

Осмонова Нургул Исраиловна

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии науки
Кыргызско-Российского славянского университета
им. Б.Н. Ельцина

ВЕЩЬ КАК СИМВОЛ И ТРАНСЛЯТОР КОЛЛЕКТИВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ

Аннотация:

В статье на основе примеров из ритуально-обрядовой практики традиционной культуры кыргызов как способа включения вещи в символическое пространство культуры раскрывается сущность вещи как символа, хранителя и транслятора коллективных ценностей. Автор, основываясь на структурно-семиотическом подходе, выявляет функциональное и символическое бытие вещей традиционной культуры кыргызов, которые, обладая высоким «семиотическим статусом» (А.К. Байбурин) и собственным «языком», передают в концентрированной и символически насыщенной форме коллективные представления о высших ценностях кочевой культуры.

Ключевые слова:

вещь, вещь как символ, ритуальный символ, ритуально-обрядовая практика, семиотический статус вещи, функциональное бытие вещи, символическое бытие вещи, традиционная культура кыргызов, котел, эпос «Манас».

Osmonova Nurgul Israilovna

PhD in Philosophy,
Assistant Professor,
Philosophy of Science Department,
Kyrgyz-Russian Slavic University

THING AS A SYMBOL AND TRANSLATOR OF COLLECTIVE VALUES IN THE KYRGYZ TRADITIONAL CULTURE

Summary:

On the basis of examples from ritual and ceremonial practice of the Kyrgyz traditional culture as a way of embracing a thing in the symbolical space of culture, the article considers the nature of thing as a symbol, keeper and translator of collective values. Based on the structural and semiotic approach, the author discusses functional and symbolical life of things in the Kyrgyz traditional culture, which, having a high "semiotics status" (A.K. Bayburin) and an own "language", transfer collective ideas about the supreme values of the nomadic culture in concentrated and symbolically rich form.

Keywords:

thing, thing as symbol, ritual symbol, ritual and ceremonial practice, semiotics status of a thing, functional being of things, symbolical being of things, traditional culture of Kyrgyz, boiler, "Manas" epos.

Вещь является одной из важнейших мировоззренческих категорий традиционной культуры и культурным символом, несущим в себе «информацию о мировоззрении ее создателей, тем более в культуре, не обремененной большим набором вещей» [1, с. 15]. Более того, «в бесписьменном обществе именно вещное оформление культуры становилось важнейшим способом фиксации и передачи установок традиционного мировоззрения» [2, с. 191], а вещный комплекс – хранителем смыслов культуры, носителем культурной памяти и коллективных ценностей, способствующим сохранению этнической идентичности. Поэтому исследование традиционной культуры кыргызов как непрерывно воспроизводящейся системы символов невозможно без изучения вещи как символа, включенного в конкретный культурный контекст, а также символического и функционального бытия вещи.

Большой вклад в понимание сущности вещи как символа и способа трансляции культурных смыслов внесли представители московско-тартуской школы – Вяч.Вс. Иванов, Ю.М. Лотман, В.Н. Топоров, Б.А. Успенский, Т.В. Цивьян, а также А.К. Байбурин, Д.М. Сегал, А.Л. Топорков, М.Н. Эпштейн и др. [3] – в рамках разработанного ими структурно-семиотического подхода. Согласно данному подходу, бытие вещи традиционной культуры представляется как целостная семиотическая система, каждый элемент которой соотнесен со всеми другими элементами и все они «участвуют в единой всеобъемлющей метафоре» [4, с. 39], тем самым находясь в коммуникативном акте относительно человека, обладая своим символическим и функциональным значением, а также семиотическим статусом.

В выявлении вещи как символа в традиционной культуре большое значение имеют работы исследователей традиционного мировоззрения народов Южной Сибири: Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, А.М. Сагалаева, М.С. Усмановой, а также труды Е.В. Антоновой, А.Я. Гуревича, П.К. Дашковского, Н.Л. Жуковской, С.М. Карымовой, Д.С. Раевского [5]. Существенный вклад в исследование вещного мира в мифологической картине мира кочевников внесли работы А.К. Акишева, Ш.Б. Акмолдоевой, А.А. Галиева, А.Т. Толеубаева, Н.Ж. Шахановой [6].

Символическая природа традиционной культуры нашла свое воплощение и в вещном мире, который не только несет в себе утилитарную и функциональную нагрузку, но прежде всего обладает высокой степенью семиотичности и символичности. С точки зрения мифологического синкретизма как природа и все окружающее, так и вещный мир представляют собой живую среду, наделяются жизнью и обладают теми же свойствами, что и люди или явления природы. В этом смысле вещь онтологична, она неотделима от образа самой вещи, так же как целое от части, слово от действия, имя собственное от его носителя. Более того, как отмечает Е.В. Антонова, «...с позиции мифологического сознания вещь тождественна всем прочим существующим в мире вещам. Она появилась в мире способом, тождественным тому, который привел к появлению земли, небесных светил, животных и человека. Вещь, по-видимому, неотделима от мира, она представляет не его отображение, а сам этот мир» [7, с. 30].

Значение вещи как культурного знака или символа, которым оперирует человек традиционного общества, есть порождение коллективного, недифференцированного творчества, которому он следует бессознательно в русле «от века» установленной традиции, тем самым непрерывно воспроизводя в создании вещи древний оригинал, «архетип». Однако лишь с включением вещи в культурный пространственно-временной континуум, то есть помещением ее в определенном месте и вовлечением в ритуал, она обретает семантико-семиотический статус, выступает хранителем смыслов и носителем культурной памяти. В этом смысле представляет интерес утверждение А.К. Байбурина, который пишет: «Язык вещей, судя по всему, использовался главным образом для выражения тех идей, понятий, ценностей, которые не могли быть выражены столь же адекватно на других языках, в том числе и с помощью слов. К числу максимально невыразимых идей относятся и понятия, в которых сконцентрированы представления о высших жизненных ценностях, таких как судьба, благополучие, плодородие, продление потомства и т. п. Все эти понятия с помощью предметных символов получали конкретную осязаемую форму» [8, с. 83].

Всякая культура содержит в себе разделение окружающей человека действительности на «мир фактов и мир знаков» [9, с. 396–399]. Однако для традиционной культуры мир вещей и мир знаков существуют в синкретическом единстве, «здесь вещи всегда суть знаки, но и знаки суть вещи» [10, с. 71], так как вещи «использовались не только по своему прямому назначению, но и как знаки социальных отношений» [11, с. 70] и служили источником и способом получения, хранения и передачи информации. Единство практического и символического бытия вещей выражается в том, что «о каждом предмете, помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание: знание его символического смысла» [12, с. 63]. Именно единство практических и символических функций вещей, когда одни и те же объекты, предметы и искусственно созданные вещи обладают и утилитарными, и символическими свойствами – «вещностью» и «знаковостью», позволило А.К. Байбуриной сформулировать положение о «семиотическом статусе вещи» [13, с. 71–72]. Так, если вещь проявляет свое бытие в утилитарно-бытовых функциях, она размещается внизу шкалы и действует как вещь, а если проявляет свое бытие в ритуале или любом другом символическом контексте, то функционирует как знак.

В качестве примера следует рассмотреть такую вещь традиционной культуры кыргызов, как бакан (шест для поднятия тундука – обода юрты), который в зависимости от использования его в повседневной жизни или в ритуально-обрядовой практике приобретает либо «низкий», либо «высокий» семиотический статус. Когда в быту он применяется, в частности, в качестве вешалки в юрте или как шест для подпирания юрты изнутри в ветреную погоду, в нем максимально выражены практические, утилитарные функции и минимально – знаковые, символические. Но когда бакан используется при исполнении ритуала – поднятии обода юрты при ее установлении, в свадебных и родильных обрядах, то в нем, наоборот, максимально выражены знаковые свойства и, соответственно, в шкале семиотичности вещей он обладает высоким семиотическим статусом как символ размножения, рождения, плодovitости, богатства, благополучия и процветания семьи, рода.

В связи с этим следует упомянуть о том, что высокий семиотический статус бакана в традиционной культуре кочевников прежде всего связан с его использованием в качестве столба, подпиравшего обод юрты (тундукту тирер түркүк). В этом смысле бакан, выполняя мифически-религиозную функцию, символизировал мировое дерево – *axis mundi*, ось соединения кочевника с внешним миром, Космосом. Затем постепенно, по мере изменения формы юрты бакан как столб (мировое дерево) утратил свое назначение и его сакральные функции перешли ободу. По этому поводу М. Элиаде пишет: «Форма жилища изменилась (от “дома” с конической крышей и центральным столбом – к юрте), мифически-религиозная функция столба перешла к верхнему отверстию, через которое выходит дым» [14, с. 148]. Тем не менее столб (бакан) продолжает использоваться в свадебном (во время сватовства; им перегораживают невесте или жениху вход в юрту) и родильном (используется во время родов роженицей; считается, что, опираясь на этот

шест, к роженице может спуститься покровительница детей Умай-эне) обрядах [15, с. 95] как ритуалах перехода.

Таким образом, в первом случае бакан функционирует как вещь, используемая в утилитарных целях, во втором – как символ, включенный в культурный контекст, значение которого проявляется только в ритуально-обрядовой практике как основополагающем способе регуляции поведения родового коллектива. Однако и в первом, и во втором случаях бакан как вещь «становится фактом культуры только в том случае, если он соответствует и практическим, и символическим требованиям» [16, с. 78].

Для традиционной культуры способом включения вещи в культурный контекст является ритуал, а также помещение предмета в определенное место – пространственно-временной континуум, в котором она обретает свое функциональное и символическое значение, выступая тем самым в качестве хранителя и транслятора смыслов данной культуры. В ходе ритуала вещи могли наделяться тем или иным значением или ритуальной ценностью, которое они теряли с его окончанием. В этом смысле вещь представляет собой не просто объект материального мира с заданной суммой функций, а символический образ (символическое выражение заложенного в нем смысла), который является единством наглядно-чувственных данных и идеального образа. Образ вещи и сама вещь, представляя неразрывное единство в ходе ритуала, передают определенную информацию, «невыразимую» с помощью слов или другим адекватным способом. В этом значении каждая вещь, используемая в ритуале, обладает своим «языком» и передает в концентрированной и символически насыщенной форме представления о высших ценностях традиционной культуры, таких как судьба, благополучие, плодородие, продление потомства, которые с помощью предметных символов получали не столько «конкретную и осязаемую форму», сколько духовное выражение. Следовательно, в традиционной культуре символическое значение вещи становится более значимым, чем ее утилитарные функции, и любая вещь является материальным выражением духовного мира.

В этом же контексте можно рассмотреть такой значимый предмет домашней утвари кочевников, как котел (казан), который, прочно утвердившись на треножнике в центре аила, выступает «одним из звеньев в цепи заключенных друг в друга изоморфных и изофункциональных локусов: центр родовой территории – жилище – очаг – котел» [17, с. 139]. Попытаемся раскрыть данный ряд локусов.

Известный историк С.А. Плетнева отмечает, что «и в скифское, и в гуннское, и в половецкое время “котел” был символом единения: чем больше котел, тем больше группа, “кормящаяся” от него» [18, с. 23]. Во-первых, выступая символом единения семьи, рода и племени, котел в традиционном представлении кочевников несет высокий семиотический статус и во время проведения ритуалов всегда устанавливается в центре родовой территории. Во-вторых, расположение очага в центре юрты, а над ним – котла отмечает сакральный локус жилища. В-третьих, наполненный котел соотносится с материальным достатком семьи, благополучием, плодovitостью семьи и рода. В-четвертых, в единстве своих ритуальных и утилитарных функций котел как символ благополучия, продолжения рода, начала новой семьи неотделим от очага как символа жилища, семьи, рода. И в-пятых, котел как символ центра семьи, рода выступает как вещь-артефакт, который, храня память о них, неизменно остается в семье и передается из поколения в поколение. В этом смысле заключенные друг в друга изоморфные и изофункциональные локусы: «центр родовой территории – жилище – очаг – котел» полностью реализуются и демонстрируют высокий семиотический статус котла в этом ряду локусов как символа кочевой культуры.

Именно с котлом как символом кочевой культуры связаны свадебные и похоронно-поминальные ритуалы. Так, например, у кыргызов существует свадебный ритуал «казан алуу» (получение котла), согласно которому отец жениха дает матери невесты в подарок «казан кулагына» (букв. ‘на ушко котла’) – животное и получает от нее разрешение начинать резать к свадьбе скот [19, кн. 1, с. 316]. Данный ритуал символизирует единение двух родов и создание новой семьи. При этом котел входил в набор обязательных вещей приданого невесты.

Согласно другому обряду кыргызов, женщина, у которой часто умирали дети, при рождении очередного младенца пришивала к правому плечу верхней одежды ребенка маленькую перемётную суму из ткани и шла попрошайничать в семь домов, где ребенка заставляли кусать ушки семи котлов и лизать сажу, а в перемётную суму накладывали золу [20]. Как видим, в данном обряде не только наполненный котел как символ плодородия, но и производные огня – сажа и зола – играют магическую функцию. Следовательно, согласно традиционным представлениям кыргызов, незыблемость, неиссякаемость благодати и счастья, «наполняющих» котел, и очаг как хранитель этой благодати и счастья были обязательными условиями продолжения рода и семьи. Именно с ними символически связывали понятия счастья, изобилия, богатства, благополучия, плодovitости и единства рода, семьи.

Следует отметить, что высокий семиотический статус котла, наделенного символическими и функциональными смыслами, более насыщенно выражается именно в похоронно-поминальном ритуале кыргызов. Вот как описывает ритуал «казан көмкөрүү» (переворачивание котла вверх дном) современный исследователь этнической традиции кыргызов А.С. Кочкунов: «Перед завершением всех поминальных церемоний все котлы, в которых варили поминальные блюда, оставляли на несколько дней в перевернутом состоянии. Пожилая женщина в пустом казане поблизости юрты прожаривала жир, запахом которого якобы зазывали дух умершего, затем переворачивали казан – “казан көмкөрүү”. В другом варианте данного обряда под перевернутым казаном разводили небольшой огонь и в него бросали куски жира. Собственные дети (мужского пола) и близкие родственники оплакивали умершего над перевернутым казаном, где готовилась поминальная пища. Остальные мужчины оплакивали возле юрты напротив тула – изображения покойного, которое перед началом поминок выставляли на улицу, рядом с траурной юртой. После этого траурный флаг с древком бросали в огонь (обычно это делал наездник, победивший на больших скачках)» [21, с. 172–173].

В данном ритуале сломанный пополам траурный флаг, символическое изображение умершего – тул [22, кн. 2, с. 265], так же как и перевернутый вверх дном котел, символизируют прерывание связи умершего с живыми и окончательный переход его в мир духов, предков. В этом смысле и траурный флаг, и тул, и котел функционируют как ритуальные символы, имеющие «ритуальную ценность» по А.Р. Радклифф-Брауну [23, с. 424–425] и выполняющие функцию медиатора между миром живых и миром мертвых, «своим» и «чужим», «освоенным» и «неосвоенным». Согласно сообщениям Н.Ф. Катанова, «найзу (*траурный флаг*. – Н. О.), сломанную пополам, затем втыкали в изголовье могилы» [24, с. 130], а по другим сообщениям – сжигали вместе с вымпелом [25, с. 250]. Так же, по сведениям известного этнографа и лингвиста, изучавшего народы Алтая, В.И. Вербицкого, поступали с котлом: «В могилу у ног покойника клали разбитый котел» [26, с. 358]. Данный пример позволяет судить о высоком семиотическом статусе котла как предмета не только домашней, но и похоронной утвари, которую специально разрушают и только после этого кладут в могилу.

Таким образом, «в извечном стремлении к гармонизации бытия человек пытался окружить себя надежными защитниками, способными активно противостоять неупорядоченному началу. Для этого человек не только создавал вещи, но и заставлял их “жить”. И вероятно, чем выше был семиотический статус предмета, тем очевиднее было его включение в сферу культуры посредством ритуалов жизненного цикла» [27, с. 166–167].

Котел олицетворяет собой единство символических, ритуальных и утилитарных функций, при этом именно первые две функции придают ему высокий семиотический статус. Котел как символ приобщает повседневную действительность традиционного человека к высоким экзистенциальным ценностям, таким как жизнь, смерть, рождение ребенка, счастье, благополучие и продолжение семьи, рода и причастность к миру предков, духов. Котел как ритуальный символ служит «чем-то вроде ключа, с помощью которого открывается космос, чтобы через образовавшееся отверстие в мир человека устремились жизненно важные ценности» [28, с. 96]. Из этого следует, когда предмет, вещь употребляется как ритуальный символ, «мир вещей подключается к сфере духовного и человеческого как особый язык и симболарий. Вещь обретает дар говорить не только о себе, но и о том, что выше ее и что больше связано с человеческим, нежели с вещным» [29, с. 29]. Поэтому через вещный мир проявляется такой весьма важный аспект социального бытия человека, как «человеческое» в вещи.

В традиционной культуре в бесконечном ряду ритуально-обрядовой практики, вероятно, каждая вещь, предмет как ритуальный символ представляет собой сложный знаковый комплекс ритуально-мифологического характера и связывает целый ряд семантических значений, таких как оплодотворение, рождение, смерть, счастье, благополучие, источник жизни и т. д. Однако в рамках вышерассмотренных ритуалов кыргызов, связанных с баканом и котлом, происходила, на наш взгляд, реализация лишь части этого семантического богатства. Полностью оно раскрывается на основе рассмотрения всей мифоритуальной системы.

Вещь в традиционном сознании не мыслится вне человека как ее владельца и являлась выражением его действий. Подобные представления распространялись на все рукотворные предметы и вещи, окружавшие кочевника. Иначе говоря, вещь «жила и умирала вместе с ним» [30, с. 171], тем самым выражая неотъемлемую часть сущности и души человека.

Видимо, отсюда для традиционного человека характерно наделение вещи именем собственным. Вещь как бы впускалась в мир человека, наделялась качествами своего владельца, тем самым, с одной стороны, олицетворяя материальное выражение духовной сущности владельца и, с другой, выступая посредником между физическим миром явлений и внутренним «я»

человека. Следовательно, как кочевник не мыслит себя вне принадлежности к родовому коллективу, так и вещь не мыслится вне ее владельца.

В связи с этим представляется возможным говорить о наделении вещи рядом антропоморфных качеств. Вещь, будучи символом для человека, полностью соотносится с течением его жизни, наделяется теми же свойствами и характером, что и сам человек. Как отмечают исследователи традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, «для мифопоэтического сознания “живые вещи”, наделенные собственной волей и характером, были вполне реальными. Однако эти качества они получали, лишь будучи включенными в сферу человеческого бытия. Выступая партнерами своего владельца в повседневности и ритуале, вещи как бы повторяли его жизненный путь» [31, с. 162]. Например, в эпосе «Манас» ружье и боевой панцирь Манаса, будучи наделенными именами собственными – Аккелте (белое ружье) и Аколпок (белый панцирь), составляя его неотъемлемую часть как воина, выражают отважный характер Манаса, его боевой дух и психологический настрой в сражениях:

Ак күбө тонду кийинип, Саадагы бала белиндей, Тасма тартып ийилип. Алыскы-жуук айынбас Ыраакы-жакын ылгабас, Түтүнү туман. Кароолу дажаал, огу ажал, Асынып жүрсө Аккелте, Ашыкпаса – койчагыр, Ачууланса – замбирек – Аккелте мылтык асынып...	Надел [непробиваемый стрелами халат] Аккюбе, Свой колчан [со стрелами], что с поясицу ребенка толщиной, Затянул тесьмой и привязал, [Ружье], бьющее без промаха и близко, и далеко, Не различающее, что близко и что далеко, Ствол его – сталь, дуло – булат, Мушка – его страшилище, а пуля – смерть, Когда вешает его на плечо – оно Аккелте [ружье], Когда некуда спешить – оно койчагыр [ружье], А когда в ярости [Манас] – пушка оно, Ружье свое Аккелте повесил [на плечо]...
---	---

[32, кн. 2, с. 282].

Следовательно, вещи, существуя вместе с человеком и будучи «подобными» ему, не только могли отождествляться с владельцем – они как бы очеловечивались, приобретали относительную самостоятельность и активность. Поэтому не случайно в кыргызском фольклоре так популярен сюжет о волшебном оружии Аккелте, подаренном святым Айкоджо богатырю Манасу, которое как атрибут жизни воина, знак его призвания выступает по существу его заместителем и наделяется способностью к самостоятельным действиям.

Таким образом, в традиционной культуре «семиотический статус вещей» (А.К. Байбурун) как соотношение символического и функционального (утилитарного) значения вещей наиболее полно проявляется в ритуале, который, выступая способом включения вещи в символическое пространство культуры, тем самым превращает вещь в символ (культурный знак), хранителя смыслов данной культуры и транслятора коллективных ценностей. Каждая вещь как материальное выражение духовного мира, единство образа вещи и самой вещи, используемая в ритуально-обрядовой практике в качестве ритуального символа, обладает своим «языком» и передает в сконцентрированном виде коллективные представления о высших ценностях традиционной культуры, тем самым придавая подлинное бытие событиям человеческой жизни.

Итак, проведенный анализ дает основания утверждать, что в традиционной культуре кыргызов символическое и функциональное бытие предметов быта, вещей связано преимущественно с социальным сосуществованием и сконцентрировано вокруг идеи трансляции коллективных ценностей кочевого социума. Более того, в процессе совершения ритуалов традиционный социум приобщался к мифологической парадигме, тем самым устанавливая связь с миром предков, духов, что являлось средством благотворного воздействия на сакральную сферу, которая представлялась условием благополучия профанной, повседневной жизни.

Ссылки и примечания:

1. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1988.
2. Там же. С. 191.
3. См.: Байбурун А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры : сб. ст. Л., 1989. С. 63–89 ; Его же. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология : сб. ст. Л., 1981. С. 215–226 ; Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999 ; Лотман Ю.М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб., 2010 ; Сегал Д.М. Мир вещей и семиотика // Декоративное искусство СССР. 1985. № 6. С. 38–41 ; Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–101 ; Топоров В.Н. Вещь в антропологической перспективе (апология Плюшкина) // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического:

- Избранное. М., 1995 ; Успенский Б.А. Избранные труды : в 3 т. М., 1994–1997 ; Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2009 ; Эпштейн М.Н. Вещь и слово: К проекту «лирического музея» // Вещь в искусстве. М., 1986. С. 320–335.
4. Сегал Д.М. Указ. соч. С. 39.
 5. См.: Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984 ; Антонова Е.В., Раевский Д.С. О знаковой сущности вещественных памятников и о способе их интерпретации // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 207–232 ; Гуревич А.Я. Категория средневековой культуры. М., 1972 ; Дашковский П.К., Карымова С.М. Вещь в традиционной культуре Центральной Азии: философско-культурологическое исследование. Барнаул, 2012 ; Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988 ; Ее же. «Подарок – отдарок» и его место в системе социальных ценностей монголов // *Mongolica*. М., 1986. С. 160–168 ; Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М., 1985 ; Его же. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977 ; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири ...
 6. См.: Акишев К.А. Курган Иссык: Искусство саков Казахстана. М., 1978 ; Его же. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984 ; Акмолдоева Ш.Б. Древнекиргизская модель мира (на материалах эпоса «Манас»). Бишкек, 1996 ; Галиев А.А. Традиционное мировоззрение казахов. Алматы, 1997 ; Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991 ; Шаханова Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов (Этнографический очерк). Алматы, 1998.
 7. Антонова Е.В. Указ. соч. С. 30.
 8. Байбурун А.К. Указ. соч. С. 83.
 9. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю.М. Семисфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб., 2010. С. 392–459.
 10. Байбурун А.К. Указ. соч. С. 71.
 11. Там же. С. 70.
 12. Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 63.
 13. Байбурун А.К. Указ. соч. С. 71–72.
 14. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М., 1987.
 15. Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тьянь-шанских киргизов) // Музей антропологии и этнографии. М. ; Л., 1949. Т. 12. С. 78–138.
 16. Байбурун А.К. Указ. соч. С. 78.
 17. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири ... С. 139.
 18. Плетнева С.А. Кочевники Средневековья. М., 1982. (Ярким подтверждением слов С.А. Плетневой является бронзовый двухтонный котел, установленный под куполом мавзолея Ходжи Ахмеда Яссави в казахстанском городе Туркестане).
 19. Киргизско-русский словарь : в 2 кн. / сост. К.К. Юдахин. Фрунзе, 1985. Кн. 1.
 20. См.: Абрамзон С.М. Указ. соч. ; Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.
 21. Кочунов А.С. Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса). Бишкек, 2013.
 22. Тул – изображение умершего мужа (на деревянном остове его верхняя одежда, шапка), которое ставилось над местом супружеского ложа (сидя под этим изображением, жена оплакивала мужа). См.: Киргизско-русский словарь. Кн. 2. С. 265.
 23. А.Р. Радклифф-Браун пишет: «Все – личность, материальная вещь, место, слово или имя, случай или событие, день недели или время года, все, что является объектом ритуального запрета или табу, может быть признано имеющим ритуальную ценность. <...> Ритуальная ценность проявляется в поведении, принятом по отношению к данным объектам или событиям». См.: Радклифф-Браун А.Р. Табу // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 424–425.
 24. Катанов Н.Ф. О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1894. Т. XII, вып. 2. С. 109–142.
 25. Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 248–260.
 26. Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Горно-Алтайск, 2005.
 27. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири ... С. 166–167.
 28. Топорков А.Л. Указ. соч. С. 96.
 29. Топоров В.Н. Указ. соч. С. 29.
 30. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири ... С. 171.
 31. Там же. С. 162.
 32. Манас: Киргизский героический эпос (Вариант Сагымбая Орозбакова) : в 4 кн. Кн. 2. М., 1988.

References:

- Abramson, SM 1949, 'Birth and childhood Kyrgyz child (from the customs and rituals of the Tien-Shan Kyrgyz)', *Anthropology and Ethnography Museum*, Moscow, Leningrad, vol. 12, pp. 78-138, (in Russian).
- Akishev, KA 1978, *Kurgan Issyk Arts Saks Kazakhstan*, Moscow, (in Russian).
- Akishev, KA 1984, *Art and mythology Saka*, Alma-Ata, (in Russian).
- Akmoldoeva, SB 1996, *Ancient Kyrgyz model of the world (on the materials of "Manas" epos)*, Bishkek, (in Russian).
- Antonova, EV 1984, *Essays culture of ancient farmers Southwest and Central Asia: experience of reconstruction attitude*, Moscow, (in Russian).
- Antonova, EV & Raevskiy, DS 1991, 'About a sign of real essence of the monuments and the manner of their interpretation', *Problems of interpretation of the cultural heritage of the East*, Moscow, pp. 207-232, (in Russian).
- Baiburin, AK 1981, 'Semiotic status of things and mythology', *Material culture and mythology*, Leningrad, pp. 215-226, (in Russian).
- Baiburin, AK 1989, 'Semiotic aspects of the functioning of things', *Ethnographic study of the iconic cultural assets*, Leningrad, pp. 63-89, (in Russian).
- Dashkovsky, PK & Karymova, SM 2012, *The thing in the traditional culture of Central Asia: the philosophical and cultural studies*, Barnaul, (in Russian).

- Eliade, M 1987, *Cosmos and History: Selected Works*, Moscow, (in Russian).
- Epstein, MN 1986, 'The thing is the word: For the project "lyrical Museum"', *Thing in art*, Moscow, pp. 320-335, (in Russian).
- Fielstrup, FA 2002, *From the ritual life of the Kirgiz the early twentieth century*, Moscow, (in Russian).
- Galiev, AA 1997, *Traditional outlook of Kazakhs*, Almaty, (in Russian).
- Gurevich, AY 1972, *Categories of medieval culture*, Moscow, (in Russian).
- Ivanov, VV 1999, *Selected papers on semiotics and cultural history*, vol. 1, Moscow, (in Russian).
- Katanov, NF 1894, 'About the burial customs of Turkic tribes from ancient times to the present day', *Izvestiya Obshchestva arkhologii, istorii i etnografii*, Kazan, vol. XII, no. 2, pp. 109-142, (in Russian).
- Kochkunov, AS 2013, *Ethnic traditions of the Kyrgyz people (and socio-cultural aspects of the genesis of some of the issues)*, Bishkek, (in Russian).
- Lotman, YM 2010a, 'Articles on culture typology', *Semiosphere: Culture and explosion. Inside minded worlds. Articles. Research. Notes (1968-1992)*, St. Petersburg, pp. 392-459, (in Russian).
- Lotman, YM 2010b, *Semiosphere: Culture and explosion. Inside minded worlds. Articles. Research. Notes (1968-1992)*, St. Petersburg, (in Russian).
- Lvov, EL, Oktyzbrskaya, IV, Sagalaev, AM & Usmanov, MS 1988, *The traditional worldview of the Turks of southern Siberia: Space and time. Rem world*, Novosibirsk, (in Russian).
- Manas: Kyrgyz heroic epos (Option of Sagymbay Orozbekov): 4 books* 1988, bk. 2, Moscow, (in Russian).
- Pletnev, SA 1982, *The nomads of the Middle Ages*, Moscow, (in Russian).
- Radcliffe-Brown, AR 1996, 'Taboo', *Religion and Society: Readings on the sociology of religion*, Moscow, pp. 424-425, (in Russian).
- Raevskiy, DS 1977, *Essays on ideology Scythian-Saka tribes: Experience of reconstruction of the Scythian mythology*, Moscow, (in Russian).
- Raevskiy, DS 1985, *Model World Scythian culture: Problems outlook of the Iranian peoples of the Eurasian steppes of I millennium BC*, Moscow, (in Russian).
- Segal, DM 1985, 'The world of things and semiotics', *Dekorativnoye iskusstvo SSSR*, no. 6, pp. 38-41, (in Russian).
- Shakhanova, NY 1998, *The world of traditional Kazakh culture (ethnographic essays)*, Almaty, (in Russian).
- Shishlo, BP 1975, 'Central Asian Tul and its Siberian parallels', *Pre-Islamic beliefs and practices in Central Asia*, Moscow, pp. 248-260, (in Russian).
- Toleubaev, AT 1991, *Relics of pre-Islamic beliefs in the family rites of the Kazakhs (XIX - early XX century)*, Alma-Ata, (in Russian).
- Toporkov, AL 1989, 'The symbolism and ritual functions of artefacts', *Ethnographic study of the iconic cultural assets*, Leningrad, pp. 89-101, (in Russian).
- Toporov, VN 1995, 'The thing in the anthropological perspective (apology for Elijah)', *Myth. Ritual. Symbol. Image: Research in myth poetic: Favorites*, Moscow, (in Russian).
- Tsivyan, TV 2009, *The model of the world and its linguistic basis*, Moscow, (in Russian).
- Uspenskiy, BA 1994-1997, *Selected works: in 3 vols*, Moscow, (in Russian).
- Verbitsky, VI 2005, *Dictionary Aladag Altai and Turkic language dialects*, Gorno-Altai, (in Russian).
- Yudakhin, KK 1985, *Kyrgyz-Russian Dictionary: 2 books*, Frunze, bk. 1, (in Russian).
- Zhukovskaya, NL 1986, "'Gift - ungift" and its place in the system of social values of Mongols', *Mongolica*, Moscow, pp. 160-168, (in Russian).
- Zhukovskaya, NL 1988, *Categories and symbols of traditional culture of the Mongols*, Moscow, (in Russian).