и духов, по количеству и качеству пищи можно судить о достатке народа, готовности в случае с осенними обрядами к зиме. Подношения содержат просьбу сохранения мира в народе, здоровья и счастья людям, плодородия скоту, удачной зимовки. Помимо ритуальной пищи и молока на огне сжигается можжевельник *арчын* считающийся даром бога людям, по традиционным представлениям его дым обладает очистительными свойствами и способен нейтрализовать скверну, которая по каким-либо причинам проникла в дом человека или прилипла к его одежде, волосам и наносит ему сакральный вред.

Вне обрядового времени также производится кормление духа огня, например, продуктами, привезенными из далека самими хозяевами дома или гостями.

Духом хозяином огня в очаге считается «огонь мать» со следующими функциями:

- ◆ передавать «души» детей, молодняка домашнего скота, посылаемые высшими духами, божествами;
- ◆ охранять семейное счастье-благополучие;
- ◆ очищать людей от прикосновения представителей мира «невидимых»;
- ◆ посредничество между людьми и небожителями, так как огонь имеет небесное происхождение. Мать огонь покровительствует членам «своей» семьи, переносит жертвы божествам и духам, передавая им просьбы людей [4, с. 72–78; 6, с. 172].

Катание участников обрядов по земле также наблюдается во всех календарных обрядах, считается, что таким образом человек впитывает в себя благодать земли, местности и снимает с себя скверну. Дословно ритуал называют перекачивание на земле *«јерге анданганы»* помимо календарных обрядов он еще встречается в праздновании дня/года рождения, преимущественно его совершают люди в возрасте 50–60 лет и именно в той местности где родился человек, объясняя суть ритуала подпитыванием жизненных сил, которые согласно представлениям, имеют тенденцию сокращаться с возрастом.

Фольклор впитывая нормы, обычаи народа обладает колоссальным образовательным и воспитательным потенциалом. В этом свете особую важность получают непосредственно исполнители народного фольклора, в алтайской культуре носителями, исполнителями и хра-

нителем фольклора являются сказители *кайчы*, исполнители ритуально-обрядовых песен *«Јанар» јанарчы*, знатоки традиционной культуры, которыми часто выступают работники культуры, фольклорно-методических центров, пожилые информанты знающие фольклорно-этнографическую традицию.

Исполнители обычно являются экспертами, в вопросах как в интерпретации материального, так и духовного наследия. Иногда можно наблюдать как при совершении какого-либо ритуала или исполнения благопожелания присутствующие люди совершают одинаковые действия, например, поглаживание кос замужними женщинами, проговаривание одинаковых формульных текстов *«Да будет так как [Вы] сказали!»/«Айтканар ла болзын!»*. Как отмечает С. Ю. Неклюдов изложение фольклорного текста вписано в синхронно сосуществующую с ним невербальную модель, неотделимо от нее и входит в определенный синкретический комплекс. Народная культура склонна многократно передавать свои сообщения в различных кодовых системах, как бы страхуя их от содержательных потерь [13, с. 13].

Уважаемыми экспертами в вопросе формирования модельно-поведенческих установок и передачи фольклорно-этнографической традиции являются сказители *кайчы*. Сказители в алтайском обществе пользуются заслуженным уважением и поддержкой, в народе хорошо знают своих уважаемых *кайчы* тех, кто исполняют сказания *кай* сегодня И. Б. Шинжин, А. Т. Курманов, Э. С. Теркишев, Н. Сегерткишев, Б. А. Турлунов и др. и тех, кого уже нет Н. У. Улагашева, М. Шалбаа, Т. А. Чачиякова, А. Г. Калкина и многих других.

Так в героическом эпосе «Маадай-Кара», которое в свое время исполнял А. Г. Калкин, прослеживается идеальная модельно-поведенческая установка для жизни воспитания подрастающего поколения. Текст, хоть и в гипертрофированном виде, но все же позволяет проследить разные ступени социализации юношей и девушек, объясняется важность детства, какие трудовые, промысловые, воинские навыки должен освоить мальчик к юношеству, как должно проходить сватовство, женитьба, как вести хозяйство, как вести себя в обществе, строить отношения с людьми. Так в уста главного героя богатыря война вложено почтенное отношение к старшим, когда *Кёгюдей-Мерген* обращаясь к старухе — хозяйке Алтая говорит:

*«Дорогая мать,  
моего драгоценного коня вырастили.  
И заседлали, оказываются,  
Самого меня, мужа, вырастив,  
Одели и снарядили теперь.  
Конь не золото, чтобы не умереть,*

— *Отца своего поеду увидеть,  
Муж не вечен, чтобы не умереть,  
— С матерью своей поеду встретиться*  
[8, с. 312].

Важным фактом в трансляции фольклорно-этнографической традиции в алтайской культуре является твердая установка передавать необходимые модели поведения и ценностные установки, вложенные в фольклорный текст в целостности и без искажений. И. Б. Шинжин отмечает, что носители мифологического жанра в фольклоре стремятся сохранить в целостности содержание мифов, героических сказаний. У них имеется твердая установка на устойчивость и достоверность, пытаются ничего не изменять, не добавлять от себя, чтобы передать все неизменно, так как у каждой легенды, тем более, у героического эпоса есть свой дух, который может наказать рассказчика за искажения или не верную передачу текста [17, с. 48].

Относительно передачи культурной традиции и ее роли в жизни народа А. К. Байбурун пишет, что единство традиции существует не только на каждом отдельном этапе, но и во времени. Сама по себе передача (традиция) осуществляется, видимо, в основном как передача

текстов (т.е. фактов, относящихся к плану выражения, фольклорных произведений, вещей, ритуалов, обычае и т.п.). Однако уже то обстоятельство, что передаются не столько сами вещи, сколько такие образцы и модели, которые позволяют каждый раз воспроизводить их заново (что и признается основной особенностью фольклорно-этнографической традиции), показывает, что в сущности смыслом этой передачи является передача единой основной парадигмы, которую можно назвать смыслом данного общества [1, с. 244–245].

Богатый и разнообразный алтайский фольклор, сопровождал человека на протяжении всей его жизни, объясняя причинно-следственные связи, устанавливая последовательность религиозно-обрядовой жизни, утверждая важность и необходимость ритуалов в отправлении культов, формируя модельно-поведенческие установки для подрастающего поколения, создавая идеальную матрицу жизни в обществе к которой необходимо стремиться. Единая фольклорно-этнографическая традиция по сути являлась основой мировосприятия народов Алтая, способом индигенизации, сохранения языка, истории и культурных ценностей способной ярко, красочно, доходчиво объяснить сложные вопросы бытия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Байбурун А. К. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура // Советская этнография. 1985. № 2. — С. 36–46.
2. Байбурун А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б. Н. Путилова. — Л.: Наука, 1984. — С. 229–245.
3. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М.: Наука, 1989. — 670 с.
4. Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник музея антропологии и этнографии. — Л., 1927. Т. 6. — С. 63–78.
5. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 248 с.
6. Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // СЭ. — 1935. № 4–5. — С. 160–183.
7. Клопыжникова А. А. Ритуал как кодификация обряда [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/ritual-kak-kodifikatsiya-obryada-1> (дата обращения — 26 февраля 2018 года).
8. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. — 474 с.
9. Малиновский Б. Избранное. Динамика культуры. — М.: РОССПЭН, 2004. — 960 с.
10. Мальцев Г. В. Очерки теории обычая и обычного права // Обычное право в России. — Ростов-на-Дону: СКАГС, 1999. — С. 7–67.
11. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Восточная литература, 2000. — 406 с.
12. Ойроткинова Н. Р. О некоторых результатах полевого исследования современного обрядового фольклора алтайцев [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://net.knigi-x.ru/24kulturologiya/484612-1-vvedenie-obryadoviy-folklor-altaycev-bolshey-mere-izuchali-istoriko-etnograficheskoy-as.php> (дата обращения — 26 февраля 2018 года).
13. Неклюдов С. Ю. К вопросу о фольклоре и обряде // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О. Б. Христофорова; Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. — М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008. — С. 11–22.
14. Токарев С. А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. В 2-х томах. Т. 2. — М., 1999. — 204 с.
15. Толстая С. Н. Образ мира в тексте и ритуале. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. — 528 с.
16. Чистов К. В. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. — Л. 1970. — С. 3–15.
17. Шинжин И. Б. Алтайские мифы и их исполнители // Алтай и тюрко-монгольский мир. — Горно-Алтайск. 1995. — С. 40–48.
18. Шинкаренко В. Д. Смысловая структура социокультурного пространства. Миф и сказка. — М.: КомКнига, 2005. — 208 с.
19. Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Академический проект; Парадигма, 1994. — 221 с.

© Енчинов Эркин Валериевич (enchinov\_e@mail.ru), Торушев Эркем Геннадьевич (erkor@mail.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»