

**Осмонова Нургул Исраиловна**

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

## РИТУАЛЬНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ТРАДИЦИОННЫХ ПРАЗДНЕСТВ КЫРГЫЗОВ

**Osmonova Nurgul Israilovna**

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

## RITUAL AND SYMBOLIC NATURE OF TRADITIONAL FESTIVALS OF KYRGYZ

**Аннотация:**

*В статье на примере праздничного ритуала аш как особой формы экзистенциально-смысловой, ритуально-символической и ритуально-игровой коммуникации по поводу высших ценностей человеческого существования раскрывается природа традиционных празднеств кыргызов как сакрального события и способа трансляции исторического и социокультурного опыта. Автор, основываясь на ритуальном и ритуально-игровом подходах, выявляет ритуально-символическую природу и обрядовую функцию традиционных конных состязаний кыргызов как неотъемлемой части ритуально-обрядовой жизни кочевого общества.*

**Ключевые слова:**

*традиционные празднества, праздничный ритуал, символ, ритуально-игровая символика, аш (тризна), ат чабыш (конные состязания), традиционная культура кыргызов, эпос «Манас».*

**Summary:**

*By case study of the festive ritual Ash as a special form of existential-semantic, ritual-symbolic and ritual-game communication concerning the supreme values of human existence, the article discusses the nature of traditional festivals of Kyrgyz as a sacral event and a way of translation of historical and socio-cultural experience. Based on ritual and ritual-game approaches, the author considers ritual and symbolic nature and ceremonial function of the traditional horse competitions of Kyrgyz as an integral part of the ritual ceremonial life of the nomadic society.*

**Keywords:**

*traditional festivals, festive ritual, symbol, ritual-game symbolism, ash (funeral feast), at chabysh (horse competitions), traditional culture of Kyrgyz, "Manas" epos.*

Существенной и неотъемлемой частью традиционной культуры является празднество как восходящее к архаическим ритуалам и обрядам явление, которое, выступая одним из «этнических символов», функционирует в определенной этнической традиции и отражает как религиозно-мифологические, ритуально-символические, ценностно-мировоззренческие, нравственно-эстетические аспекты духовного бытия, так и традиционные черты жизнедеятельности.

На сегодняшний день можно выделить многообразие подходов (мифологический, ритуальный, социальный, антропологический, трудовой) в исследовании празднества как феномена не только традиционной, но и человеческой культуры. Ритуальный подход к празднеству как существенной основе сакральной сферы традиционной (архаической) культуры и символическое пространство ритуала были разработаны в трудах таких зарубежных ученых, как А. ван Геннеп, Э. Дюркгейм, Р. Кайуа, А.Р. Радклифф-Браун, В. Тэрнер, Дж. Фрэнгер, М. Элиаде [1], а также в работах советских и российских ученых: А.К. Байбурина, М.С. Евзлина, В.И. Ерёминой, В.Н. Топорова, Д.М. Угриновича [2] и др. Ритуально-игровая природа празднества как сакрального события была разработана в игровой концепции культуры Й. Хейзинги [3] и получила дальнейшее развитие в исследованиях Л.А. Абрамяна, Т.А. Апиняна, А.И. Мазаева [4]. Кроме трудов перечисленных авторов общетеоретическую и методологическую основу концептуализации ритуально-символической природы традиционных празднеств кыргызов как сакрального события и способа трансляции социокультурного опыта составили работы М.М. Бахтина, Я.П. Белоусова, А.В. Бенифанда, Р. Генона, И.В. Гужовой, А.Я. Гуревича, К. Жигульского, Н.Л. Жуковской, Э. Финка [5].

В отечественной историко-этнографической и социально-философской науке традиционным празднествам кыргызов как отдельному и целостному феномену кочевой культуры и духовному наследию до сих пор не придается серьезного значения. Между тем отдельные аспекты традиционных празднеств кыргызов в связи с исследованием истории и культуры дореволюционного Кыргызстана, эпоса «Манас», а также изучением календарно-обрядовых, семейно-обрядовых, семейно-родовых традиций и ритуалов, народных развлечений, игр и состязаний рассматривались в работах С.М. Абрамзона, Д. Айтмамбетова, А. Джумагулова, Д. Омурзакова и Ю. Мусина, Г.Н. Симакова, Б. Солтоноева, Ф.А. Фиельструпа, А.О. Чотонова [6], а также в работах современных кыргызских исследователей Ш.Б. Акмолдоевой, Э.Ж. Жоробековой, А.И. Токтосуновой и Г.И. Токтосуновой, А.К. Илебаева, А.Ч. Какеева, А.С. Кочкунова, И.Б. Молдобаева,

М.А. Убукеева [7] и др. Следует отметить, что до сих пор остаются неразработанными символика праздничной культуры кыргызов и символическое пространство праздничного ритуала и игр. Единственной работой, в которой на основе широкого круга архивных источников, исторических и этнографических материалов наряду с общественными функциями рассматриваются и ритуальные функции народных развлечений кыргызов, является работа Г.Н. Симакова [8].

Традиционная культура кыргызов богата на многообразные календарно-обрядовые, семейно-обрядовые празднества (родильные, свадебные, похоронные), в которых нашли отражение не только религиозно-мифологические и ритуально-символические, но прежде всего традиционные аспекты жизнедеятельности, связанные с ведением скотоводческого хозяйства, кочевым характером быта и родо-племенной структурой общества.

Основатель теории праздников М.М. Бахтин, определяя празднество как очень важную «первичную драму человеческой культуры», пишет: «...Никакая “игра в труд” и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не станут праздничными, ...к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической, ...из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов» [9, с. 11–12]. Поэтому празднество – это не просто «пиршество или торжество, празднование чего-либо пирами, обрядами, почет событию или воспоминания о нем» [10, с. 7], но более широкое понятие, включающее в себя способ фиксации, аккумуляции и трансляции религиозно-мифологических, ритуально-символических, ценностно-смысловых, нравственно-эстетических пластов бытия духовной культуры.

Связь празднества с сакральной сферой жизни для традиционного человека является фундаментальной, поскольку само празднество «как царство сакрального» [11, с. 220], через которое чаще всего воспроизводится «священный акт» [12, с. 33], создает особое состояние – состояние вневременного существования, или «вечного настоящего», – священного (мифического) времени, в котором происходит «воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происшедшего в мифическом прошлом» [13, с. 28], с помощью ритуалов и обрядов.

В празднестве как сакральном событии человек традиционной культуры, фиксируя наиболее значимые события индивидуальной и коллективной жизни, приобщается к социальному и сакральному опыту предков, их идеалам и ценностям, выражая форму обновления и утверждения коллективных ценностей и исторического прошлого предков. Более того, празднество как сакральное событие вносит в профанную жизнь традиционного человека не только известный элемент эмоциональной разрядки, так называемый психотерапевтический эффект снятия строгих социальных норм и запретов, но и эмоционально-символическую связь с родовым коллективом, а также ощущение ритма и временной упорядоченности.

Экзистенциальную и сакральную основу традиционных празднеств составляют ритуалы и символы как специфические способы хранения и трансляции социально значимой информации в коллективной памяти. «Только в праздничном ритуале, – пишет И.В. Гужова, – символически и всеобщими усилиями человек способен схватить жизнь в одном мгновении и провозгласить ее как наивысшую ценность. Праздник утверждает ценность экзистенции: подлинного, полноценного человеческого бытия здесь и сейчас. Жизнь – это идеал, а праздник – попытка ухватить этот идеал и осознать во всей его полноте. Осознание жизни как места между рождением и умиранием определяет первоначальную структуру праздничного ритуала, который строится по формуле “жизнь – смерть – жизнь”» [14, с. 30].

В контексте исследуемой проблемы следует рассмотреть такой праздничный ритуал традиционной культуры кыргызов, как *аш*, который, до сих пор не утратив своей ритуально-символической значимости, играет огромную роль в обрядовой жизни современных кыргызов. В кыргызском языке слово «аш» (тризна) семантически соотносится со словом «той» (пир, пиршество, празднество) – *той-аш* (пир-тризна). Исходя из этого, данный ритуал, на наш взгляд, можно определить как «праздник наоборот». В связи с этим заметим, что, говоря о смысловом единстве терминов «тризна» и «празднество», известный русский этнограф Л.Я. Штернберг отмечает, что первоначально термин «тризна» означал «только обычай устраивать военные игры на похоронах вождя, но впоследствии стал синонимом погребальных поминок вообще и погребальных пиршеств в частности» [15, с. 56].

Например, поминки по хану Кокетею в эпосе «Манас» описываются как грандиозное пиршество и празднество для кыргызов:

Көкөтөйдүн көк туусу	Синее знамя Кокетея
Көтөрүлдү калкылдап,	Заколыхалось, поднятое вверх,
Көк асаба жалпылдап	Полощется синий стяг,
Көңкү журттун баарысы	Люди все до одного
Аттанып алып шаркылдап,	С шумом оседлали коней,
Аяк, башы көз жетпей,	От начала до конца всех их глазом не охватить,

Айткан менен сөз жетпей  
Алтымыш катар кол болду,  
Арасы көчө жол болду,  
Карап турсаң көпчүлүк  
Кара курттан мол болду,  
Көкөтөйдүн өлүгү  
Көп адамга той болду.

Не хватит слов, чтобы [о них] рассказать,  
Войско – в шестьдесят рядов [разделилось] –  
Между ними целая улица-дорога пролегла,  
Если взглянуть, то людей  
Больше, чем черных червей,  
Кокетея смерть

Для многих людей обернулась тоем [16, кн. 3, с. 124, 365].

В традиционной культуре кыргызов в честь умершего человека после его смерти устраивались поминальные пиршества: *үчү* – поминки через три дня, *жетиси* – поминки через семь дней, *кыркы* или *кырк аш* – «сороковины» и *чоң аш* – тризна, самые крупные поминки, которые завершали серию поминальных торжеств. При этом *чоң аш* устраивали только в честь знатных людей и великих вождей, поскольку считалось, что духи могущественных предков вправе требовать к себе глубокого почитания и заботливого отношения со стороны живых потомков, поэтому целью аша являлось получение их расположения и покровительства. Таким образом, основу праздничного ритуала аша составляет культ духов умерших и предков. В этом отношении известный дореволюционный исследователь традиционного быта кочевников Ф. Поярков пишет: «По понятию киргизов, духи умерших предков, как ближайших, так и отдаленных, покровительствуют тем из оставшихся, которые ведут жизнь, достойную их памяти, и делают добрые дела; в таком случае *арбак* (духи умерших и предков. – О. Н.) невидимо [парят] над их жилищами, помогают им и оберегают от несчастий» [17, с. 42]. Также известный советский этнограф-кыргызовед С.М. Абрамзон отмечает, что «живые потомки глубоко почитали предков, стремились заручиться их расположением, избежать недовольства, считая, что жизнь и благополучие живых в значительной мере зависят от отношения к ним со стороны духов умерших и предков» [18, с. 335].

Ритуал аш как сакральное событие в жизни традиционного коллектива, устраиваемый в честь умершего, символизирует, с одной стороны, переломный, кризисный, трагический момент не столько для отдельно взятой семьи, сколько для коллектива в целом (утрата родовым коллективом члена рода); с другой – окончание периода траура для близких родственников умершего и празднество по утверждению ценности жизни и возобновлению новой жизни. В этом смысле ритуал аш как «праздник наоборот», пребывая на стыке жизни и смерти, символизируя взаимодействия между двумя уровнями бытия – профанным и сакральным, вырабатывает особую культуру экзистенциально-смысловой, ритуально-символической коммуникации по поводу высших ценностей человеческого существования.

Ритуально-символическую основу традиционной праздничной культуры составляют ритуальные игры и состязания, которые находятся в генетической и функциональной связи с самой идеей праздника, поскольку праздник – это и есть игра, в которую, по словам Э. Финка, «человек играет тогда, когда он празднует бытие» [19, с. 395]. В ритуальной игре и через игру, наделенную сакральным смыслом и значением, человек традиционной культуры придает действительности символическую форму, воспринимает ее как часть действительности, тем самым моделируя, предсказывая и предвосхищая различные, возможные (даже опасные) ситуации, которые могут встретиться в повседневной (профанной) жизни. Игра, выступая символической формой поведения, как отмечает Э. Финк, и есть «действие, практика общения с воображаемым» [20].

С точки зрения основателя игровой концепции культуры Й. Хейзинги, «выключение из “обыденной” жизни, преимущественно, хотя и не обязательно, радостный тон поведения (праздник тоже может быть и серьезным), пространственное и временное ограничение, сочетание строгой определенности и подлинной свободы – таковы важнейшие общие черты игры и праздника» [21, с. 34]. Более того, игра как начало культуры, по мнению Й. Хейзинги, пронизывая все сферы жизни традиционного человека, наиболее полно растворилась и ассимилировалась в сакральной сфере в форме праздника или культа. По данному вопросу он пишет: «...Человеческая игра во всех своих высших проявлениях, когда она что-то означает или торжественно знаменует, обретает свое место в сфере праздника или культа, в сфере священного» [22, с. 28]. Поэтому, согласно Й. Хейзинге, составляющие триады «игра – праздник – священнодействие» как генетически взаимосвязанные архаические явления представляют собой полноценный элемент традиционной культуры. «Священный ритуал и праздничное состязание, – отмечает нидерландский ученый, – вот две постоянно и повсюду возобновляющиеся формы, внутри которых культура вырастает как игра и в игре» [23, с. 63].

В эпизоде «Поминки по Кокетею» эпоса «Манас» в эмоционально-эстетической и художественно-выразительной форме подробно перечислены и описаны такие традиционные игры и состязания, как *ат чабыш* (конные скачки), *эр сайыш* (поединок на пиках), *оодарыш* (конная борьба), *балбан күрөш* (пешая борьба), *таз сүзүш* (букв. «бодание плешивцев»), *төө чечмей* (букв. «развязывание верблюда»), *жамбы атуу* (стрельба по джамбы – слиток из серебра или

золота), которые в былые времена, имея глубоко ритуально-символическое содержание, составляли неотъемлемую часть ритуально-обрядовой жизни кочевников-кыргызов. Однако уже в конце XIX – начале XX в. они, в значительной мере утратив свое ритуально-символическое содержание, превратились в народные игры и состязания общественного характера.

Среди перечисленных состязаний большое место в ритуально-обрядовой жизни кочевого общества занимают конные состязания *ат чабыш*, которые, составляя обязательный и самый зрелищный элемент почти всех семейно-бытовых и семейно-родовых празднеств кыргызов, наибольшее свое ритуально-символическое содержание и ритуально-обрядовую функцию раскрывают именно на больших поминках – чоң аш, которые традиционно открывались и закрывались конными состязаниями (көр байге, кемеге байге, аламан байге).

«Ат чабат экен дагы – деп, –	Чтобы говорили: «Конные скачки будут опять,
Жүйрүк күлүк аттардын	Быстроногим скакунам
Жүгүрүүчү чагы деп, –	Пришло время скакать,
Аты чыгып да келер	Храбрцу, чей конь вырвется вперед,
Ачылган эрдин багы, – деп, –	Счастье привалит,
Аш бергенде ат чапкан	Скачки на поминках проводить –
Кыргыздын кызык заңы» – деп.	Особенный обычай у кыргызов» [24, кн. 3, с. 52, 292].

Ритуальные черты и истоки конных состязаний уходят своими корнями в архаическое прошлое кочевников, когда скачки, являясь непосредственным выражением горя по случаю смерти близкого человека, были составным элементом поминального и погребального обряда. «В пользу этого предположения, – пишет Г.Н. Симаков, – говорит сохранившийся у киргизов и у других кочевых народов обычай, согласно которому человек, желая показать сочувствие семье умершего и уважение к его памяти, должен был приближаться к месту похорон или поминок на полном скаку, выкрикивая в полный голос фразы горя и соболезнования. В обычное время подъезжать к аилу и въезжать в него можно было только шагом или небыстрой рысью, так как приближение к аилу на полном скаку означало или чью-то смерть, или *состояние военной тревоги* (курсив наш. – О. Н.)» [25, с. 143].

В связи с последним следует отметить, что, действительно, вся жизнь кочевников-кыргызов была «заполнена событиями, в той или иной мере связанными с военными действиями» и «вплоть до самого включения современной Киргизии в состав России, – пишет С.М. Абрамзон, – основным фоном, на котором разворачивались важнейшие события политической и общественной жизни киргизов, были войны, набеги и столкновения. Весь строй киргизской народной жизни был пронизан суровой героикой военных походов и состоянием военной тревоги. Этот суровый военный быт не мог не наложить своего отпечатка на многие стороны материальной культуры, хозяйственный уклад, общественные отношения и народное сознание» [26, с. 163], и в том числе на традиционные игры и состязания. Поэтому, по всей видимости, именно военное прошлое кочевников-кыргызов наложило отпечаток и на этикетные нормы традиционного кочевого общества, связанные с ритуалом оповещения о смерти соплеменника.

Кыргызский этнограф А.С. Кочкунов выдвигает предположение о том, что в условиях общества военной кочевой демократии военно-политические споры между родами (*уруу*) по поводу выдвижения своего представителя рода на место вождя, освободившееся после его смерти, как правило, решались в традиционных состязаниях, таких как *ат чабыш* (конные скачки), *эр сайыш* (поединок на пиках), *оодарыш* (конная борьба), *балбан күрөш* (пешая борьба), *жамбы атуу* (стрельба по джамбы) и др. [27, с. 111–113]. Соответственно, эти состязания, являвшиеся в традиционном обществе способом решения спорных вопросов военно-политического и идеологического характера, можно рассматривать как пережиток и архаическую форму ритуального единоборства, в результате которого с помощью вмешательства сверхъестественных сил в смертельной схватке, в частности *эр сайыш* (поединок на пиках), выбирали самого сильного, могучего и достойного предводителя родо-племенного общества. Поэтому Л.Я. Штернберг справедливо указывает именно на то, что первоначально термин «тризна» означал «только обычай устраивать военные игры на похоронах вождя» и лишь «впоследствии стал синонимом погребальных поминок вообще, в частности погребальных пиршеств» [28, с. 56].

Возвращаясь к конным состязаниям, устраиваемым во время аша, следует отметить, что среди них большое ритуально-символическое значение имеет *аламан байге* или *чоң ат чабыш* не столько как заключительное и самое крупное конное состязание, посвященное духам умерших и предков, а «сколько как невербальный механизм социальной коммуникации, передающий сложные социально нагруженные смыслы, понятные только для представителей данной культурной традиции» [29, с. 109]. Ритуально-символическая сущность данного состязания заключалась в том, что мальчик-наездник, который первым приходил к финишу, подъезжал к траурной юрте, спешился,

выдергивал шест (*каскак*, обладающий «ритуальной ценностью» по А.Р. Радклиффу-Брауну), прикрепленный к косяку двери юрты, к которому был привязан траурный флаг (символизирующий душу покойного) определенного цвета (в зависимости от возраста умершего: красный – умер молодой человек, черный – средних лет, белый – старик), и разламывал его на несколько частей, а затем сжигал в ритуальном очаге (*кемеге*), где готовилась ритуальная пища [30].

Ритуал разламывания шеста, на котором висел траурный флаг, и сжигания его в кемеге имеет глубокий сакральный смысл, заключающийся в стремлении покончить с могущественной силой духа умершего (*арбак*), и символизирует окончание траура для вдовы и близких родственников. Это праздник преодоления конечности человеческого существования и утверждения ценности жизни, т. е. возобновления и начала новой жизни.

В данном состязании ритуально-обрядовую функцию выполняет именно конь как сакральное животное и спутник в потусторонний мир. Поэтому, «когда к финишу приходил самый первый конь, зрители и судьи говорили: “*Ат туу (желек) жыкты*”, т. е. “конь повалил (сломал) траурный флаг”» [31, с. 142]. Отсюда следует, что конь являлся неотъемлемой частью погребального ритуала и священным животным, тотемом, сопровождающим умершего в потусторонний мир. Все это объясняет исключительную популярность конных состязаний и их ритуально-символический смысл в жизни кочевников, а также важное место коня не только в хозяйственно-бытовой и военной жизни, но прежде всего в сакральной сфере.

Специфику ритуальных состязаний кыргызов составляют не только традиционные аспекты жизнедеятельности, связанные с ведением скотоводческого хозяйства, кочевым характером быта. В первую очередь в них нашли отражение характерные черты родо-племенной структуры кочевого общества. Как правило, ритуальные состязания устраивались по родовому признаку, и поэтому данный признак распространялся не только на победу, честь и славу одного представителя рода как на победу, честь и славу целого рода, но и на призы, которые распределялись только внутри родовой группы.

После окончания состязания победитель обязательно выкрикивал *ураан* – боевой клич своего рода, который «представлял собой имя какого-нибудь знаменитого своими военными подвигами и своей мудростью предка» [32, с. 84], тем самым демонстрируя гордость за свой род. Поэтому в соответствии с традициями родовой солидарности и взаимопомощи участник состязаний, будучи неотъемлемой частью конкретного рода, честь и славу которого он отстаивал, находился полностью под его защитой и пользовался большой моральной и материальной поддержкой со стороны своих сородичей. Более того, «победа, которая приносила тому или иному роду честь и славу, приравнивалась к воинскому подвигу и служила примером для подрастающего поколения» [33, с. 127], приобщая его к героическому прошлому предков, таких как Манас, Алмамбет, Кошой и др. Все это, безусловно, способствовало сохранению целостности и жизнеспособности традиционного общества, трансляции его коллективных ценностей и, соответственно, эффективному осуществлению процесса социализации, консолидации и солидаризации с коллективом.

Таким образом, проведенный анализ дает основание утверждать, что праздничный ритуал аш как ритуально-символическое и сакральное событие традиционной культуры кыргызов не только отражает специфику традиционных аспектов жизнедеятельности кочевников, но является способом фиксации, аккумуляции и трансляции исторического и социокультурного опыта, а также эффективным средством функционирования социальной системы кочевого общества.

### Ссылки:

1. См.: Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 1999; Дюркгейм Э. Коллективный ритуал // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 438–441; Его же. Священные объекты как символы // Там же. С. 469–471; Его же. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиоведения: антология. М., 1998. С. 174–230; Кайуа Р. Человек и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003; Радклифф-Браун А.Р. Табу // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. С. 421–438; Его же. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001; Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983; Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. М., 1986; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005; Его же. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М., 2000.
2. См.: Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые формы культуры. М., 1991. С. 23–41; Его же. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; Его же. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность: сб. ст. СПб., 1992. С. 18–27; Евзлин М.С. Космология и ритуал. М., 1993; Ерёмкина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991; Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60; Его же. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний и древности. М., 1982. С. 8–40; Угринович Д.М. Обряды. За и против. М., 1975.
3. Хейзинга Й. *Homo ludens*: Опыт определения игрового элемента культуры // Хейзинга Й. *Homo ludens*: В тени завтрашнего дня. М., 1992.

4. См.: Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983 ; Апинян Т.А. Игра в пространстве серьезного: Игра, ритуал, миф, сон, искусство и другие. СПб., 2003 ; Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования. М., 1978.
5. См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965 ; Белоусов Я.П. Праздники старые и новые (Некоторые философские аспекты проблемы празднования). Алма-Ата, 1974 ; Бенифанд А.В. Праздник: сущность, история, современность. Красноярск, 1986 ; Гужова И.В. Праздник как феномен культуры в контексте целостного подхода : дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2006 ; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972 ; Жигульский К. Праздник и культура. М., 1985 ; Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988 ; Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
6. См.: Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990 ; Его же. Очерки культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946 ; Айтмамбетов Д. Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века. Фрунзе, 1967 ; Его же. Быт и кочевые традиции киргизского аила (первая половина XIX в.) // Вопросы истории материальной и духовной культуры Кыргызстана : сб. науч. ст. Фрунзе, 1987. С. 45–61 ; Джумагулов А. Некоторые обычаи и обряды дореволюционной киргизской семьи // Известия АН Киргизской ССР. Серия общественных наук. 1959. Т. 1, вып. 1. С. 79–92 ; Его же. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960 ; Омурзаков Д., Мусин Ю. Киргизские народные игры. Фрунзе, 1973 ; Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в.: Историко-этнографические очерки. Л., 1984 ; Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002 ; Чотонов А.О. О национальных традициях народов Средней Азии. Фрунзе, 1964.
7. См.: Акмолдоева Ш.Б. Духовный мир древних киргизов (на материалах эпоса «Манас»). Бишкек, 1997 ; Жоробекова Э.Ж., Токтосунова А.И., Токтосунова Г.И. Наследие киргизов в контексте культурного разнообразия, или Горный оазис на Великом Шелковом пути. Бишкек, 2008 ; Илебаев А.К. Киргизские игры и развлечения : дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2007 ; Какеев А.Ч. Национальная игра ордо – модель национальной государственности киргизов // Диалог цивилизаций : инф. бюл. Вып. 3. Бишкек, 2003. С. 17–20 ; Кочкунов А.С. Этнические традиции киргизского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса). Бишкек, 2013 ; Молдобаев И.Б. «Манас» – историко-культурный памятник киргизов. Бишкек, 1995 ; Его же. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989 ; Убукеев М.А. «Манас» – эпическая культура киргизов: опыт художественно-научного, культурологического осмысления эпоса. Бишкек, 1998.
8. Симаков Г.Н. Указ. соч.
9. Бахтин М.М. Указ. соч. С. 11–12.
10. Белоусов Я.П. Указ. соч. С. 7.
11. Кайуа Р. Указ. соч. С. 220.
12. Хейзинга Й. Указ. соч. С. 33.
13. Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Избранные сочинения ... С. 28.
14. Гужова И.В. Указ. соч. С. 30.
15. Цит. по: Ерёмина В.И. Указ. соч. С. 56.
16. Манас: Киргизский героический эпос (Вариант Сагымбая Орозбакова) : в 4 кн. М., 1984. Кн. 3. 1990. С. 124, 365.
17. Поярков Ф. Из области киргизских верований // Этнографическое обозрение. Кн. IX. М., 1891. № 4. С. 41–43.
18. Абрамзон С.М. Киргизы ... С. 335.
19. Финк Э. Указ. соч. С. 395.
20. Там же.
21. Хейзинга Й. Указ. соч. С. 34
22. Там же. С. 28.
23. Там же. С. 63.
24. Манас: Киргизский героический эпос ... Кн. 3. С. 52, 292.
25. Симаков Г.Н. Указ. соч. С. 143.
26. Абрамзон С.М. Киргизы ... С. 163.
27. Кочкунов А.С. Аш // «Манас» энциклопедиясы : в 2 т. Т. 1. Бишкек, 1995. С. 111–113. На кирг. яз.
28. Цит. по: Ерёмина В.И. Указ. соч. С. 56.
29. Осмонова Н.И. Ритуал как символическая форма поведения и способ трансляции коллективных ценностей в традиционной культуре киргизов // Исторические, философские и юридические науки. Культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. 2016. № 7 (69), ч. 1. С. 104–110.
30. См.: Там же.
31. Симаков Г.Н. Указ. соч. С. 142.
32. Там же. С. 84.
33. Там же. С. 127.

## References:

- Abramyan, LA 1983, *Primitive holiday and mythology*, Yerevan, (in Russian).
- Abramzon, SM 1946, *Essays on the culture of the Kyrgyz people*, Frunze, (in Russian).
- Abramzon, SM 1990, *The Kyrgyz people and their ethnogenetic and historical and cultural ties*, Frunze, (in Russian).
- Akmoldoeva, ShB 1997, *The spiritual world of the ancient Kyrgyz people (on the materials of the "Manas" epos)*, Bishkek, (in Russian).
- Apinyan, TA 2003, *The game in a serious space: Game, ritual, myth, dream, art and others*, St.-Petersburg, (in Russian).
- Aytmambetov, D 1967, *Culture of the Kyrgyz people in the second half of the XIX and the beginning of the XX centuries*, Frunze, (in Russian).
- Aytmambetov, D 1987, 'Daily life and nomadic traditions of the Kyrgyz ail (first half of the 19th century)', *Voprosy istorii material'noy i dukhovnoy kul'tury Kyrgyzstana : sb. nauch. st.*, Frunze, pp. 45-61, (in Russian).
- Bakhtin, MM 1965, *Creation of Francois Rabelais and folk culture of the Middle Ages and the Renaissance*, Moscow, (in Russian).
- Bayburin, AK 1991, 'Ritual in the system of iconic means of culture', *Etnoznakovyye formy kul'tury*, Moscow, pp. 23-41, (in Russian).
- Bayburin, AK 1992, 'Ritual: between biological and social things', *Fol'klor i etnograficheskaya deystvitel'nost': sb. st.*, St.-

- Petersburg, pp. 18-27, (in Russian).
- Bayburin, AK 1993, *Ritual in traditional culture: Structural and semantic analysis of eastern Slavic rituals*, St.-Petersburg, (in Russian).
- Belousov, YaP 1974, *Old and new holidays (Some philosophical aspects of the celebration problem)*, Alma-Ata, (in Russian).
- Benifand, AV 1986, *Holiday: essence, history, modernity*, Krasnoyarsk, (in Russian).
- Chotonov, AO 1964, *Concerning the national traditions of the peoples of Central Asia*, Frunze, (in Russian).
- Durkheim, E 1996a, 'Collective ritual', *Religiya i obshchestvo: khrestomatiya po sotsiologii religii*, Moscow, pp. 438-441, (in Russian).
- Durkheim, E 1996b, 'Sacred objects as symbols', *Religiya i obshchestvo: khrestomatiya po sotsiologii religii*, Moscow, pp. 469-471, (in Russian).
- Durkheim, E 1998, 'Elementary forms of religious life', *Mistika. Nauka. Religiya. Klassiki mirovogo religiovedeniya : antologiya*, Moscow, pp. 174-230, (in Russian).
- Dzhumagulov, A 1959a, *Family and marriage among the Kyrgyz people of the Chuy Valley*, Frunze, (in Russian).
- Dzhumagulov, A 1959b, 'Some customs and rituals of the pre-revolutionary Kyrgyz family', *Izvestiya AN Kirgizskoy SSR. Seriya obshchestvennykh nauk*, Vol. 1, no. 1, pp. 79-92, (in Russian).
- Eliade, M 2000, *Selected works: The myth of the eternal return; Images and Symbols; Sacred and Profane*, Moscow, (in Russian).
- Eliade, M 2005, *Aspects of the myth*, Moscow, (in Russian).
- Eremina, VI 1991, *Ritual and folklore*, Leningrad, (in Russian).
- Evzlin, MS 1993, *Cosmology and ritual*, Moscow, (in Russian).
- Fielstrup, FA 2002, *From the ritual life of the Kyrgyz people of the early XX century*, Moscow, (in Russian).
- Fink, E 1988, 'The main phenomena of human existence', *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii*, Moscow, (in Russian).
- Frazer, J 1986, *Gold branch: Studies of magic and religion*, Moscow, (in Russian).
- Gennep, A van 1999, *Rites of passage*, Moscow, (in Russian).
- Gurevich, AY 1972, *Categories of the medieval culture*, Moscow, (in Russian).
- Guzhova, IV 2006, *The holiday as a cultural phenomenon in the context of a holistic approach*, PhD thesis, Tomsk, (in Russian).
- Huizinga, J 1992, 'Homo ludens: The experience of determining the game element of culture', *Kheyzinga Y. Homo ludens: V teni zavtrashnego dnya*, Moscow, (in Russian).
- Ilebaev, AK 2007, *Kyrgyz games and entertainment*, PhD in History thesis, Bishkek, (in Russian).
- Kakeev, ACh 2003, 'National game Ordo is a model of national statehood of Kyrgyz people', *Dialog tsivilizatsiy : inf. byul.*, Issue 3, Bishkek, pp. 17-20, (in Russian).
- Kayua, R 2003, 'The Man and the Sacred', *Kayua R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye*, Moscow, (in Russian).
- Kochkunov, AS 1995, 'Ash', *"Manas" entsiklopediyasy*, in 2 vols., vol. 1, Bishkek, pp. 111-113, (in Kyrgyz).
- Kochkunov, AS 2013, *Ethnic traditions of Kyrgyz people (social and cultural aspects and some issues on genesis)*, Bishkek, (in Russian).
- 'Manas: Kyrgyz heroic epos (Variant of Sagymbai Orozbakov)' 1990, in 4 books, Moscow, Book 3, pp. 124, 365, (in Russian).
- Mazaev, AI 1978, *Feast as a social and artistic phenomenon: The experience of historical and theoretical research*, Moscow, (in Russian).
- Moldobaev, IB 1989, *"Manas" epos as a source of study of the spiritual culture of the Kyrgyz people*, Frunze, (in Russian).
- Moldobaev, IB 1995, *"Manas" is a historical and cultural monument of Kyrgyz people*, Bishkek, (in Russian).
- Omurzakov, D & Musin, Yu 1973, *Kyrgyz folk games*, Frunze, (in Russian).
- Osmonova, NI 2016, 'Ritual as a symbolic form of behavior and a way of translating collective values into the traditional Kyrgyz culture', *Istoricheskiye, filosofskiyeye i yuridicheskiye nauki. Kul'turologiya i iskusstvovedeniye: Voprosy teorii i praktiki*, no. 7 (69), part 1, pp. 104-110, (in Russian).
- Poyarkov, F 1891, 'From the field of Kyrgyz beliefs', *Etnograficheskoye obozreniye*, Book IX, Moscow, no. 4, pp. 41-43, (in Russian).
- Radcliffe-Brown, AR 1994, 'Tabu', *Religiya i obshchestvo: khrestomatiya po sotsiologii religii*, pp. 421-438, (in Russian).
- Radcliffe-Brown, AR 2001, *Structure and function in a primitive society*, Moscow, (in Russian).
- Simakov, GN 1984, *Public functions of Kyrgyz folk entertainment in the late XIX – early XX centuries: Historical and ethnographic essays*, Leningrad, (in Russian).
- Toporov, VN 1982, 'Primitive ideas about the world (general view)', *Ocherki istorii yestestvenno-nauchnykh znaniy i drevnosti*, Moscow, pp. 8-40, (in Russian).
- Toporov, VN 1988, 'Concerning the ritual: Introduction to the problems', *Arkhaicheskyy ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh*, Moscow, pp. 7-60, (in Russian).
- Turner, V 1983, *Symbol and ritual*, Moscow, (in Russian).
- Ugrinovich, DM 1975, *Rites. Pros and cons*, Moscow, (in Russian).
- Zhigulsky, K 1985, *Holiday and culture*, Moscow, (in Russian).
- Zhorobekova, EZh, Toktosunova, AI & Toktosunova, GI 2008, *The legacy of Kyrgyz people in the context of cultural diversity, or the Mountain Oasis on the Great Silk Road*, Bishkek, (in Russian).
- Zhukovskaya, NL 1988, *Categories and symbols of the traditional culture of the Mongols*, Moscow, (in Russian).
- Ubukeyev, MA 1998, *"Manas" is the epic culture of the Kyrgyz people: the experience of artistic and scientific, cultural understanding of the epos*, Bishkek, (in Russian).