

Beregovski 1941 — *Beregovski M.* Yiddishe klezmer. Zayn shafn un shteyger // Sovetish. Literarisher almanakh. № 12. Moskve, 1941. Z. 412—450.

Beregovski 2001 — Jewish Instrumental Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski. New York, 2001.

Prilutski 1918 — *Prilutski N.* Loshn ha-klezmerim be Polonia // Rekhmot. Odes, 1918. Z. 272—291.

Rothstein 1998 — *Rothstein R. A.* “Klezmer-Loshn” // Judaism: A Quarterly of Jewish Life & Thought. 1998. Vol. 47. No. 1 (185). P. 23—29.

Rubin 2001 — *Rubin J. E.* The Art of the Klezmer: Improvisation and Ornamentation in the Commercial Recording of New York Clarinetists Naftule Brandwein and Dave Tarras 1922—1929. Ph. D. dissertation, City University, London Department of Music, 2001.

Slobin 1982 — *Slobin M.* Tenement Songs: The popular Music of the Jewish Immigrants. Urbana Chicago London: University of Illinois Press, 1982.

Strom 2011 — *Strom Y.* The Book of Klezmer: The History, the Music, the Folklore. Chicago, 2011.

Weissenberg 1913 — *Weissenberg S.* Die Klesmer Sprache // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Vienna, 1913. Vol. 43. Z. 127—142.

Zaagsma 1998 — *Zaagsma G.* De Klezmerim van Praag. Over een Joods muzikantengilde // Groniek. Historisch Tijdschrift, 1998. No. 32 (143). P. 222—229.

Zaagsma 2000 — *Zaagsma G.* The klezmerim of Prague: About a Jewish musicians' guild // European Meetings in Ethnomusicology. 2000. No. 7. P. 41—48.

Summary. *Instrumental music — an integral element of wedding rites of many East European nations — usually escapes the attention of researchers, who mostly deal with traditional singing. On the contrary, in the works devoted to Ashkenazic culture, instrumental music is a subject of thorough research, while the ritual itself is almost never touched upon.*

We face a paradoxical situation: regardless of the degree to which the musical material proper has been studied, in none of the two abovementioned cases is considered as one of the constant, obligatory elements of the action.

This is connected with the repertoire of wedding musicians and with the attitude of the researchers to it; with the perception of instrumental music as some general, exclusively applied element of entertainment; and with the status of a folk musician.

Key words: *wedding rite, instrumental music, klezmer music, folk musician, Jewish musical folklore, Ashkenazic musical culture.*

УДК 395

ББК 63.5

Н. А. ТАДИНА

(Горно-Алтайск)

ЯЗЫК ЭТИКЕТА В СВАДЕБНОМ ФОЛЬКЛОРЕ АЛТАЙЦЕВ¹

Аннотация. Свадебный фольклор алтайцев, посвященный благословению новобрачных и их очага, восхвалению родителей невесты, рассмотрен в статье в единстве с народным этикетом, сложившимся под влиянием бурханистской обрядовой символики.

Ключевые слова: алтайцы, свадьба, обрядовый фольклор, этикет.

Свадебный фольклор алтайцев, включающий поговорки (*укаа сӧс*), половицы (*кеп сӧс*), благопожелания (*алкыш*) и песни (*кожон*), богат и разнообразен, однако во взаимосвязи с этикетными нормами и предписаниями остается малоисследованным. С целью его изучения в научный оборот вводится фольклорный материал, собранный нами в течение 25 лет в селах группы алтай-кижи Шебалинского, Онгудайского, Усть-Канского и Усть-Коксинского р-нов и теленгитов Улаганского и Кош-Агачского р-нов Республики Алтай. Полевой материал собирался на языке алтай-кижи методом включенного наблюдения. Наш многолетний опыт позволяет утверждать, что «поле» исследователя-этнофора продолжается всегда — в рабочей поездке и во время обязательного участия в сватовстве и свадьбе родственников. Как старшей родственнице, мне случается бывать избранной участницей ритуалов, что позволяет пополнять этнографический полевой багаж.

Другим источником являются опубликованные тексты свадебного фольклора. Впервые они были изданы В. В. Радловым в книге «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири» [Радлов 1866, 284—304]. Позже в русском переводе они вошли в разделы монографий [Вербицкий

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке проекта РГНФ № 13—11—04005 а(р).

1893, 103—105; Радлов 1889, 177—179]. В постсоветский период были частично опубликованы фольклорные тексты из архива Института алтаистики РА [Укачина, Ямаева 1993]. Обрядовый фольклор алтайцев дошел до наших дней, бытуя в семейно-родственной среде. В 1991—1994 гг. в республиканской газете «Алтайдын чолмоны», выходящей на алтайском языке, печатались свадебные песни и благопожелания, присланные читателями. В последние годы вошло в практику издание книг на собственные средства, и отдельные собиратели издают книги по свадебному фольклору [Быдышева 2010].

В качестве примеров в статье приведены наиболее показательные фольклорные тексты, переведенные на русский язык автором статьи. Поговорки, пословицы и благопожелания заключены в двух-четырёх строках, а песни, состоящие из восьми строк, приведены в статье в одном четверостишии. Свадебный фольклор сопровождает обрядовый цикл перехода невесты в половозрастную категорию замужних и приобщения ее к родовому очагу жениха на фоне становления сватовских отношений. Это сложная система ритуалов — благословительных (пожелание, подношение), умиловительных (дары, выкупы), охранительных (иносказание, покрывание головы платком, шапкой). Определяя понятия «ритуал» и «этикет», А. К. Байбурин отмечает, что «ритуал вызывается к жизни в тех случаях, когда происходит перестройка структуры коллектива и новую (точнее, обновленную) структуру необходимо легализовать соотносением с сакральным образцом <...> только после этого начинают действовать нормы этикета» [Байбурин 1988, 18].

По алтайским материалам свадебный ритуал совершается посредством языка символов и знаков, предписанных бурханизмом начала прошлого века. Это цепочка «правильных» ориентиров — новолуние, утро, восток, посолонь, чёт, белый, открытый, береза, молоко. Нарушение ритуальной символики недопустимо, в ней заключен магический смысл послания благополучия новобрачным. Невольное нарушение означает дурной знак для новой семьи, а допущенная небрежность при совершении ритуала расценивается как

неэтичный поступок, что значит непочтение к родственникам по браку [Тадина 2011]. Для того чтобы проявить особую осторожность и деликатность по отношению к ним, сторона жениха должна чинно воспевать их.

Свадебный фольклор как вербальный посредник ритуала и этикета. Свадебный фольклор сам по себе многовариантен и неисчерпаем, а фиксированного текста благопожеланий и песен, которые бы не допускали изменения слов автора, нет. Сказать благопожелание-алкыш и тем самым благословить новобрачных и их очаг может почти каждый умудренный жизненным опытом человек. Для этого достаточно сказать несколько словесных формул-сравнений. Наивно думать, что фольклор продолжает жить благодаря публикациям, а участники ритуала заучивают их. В этом случае совершение ритуала было бы искусственным и постановочным. А об алтайской традиции исполнения песен А. Калачев, посетивший южно-алтайскую группу теленгитов, писал: «есть крайне интересный обычай, который вряд ли встречается еще у других русских инородцев, это <...> складывать песни экспромтом» [Калачев 1896, 490]. За эту исполнительскую особенность В. И. Вербицкий назвал алтайских певцов «импровизаторами» [Вербицкий 1870, 178].

В единой цепи предсвадебных, свадебных и послесвадебных обрядов каждое обрядовое мероприятие совершается в определенное время и в отведенном месте. Для большей торжественности суть действий и ритуалов излагается в стихотворной форме — в виде благопожеланий — и в песенной форме. При бурханизме было принято петь на свадьбе протяжные песни в стиле *janar*. Этот жанр народного творчества исполняется по-особому — стоя или сидя в коленопреклоненной позе, нараспев, каждая строка повторяется по два раза. В роли певиц (*кожончы*) выступают замужние родственницы жениха, умеющие петь и обладающие красноречием. Песнопением могут сопровождаться не все элементы ритуала, так как это происходит не по заученным текстам. Петь обрядовые песни могут только одаренные люди зрелого возраста. Одна из старших информанток подчеркнула:

«В каждой песне есть смысл (учуры). Песни поют не просто так, а со смыслом» (Зап. от Кымыс Деюмовны Барсуковой, 1919 г. р., сёок тодош, с. Каракол, Онгудайский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2007 г.) [ПМА]. Из поколения в поколение передаются песенные «шаблоны» — сложившиеся обороты-сравнения человеческого бытия с окружающей природой, которые следует «обновить» и украсить. Слова песни-импровизации приходят сами собой (*арянынан келип јат сөстөр*) и просятся наружу (из груди) (*көксинен ийдигип-тебижип*), чтобы их спели, высказав таким образом (*чыгара айдып-кожондоп*). Певицы поют очень складно, потоки словесных оборотов складываются в длинные песни, которые так и льются (Зап. от Алевтины Николаевны Чалчиковой, 1967 г. р., сёок котон кыпчак, с. Шыргайты, Шебалинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2008 г.) [ПМА].

Свадебный фольклор, являясь плодом коллективного творчества, выступает закодированным знаком общения, устойчиво сохраняя в себе черты заговоров, заклинаний, магических словесных формул. Посредством фольклорных текстов участники ритуала стремятся донести смысл ритуала до слушателя. Слушателями являются не только люди — родственники жениха и невесты и все остальные присутствующие, но и окружающий мир священного Алтая. По народным воззрениям считается, что новобрачные, как всё молодое и неокрепшее, подвержены воздействию потусторонних сил. С целью оградить их от всевозможных бедствий совершают обряд поклонения родовому очагу жениха, при этом люди старшего возраста и родственники произносят благопожелания, в которых сильна магия слова. Обращенные когда-то к сверхъестественным силам просьбы о покровительстве и помощи со временем превратились в обрядовый фольклор [Тадина 1995, 126—152]. В народе сложилась поговорка о его роли как посредника в ритуальной передаче и закреплении благополучия создаваемой семьи: «*Алкыш учурлу — алкаар ла керек, јанар учурлу — јанарлаар ла керек*» (Благопожелания значимы — благословлять ими следует, песни важны — протяжно петь их нужно) (Зап. от Майи Куйруковой Кокпоевой, 1940 г. р., сёок мундус,

с. Шыргайты, Шебалинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2012 г.) [ПМА].

Представление о магическом влиянии свадебного фольклора на благополучие новобрачных влечет необходимость соблюдения ритуального языка символов и знаков, нарушение которого считается неэтичным: «На язык этикета и язык ритуала переводятся разные фрагменты жизни, разные социальные факты. В частности, этикет регулирует отношения лишь между участниками общения, в то время как система ритуалов призвана поддерживать устойчивость основных параметров жизни коллектива» [Байбурин, Топорков 1990, 17]. Обрядовая символика свадьбы алтайцев сформирована под влиянием идеи почитания Алтая как божества, дающего благодать новой семье и членам сёоков жениха и невесты.

Всё жизнеутверждающее связано с востоком (*күнчыгыш*), где рождается солнце. Само движение солнца с востока на запад имеет характер правильного и направленного в будущее, поэтому ритуальные действия свадьбы совершаются посолонь (*күн аайынча*). Особый смысл имеет число — четное (*эштү*), считаемое «своим», «реальным», «земным». Число участников свадебного церемониала, подношений и прочих ритуальных действий, творимых для «мира живых», должно быть четным. Белому цвету, как цвету жизни, отведена сакральная роль в свадебной обрядности: молоко и молочные напитки, обереги — занавес, ленты и пр. В текстах свадебного фольклора имеет место сочетание символов «ак (белый) — көк (синий)». Белый цвет — это символ божества Алтая, синий — символ жениха и мужчин вообще, считающихся ритуально чистыми. Числовым определением выступают слова «эки» (два), «эш» (пара); парное сочетание названий небесных светил «ай (луна) — күн (солнце)», возрастных понятий «кыс (девушка) — уул (парень)», терминов родства «ада (отец) — эне (мать)» и пр.

Коленопреклонение как выражение согласия на брак. Церемония испрашивания согласия на брак невесты проходит в коленопреклоненной позе: приседают на левое колено, а правую ногу, согнутую в колене, ставят на ступню. Такая поза сидения называется «чым-

чөйиш», от слова «*чөмчөй*», что означает «пятка», ведь фактически человек садится на пяточную часть левой ноги. Став при бурханизме общепринятой ритуальной позой, коленопреклонение несет в себе позитивный смысл наряду с такими понятиями, как «степенность», «доля», «удача». Через эту позу, ставшую не только ритуальной, но и этикетной, выражается, с одной стороны, просьба и благодарность, а с другой — почитание [Тадина 1992]. Сторона жениха сидит коленопреклоненно перед своим почитаемым родовым очагом, испрашивая у него благодать новой семье, перед родителями и старшими родственниками невесты, прося у них согласия на ее замужество, затем в такой же позе выражает им почтение и благодарность за нее. В одной из пословиц говорится:

*Кыс азыразан — оозын үстү отураарын,
Уул азыразан — чөмчөйиш кудалаарын*

(Если девушку растишь — с жирным ртом сидеть будешь (от сватовских почиваний),

Если парня растишь — коленопреклоненно сватать будешь)

(Зап. от Торкочы Табачиновны Самыковой, 1917 г. р., сёок чапты, с. Каспа, Шебалинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2000 г.) [ПМА].

Предсвадебный период во многом сократился, исчез обычай сговора девушки посредством песен. Песни сговора (*сөстөштин кожондоры*) уже не поют, они остались лишь в народной памяти, в архивных записях и публикациях. В старину скотоводческий быт в Горном Алтае обусловил ограниченность общения молодежи. Игрища в свадебную ночь были поводом для встреч и давали легальную возможность установить дружеские и любовные отношения. В то же время имелись обстоятельства, которые сдерживали и регламентировали контакты, прежде всего это традиционные представления о приличии и правила народного этикета.

Согласно родовой экзогамии брак заключается между представителями разных сёоков-родов. Нарушение обычая брачного запрета *алышпас* (не вступать в брак внутри сёока и между родственными сёоками) недопустимо и расценивается как неприличный поступок. При сговоре образно сообщалось, например, что жених из сёока кара майман:

*Малы кара айгырлу болор,
Кара майман журтту болорын.
Аркакту торко кийерин,
Арылу булгайры кийерин*

(Скот его с черным жеребцом будет,
С кара майманом семью создашь.
Шелковую одежду будешь носить,
Из булгайры (обувь) будешь носить)
(Зап. от Коруй Ямановой, 1906 г. р., сёок алмат, с. Инеген, Онгудайский р-н Г-А а. о. Соб. И. Б. Шинжин, 1985 г.) [ФА ИА РА. № 297. Л. 4].

Подбор девушки и ее сговор проходил силами родственников жениха или самим женихом. Об этом можно судить по одной из песен:

*Торко курум берейин —
Аларын ба, көөркийим?
Төрбөним учун айдайын,
Угарын ба, көөркийим?*
[Укачина, Ямаева 1993, 75].

(Свою шелковую опояску дам —
Возьмешь ли, милая?
Вместо родственника скажу,
Будешь слушать, милая?)

О традиции тайных встреч рассказывает другая песня. В ней звучит условный язык и говорится о согласии на брак, который заключается путем символического умыкания:

*Айылдын төри корумду,
Шылыратпай базып кел.
Ада-энем жыт алгыш,
Түдүксү танкы тартпай кел*
(За айылом (юртой) насыпь —
Без шума подойди.

Родители мои чуткие к запаху —
Приходи, не покулив едкого табака)
(Зап. от Николая Кокуровича Ялатова, 1924 г. р., сёок кара майман (урож. с. Коркобы, Шебалинский р-н), г. Горно-Алтайск РА. Соб. Н. А. Тадина. 1995 г.) [ПМА].

Из предсвадебных обычаев осталось сватовство, которое сократилось до одного-двух приездов сватов к родителям невесты. Первый приезд, называемый в каждом районе по-разному — *табыш*, *оос ачар*, *ачу базар*, заключается в оповещении родителей невесты, во второй проходит само сватовство (*куда*). На них совершают основные ритуалы, выражающие просьбу дать согласие на брак дочери, которую символически умыкнул жених. В наши дни всё реже звучат песни сватовства (*куданын*

кожондоры). Всё зависит от возможности приглашать одаренных певцов. В качестве сватов подыскивают красноречивых и умеющих петь, среди них родственники преклонного возраста, которым по этикету сложно отказать в просьбе. В свадебной обрядности важно участие мужчин и женщин, состоящих в браке и имеющих детей, у которых в течение последнего года не было умерших — *чыгым жок*, т. е. «без убытков».

В церемонии сватовства важную роль играют не только условность языка переговоров, но и набор предметов, вступающих в качестве подарков, и поведение участников. Существует ряд правил поведения сватов, нарушение которых может навлечь неудачу в сватовстве. Сватать полагается в новолуние, предпочтением отдается восточной стороне и утреннему времени. Для совершения сватовства берут веточки можжевельника (*арчын*), обладающего очистительной силой, и кожаный сосуд, наполненный молоком, называемый *эмчек тажуур*. В наши дни это может быть небольшая банка или бутылка, на горлышко которой повязывают белую ленту (*жала-ма/кыйра*). Это молоко предназначено матери невесты в знак благодарности за воспитание. В качестве подношения берут с собой водку и вино, а в старину брали молочный опьяняющий напиток *аракы*, считавшийся сакральным. При сватовской поездке следует отложить прочие дела и не совершать их попутно. Сваты останавливаются у подножия гор и на перевале для совершения ритуала почитания Алтая путем повязывания ритуальных лент, кропления аракы на восток и пр.

Сватовство является одним из этно-этикетных сценариев, закладывающих сватовские отношения между сёоками-родами жениха и невесты. Цель заключается в получении от родителей невесты согласия (*жөн*) на брак их дочери. У теленгитов на сватовстве к родителям невесты собираются родственники, которым сторона жениха преподносит не пиалу, а кожаный сосуд (бутылку или банку) с опьяняющим напитком аракы (вином и водкой), поэтому предсвадебные обряды именовались по числу вносимых даров.

Родители невесты хотя и знают о приезде сватов, но делают вид, что они

их не ожидали, не выходят навстречу, а сидят на своем хозяйском месте — в айыле напротив входа за очагом: отец направо от очага на мужской стороне, а мать — налево на женской половине. Расположение участников сватовства строго регламентировано. Сваты, пришедшие ответить за умыкание невесты, не считаются гостями, поэтому осторожно входят и коленопреклоненно приседают у порога, произнося краткое приветствие. Здраваться громко и пространными фразами здесь неуместно и может расцениваться как проявление неуважения. Успех сватовской дипломатии во многом зависит от подготовленности визитеров. Свои доводы сваты передают в иносказательной форме, используя фразеологические обороты и метафорические выражения, начиная с поговорки:

*Јаан сөстө јажыт жок,
Улу сөстө уят жок*

(В большом слове секрета нет,
В великом слове стыда нет)

(Зап. от Коктаны Тыдыркиновны Мундусовой, 1928 г. р., сёок тёлёс, с. Бичикту-Боом, Онгудайский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 1991 г.) [ПМА].

Далее сообщают, что совершили воровство, например бычка или жеребенка, что на условном языке означает пожелание благополучия. Иносказания передают скрытый смысл переговоров сватовства. Старший из сватов коленопреклоненно преподносит молоко матери невесты со словами: *Эмчектин сүдин јандырып турус* (Возвращаем грудное молоко) (Зап. от Данмыр Ырысовны Такиной, 1912 г. р., сёок когол майман, с. Кучерла, Усть-Коксинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 1993 г.) [ПМА]. Налив в свою чашку-пиалу привезенного аракы, он кропит на огонь очага и кладет в него можжевельник-арчын в знак благополучия в сватовстве, далее коленопреклоненно подает молоко хозяевам правой рукой, поддерживая левой под локоть, со словами извинения за «умыкание» невесты. Согласно представлениям алтайцев, правая рука является рукой благодати, которой вручают и получают дары [Потапов 1978, 167].

Родители обычно отказываются от подношения. В ожидании их согласия сватовство возобновляется в тот

же день, а в старину — на следующее утро. После каждого визита родственники жениха оставляют подношение и в очередной раз приносят новое. Когда сваты понимали, что согласие на брак невесты будет получено, они могли изложить свою просьбу в песне, что поднимало настроение и украшало общение обеих сторон. Коленопреклоненное подношение араки в пиале называется *чöбчöй*, принять и отпить его означает «дать согласие»:

Чöбчöй туткан колыбыс

Чылай берди, кудагай.

Чöмчöйш отурган тизебис

Чöгдöйш берди, кудагай

(Наша рука, держащая пиалу-чөчөй,

Отнимается, сватья.

Наше колено, преклоненное,

Устало, сватья)

(Зап. от Таны Урчымаевой, 1926 г. р., сёк кара майман, с. Кулады, Онгудайский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 1992 г.) [ПМА].

Сначала коленопреклоненно подносят матери невесты, она в знак пожелания счастья новобрачным кропит напиток араки на огонь очага и на грудь, где в старину у женщин лежали косы, перекинутые на грудь по торжественному случаю. Она, отпив, возвращает пиалу. Старший из сватов, долив араки, преподносит пиалу отцу невесты, затем остальным ее родственникам по кругу солнца, в сопровождении песен сватовства:

Ак байталдын сүдинен

Амзап ичигер, кудагай.

Ак шанкылу балагар

Алансыбай беригер, кудагай

(Из молока белой двухлетки

Пробуйте, сватья.

С белым накосником свою дочь

Отдайте, сватья, не сомневаясь)

(Зап. от Топ Амыевой, 1906 г. р., сёк котон кыпчак, с. Ело, Онгудайский р-н, Горно-Алтайская АО. Соб. Н. А. Тадина. 1988 г.) [ПМА].

Ритуальное поведение участников сватовства содержит ряд условностей. В подтверждение согласия на брак родственники невесты говорят сватам: *Чöмчöйш жеткен* (Коленопреклонение достаточно, т. е. можно встать с колен) (Зап. от Донского Тарбанаева, 1920 г. р., сёк кара тодош, с. Бичикту-Боом, Онгудайский р-н, Горно-Алтайская АО. Соб. Н. А. Тадина. 1988 г.) [ПМА].

От символов замужества к этикету избегания. Свадьбы устраиваются в летний период, когда скот становится достаточно упитанным для того, чтобы приготовить мясные угощения и опьяняющий араки. Обычно встречать и ухаживать за женщинами полагается женщинам, за мужчинами — мужчинам. Если мужчины готовят мясные угощения, то женщины в сопровождении песен совершают ритуал преобразования невесты. Смена девичьей прически и одежды на символы замужества означает начало новой жизни невесты и ее новые взаимоотношения с окружающими. Посредством свадьбы происходит приобщение невесты к обычаям избегания старших мужчин со стороны жениха-мужа.

До начала свадьбы невеста находится в доме старшего женатого брата жениха или у других его старших родственников — для них она является запретной, и в замужестве по отношению к ним будет соблюдать обычай избегания. В первой половине свадебного дня, взяв можжевельник-арчын и угощения, родственницы идут за невестой. Впереди два подростка — племянника новобрачных несут свадебный занавес (*көжжөдө*), закрепленный к двум березкам. Его белый цвет символизирует чистоту заключаемого брака. Занавес размером полтора на два с половиной метра сшит из шелка или хлопчатобумажной ткани. У верхнего края по две ленты, оформленные парчовыми лоскутами, концы которых не прострачивают для пожелания «открытого» доступа к счастью новобрачных. Этими лентами занавес привязан к березкам высотой три-четыре метра и с нераздвоенной макушкой, что символизирует единство создаваемой семьи. Родственницы воспевают свадебный занавес:

Актан чыккан Ак кайын

Алдынган өрө корболу.

Ак ла торко көжжөдө

Алдынган бери алкышту

[Укачина, Ямаева 1993, 83].

(Белая береза, выросшая на поляне,

С самого низа ветвистая.

Белый да шелковый занавес

Издавна благословен).

Пришедшие с песнями входят в дом, где находится невеста. Традиция прятать невесту сохраняется и поныне.

Хотя в настоящее время укрывание исполняется как развлекательный, игровой эпизод. Оно обнаруживает представление об обмане или запутывании «злых сил»: в основе прятанья невесты лежит стремление людей обмануть недоброжелательных духов в «критические» моменты жизни. Обычно жена старшего брата, называемая *jene*, угощает огонь очага хозяев в благодарность за пребывание невесты. Хозяевам поют песню выкупа:

*Кёк беленир жүстүгим
Күн ажырбай беригер.
Күмүш кептү келдимди
Колдон колго беригер*

(Мое синее алюминиевое кольцо
Отдайте, пока солнце не закатилось.
С жемчужным обликом невестку мою
Из рук в руки передайте)

(Зап. от Кучияк Чыныковны Киндиковой, 1928 г. р., сёок иркит, с. Беш-Озёк, Шебалинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2007 г.) [ПМА].

Выкупив невесту, родственницы с песнями сопровождают ее в новый айыл, а племянники прикрывают ее занавесом. Уместно отметить ритуальный смысл прикрытия занавесом. По одним утверждениям, отданная замуж девушка не должна видеть ни дороги, ни новой юрты [Вербицкий 1893, 102—103; Радлов 1989, 178]. По мнению информантов, невеста считается священной (*байлу*), и никто не должен видеть ее лица, пока она не приобретет облик замужней женщины. Невеста должна выглядеть грустной, выражая тем самым свою скромность и отсутствие особого рвения к замужеству. Такое поведение обусловлено, по-видимому, представлением о том, что грусть на свадьбе будет компенсирована радостью в семейной жизни. Провожая невесту в свадебный айыл, женщины воспевают необходимость замужества:

*Ат эрине туйгагы
Артаганча минер бе?
Ада-эненин айылына
Карыганча жүрер бе?*

(Разве будешь седлать благородного коня,
Пока его копыта не истерлись?
В родительском айыле
Будешь жить, пока не состаришься?)

(Зап. от Алгычы Ташкыновны Борбуровой, 1896 г. р., сёок тонжаан, с. Шыргай-

ты, Шебалинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 1992 г.) [ПМА].

Прикрыв занавесом невесту, дважды по кругу солнца обходят свадебный айыл. В этом ритуале можно видеть мотив дальней дороги, кружных путей, проделанных сватами по пути к дому. «Кружной путь» — средство обмана «злых сил». По-прежнему прикрывая невесту занавесом, ее вводят в айыл, усаживают на женской половине лицом в сторону входа, ориентированного на восток. Обряд заплетения волос (*чач өрбөри*) является кульминационным. В нем обязательно участвуют женщины «без убытков», состоящие в счастливом браке и имеющие детей. Расчесав волосы невесты, они делают прямой пробор *жук*, делящий голову на равные половины — знак женской доли. Правую ее косу заплетает родственница жениха, левую — женщина со стороны невесты. По традиции было запрещено обнажать голову с пробором перед старшими мужчинами. Певицы сопровождают этот ритуал обрядовым пением:

Белинде бек курун

Чечип койор учурлу.

Бештен өөргөн кежеге

Жазып койотон учурлу

(Пояс, крепко связанный на поясице,
Должен быть развязан.

Волосы, заплетенные в пять косичек,
Должны быть расплетены)

(Зап. от Бачым Ырысовны Мендиной, 1910 г. р., сёок котон кыпчак (урож. с. Теньга, Онгудайский р-н), с. Шашыкман, Онгудайский р-н, Горно-Алтайская АО. Соб. Н. А. Тадина. 1989 г.) [ПМА].

Затем невесту переодевают в одежду замужней женщины — поверх платья надевают безрукавку *чегедек* и на голову островерхую шапку *кураан бөрүк*. Ритуальное оформление прически и смена наряда означает переход невесты в статус замужней женщины. С пожеланием достатка в семейной жизни, угощают ее молоком из пиалы, этим выражая признание невестки.

Алтан кокчо торко учук

Чүмдөп эткен чегедек.

Алты үйелү жангы айылга

Ээ болуп келген келинек

(Шестьюдесятью мотками шелковой нити

Разукрашен чегедек.

В новый шестизвеньеый айыл
Быть хозяйкой пришла невестушка)
(Зап. от Яла Кармановны Бадакиной,
1914 г. р., сёок көгөл майман, с. Коркобы,
Онгудайский р-н, Горно-Алтайская АО.
Соб. Н. А. Тадина. 1989 г.) [ПМА].

Дядя-*таай* со стороны матери жениха совершает ритуал открытия занавеса (*көжжөгө ачары*), за которым находится преображенная невеста. В силу того что занавес новобрачных относится к табуированным предметам, он должен открыть его, пользуясь мужским предметом: рукояткой плетки, прикладом ружья, ножнами или двумя веточками можжевельника-арчына. Открывающий занавес является одним из тех родственников, по отношению к которым невеста будет соблюдать обычай избегания, поэтому он начинает говорить пословицей. В одной из таких пословиц замужняя жизнь сравнивается с положением брошенного камня — по обычаю левирата, невестка, даже став вдовой, остается жить у родственников мужа, к роду которых относятся ее дети.

*Таштаган таш јерине јадар,
Барган бала јуртына отурар.
Адымды адаба, јолымды кечпе.
Јаанды јаан деп, јашты јаш деп байлап јүр*

(Брошенный камень на том месте
(куда упал) будет лежать,
Выданная замуж девушка в той семье
остается.
Имя мое не называй, дорогу мою
не перебегай.
Старшего себя почитай, с младшим
считайся)

(Зап. от Екатерины Кубековны Мандаевой, 1933 г.р., сёок котон кыпчак, с. Нижняя Талда, Онгудайский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2011 г.) [ПМА].

Ритуал открывания занавеса символизирует «рождение» невесты в новом статусе *келин* (обычно говорят *келди*, что означает «пришедшая»). Этот термин функционирует как семейно-родственный, так и социовозрастной. При выходе замуж вступал в силу обычай избегания [Тадина 1995, 78—79].

Благословение новобрачных совершается в свадебном айыле, построенном стороной жениха в связи с патрилокальностью брака. В нем проходят смотрины невесты и приобщение ее к родовому

огню жениха. Этот обряд называется *башпаады* (или *алкыш*), что означает «благословение» новобрачных как хозяев нового очага. Его проводит дядя-*таай* жениха. Невеста льет масло в огонь, как бы «угощая» его, тем самым поклоняется огню домашнего очага и входит под его покровительство при благословении старших:

*Төзөлип јаткан билеге
Алкыжын јетсин, Алтайыс.
Јаңы салатан очокко*

От камыссан, Алтайыс
(Пусть создающейся семье
Благословение дойдет твое, наш Алтай.
В новом заложенном очаге
Огонь свой зажги, наш Алтай)

(Зап. от Туйка Чамчиевны Кыймаштаевой, 1912 г. р., сёок кара сойон, с. Кучерла, Усть-Коксинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 1999 г.) [ПМА].

Если пламя огня поднимается высоко, то это знак счастливой семейной жизни новобрачных. Средством существования алтайской семьи остается скот, а условием благополучия — умение и трудолюбие. Одним из достоинств семьи, ценимых в обществе, является многодетность, поэтому почетно воспитать и сыновей, и дочерей:

*Бөрү адар уулдарлу болзын,
Бөрүк көктөдөр кыстарлу болзын.
Кой кабырар уулдарлу болзын,
Колдоры иштенкей кыстарлу болзын*
(Пусть сыновей имеют, чтобы на волка охотились,
Пусть дочерей имеют, чтобы шапку шили.
Пусть сыновей имеют, чтоб овец пасты,
Пусть (с руками) работающими дочерей имеют)

(Зап. от Карал Макышевны Маймановой, 1910 г. р., сёок чапты (урож. с. Яламан, Онгудайский р-н), с. Усть-Кан, Усть-Канский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2000 г.) [ПМА].

Безличность обращений, характерное повелительное наклонение, лаконичные речитативы поговорочного стиля выступают чертами благопожеланий [Тадина 1991, 88]. Новобрачным желают иметь достаток, который проявляется в незатухающем очаге и наличии мясных и молочных угощений. Дают наказ соблюдать обычай гостеприимства, поскольку частые визиты гостей являются мерилом уважения окружающих:

*Алтын очогор тайкылбазын,
Аскан казанаар келтейбезин.
Изү-жылу отту болыгар,
Ўстү-жуулу курсахту жадыгар*
(Пусть золотой таган не покосится,
Пусть казан, в котором варите,
не опрокинется.
Будьте с горячим-теплым огнем,
Живите, имея жирную еду)
(Зап. от Шыма Захаровны Клешиевой,
1923 г. р., сёок очы, с. Кырлык, Усть-Кан-
ский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 2010 г.)
[ПМА].

Общему духу свадебной обрядности свойственны наставления, не противоречащие нормам этикета. В лаконичной форме звучат напутствия на выполнение извечного супружеского долга, нарушение которого осуждалось в народе. Пожелания невесте вобрали народную мудрость и идеалы нравственности, правила морали и поведения женщины:

*Эптеп эдер ус болзын,
Эбин табар укаалу болзын.
Эки сөстин бажында ачынбазын,
Эпиш адын бийик тутсын*
(Пусть будет ловкой мастерицей,
Пусть будет мудро находчивой.
Пусть не будет обидчивой через
каждые два слова,
Пусть имя женщины высоко держит)
(Зап. от Беленир Алматовны Сайлан-
киной, 1925 г. р., сёок алмат, с. Кучерла,
Усть-Коксинский р-н РА. Соб. Н. А. Та-
дина. 1993 г.) [ПМА].

Опьяняющий напиток аракы счита-
ется не обыденным продуктом, а
сакральным атрибутом, без которого
не обходится проведение важных собы-
тий: сватовство, свадьба, поминки, но в
наши дни жизнь без алкоголя становит-
ся ценностью.

*Ачу ашка ўстүкпе,
Айлы-журтына баш бол.
Алган ўйине кару бол,
Азыраган балдарына куйак бол*
(К спиртному не будь падким,
В семье своей будь главой.
Для жены своей будь ласковым,
Для детей своих будь щитом)
(Зап. от Арадан Петровны Елдошевой,
1909 г. р., сёок котон кыпчак, с. Мен-
дур-Соккон, Усть-Канский р-н РА. Соб.
Н. А. Тадина. 2000 г.) [ПМА].

Популярны краткие варианты бла-
гопожеланий, в которых нашли место
символы и приметы современности:

*Тоологоноор доллар болзын,
Эшкенеер евро болзын,
Мантатканаар «Мерседес» болзын*
[Быдышева 2010, 37].

(То, что будете считать, пусть будет
доллар,
То, что будете разгребать, пусть будет
евро.
То, на чем будете ездить, пусть будет
«Мерседес»);

*Барби тудар кысту бол,
Байару деп атту болзын*
[Быдышева 2010, 43].

(Имей дочь, чтоб играла в Барби,
Чтоб ее имя было Байару).

Песни-восхваления слагают в честь
Алтая-божества, посвящения новобрач-
ных и их нового айыла, свадебного за-
навеса. В наши дни их поют при уго-
щении сватов, при выкупе приданого на
свадьбе. Посредством песен выражается
общественное признание новой семьи,
в которой вырастут здоровые дети —
продолжатели сёока — рода жениха. В них
передается мораль о нерушимости се-
мьи и прочности брачных уз:

*Таскылда турган ак кайын
Тазылы јерде бек болзын.
Јурт тәзәгән балдардын
Јүрүми сүттий ак болзын*
(У белой березы, растущей на сопке,
Пусть корни в земле крепки будут.
У молодоженов, основавших семью,
Пусть жизнь, как молоко, чистой будет)
(Зап. от Николая Кельзешевича Рыжки-
на, 1926 г. р., сёок котон кыпчак, с. Шыр-
гайты, Шебалинский р-н, Горно-Ал-
тайская АО. Соб. Н. А. Тадина. 1988 г.)
[ПМА].

Умеренный темп, напевность песен
отвечают спокойному и дружескому рас-
положению. Песни-восхваления сваты
исполняют на свадебном пиру в форме
диалога брачавшихся сторон. В них от-
ражена радость по поводу совершения
свадьбы и увеличения числа сватов.
Констатация явлений, настроений, опи-
сательность — основные черты песен,
сопровождающих церемонии угощения:

*Күски койон түгүндий
Јып-јымжагаш кудагај.
Кара тайдын јалындый
Чип-чичкечек кудагај*
(Как шерсть осеннего зайца,
Мягкая-премягкая (по характеру)
сватья.

Как грива (волос) вороного жеребчика, Тонкая-претонкая (деликатная) сватья) (Зап. от Евгения Модестовича Чапыева, 1910 г. р., сёок кыпчак (урож. с. Тоотой, Онгудайский р-н), г. Горно-Алтайск, Горно-Алтайская АО. Соб. Н. А. Тадина. 1989 г.) [ПМА].

Родители невесты не присутствуют на свадьбе и ожидают приезд сватов, называемый *белкенчек/уча*. Прибывшие сваты особенно воспевают достоинство матери невесты:

*Аргымакты азырап,
Ээртеп берген адазы.*

*Ак уурагын эмизип,
Азырап койгон энэзи*

(Аргмака скакуна вырастил,
Оседлал отец (для дочери).

Своим белым молозивом выкормив,
Вырастила (дочь) мать)

(Зап. от Татьяны Чыныковны Рыжкиной, 1932 г. р., сёок иркит, с. Шыргыйты, Шебалинский р-н РА. Соб. Н. А. Тадина. 1994 г.) [ПМА].

В свадебном фольклоре алтайцев отражено единство обрядовых символов и этикетных знаков. Благословляя новобрачных, особо выделяют невесту, преобразованию которой посвящена свадьба. Сваты благодарят родителей невесты, отдельно воспевая ее мать. Родственники матери считаются старшими по степени родства, среди них ее брат, являющийся дядей-*таай* ее детям. Активное ритуальное участие дяди-*таай* жениха и невесты свидетельствует о сохранении обычая авункулата. Наряду с элементами обрядности далекого прошлого важна условность языка этикета, сложившегося под влиянием бурханистской символики, — коленопреклоненное подношение, творение свадебных обрядов в новолуние, при этом предпочтение отдается восходу, утреннему времени, светлым тонам, четному количеству, которым отведена сакральная роль в ритуалах создания новой семьи. Одаренность исполнителей позволяет на каждой свадьбе создавать фольклорные тексты, в них вплетена ритуальная символика и представление о силе магии слова. Основной мотив свадебного фольклора — это счастливое соединение двух половин — жениха и невесты, вступление их сёоков-родов в сватовские отношения.

Литература

Байбурин 1988 — Байбурин А. К. Об этнографическом изучении этикета // Этикет у народов Передней Азии / под ред. А. К. Байбурина, А. М. Решетова. М., 1988. С. 12—37.

Байбурин, Топорков 1990 — Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990.

Быдышева 2010 — Быдышева М. Алтай той, белкенчек. Горно-Алтайск, 2010.

Вербицкий 1870 — Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Томск, 1870.

Вербицкий 1893 — Вербицкий В. И. Алтайцы. Томск, 1893.

Калачев 1896 — Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай. Несколько слов о поэзии теленгитов // Живая старина. СПб., 1896. Т. VI. Вып. 4. С. 477—500.

Потапов 1951 — Потапов Л. П. Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // Тюркологический сборник. 1951. № 1. С. 164—175.

Радлов 1866 — Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1866. Ч. I.

Радлов 1989 — Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.

Тадина 1991 — Тадина Н. А. Алтайский свадебный фольклор // Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири / под ред. Н. А. Томилова. Омск, 1991. С. 87—98.

Тадина 1992 — Тадина Н. А. Символика коленопреклонения в традиционной культуре южных алтайцев // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий / под ред. А. С. Суразакова. Горно-Алтайск, 1992. С. 105—108.

Тадина 1995 — Тадина Н. А. Алтайская свадебная обрядность (XIX—XX вв.). Горно-Алтайск, 1995.

Тадина 2011 — Тадина Н. А. Бурханизм и этикет у алтайцев // Этнографическое обозрение. 2011. № 6. С. 127—140.

Укачина, Ямаева 1993 — Укачина К. Е., Ямаева Е. Е. Алтай алкыштар / публикация К. Е. Укачиной, Е. Е. Ямаевой. Горно-Алтайск, 1993. Ч. I.

Сокращения

ПМА — полевые материалы автора.

ФА ИА — Фольклорный архив Института алтаистики Республики Алтай.

Summary. *The Wedding folklore of Altaians is dedicated to blessing the newlyweds their hearth and home, praising the bride's parents, and considered in tandem with the national etiquette formed under the influence of Burkhanist ritual symbolism.*

Key words: *Altaians, wedding, ritual folklore, etiquette.*