

СЕМАНТИЧНОСТЬ МАТЕРИАЛОВ КОЧЕВОГО ЖИЛИЩА КЫРГЫЗОВ. ДЕРЕВО

Макалада башка маданият салттары менен салыштыруу анализинин негизинде кыргыздардын боз үйүндө тал жана кайын жыгачынын семантикалык колдонулуш маселеси караштырылган.

В статье на основе сравнительного анализа с другими культурными традициями рассматривается вопрос семантической обусловленности применения древесины ивы и березы в кочевом жилище кыргызов.

The Article considers question semantic conditionality of using wood of willow and birch in kyrgyz nomad's tent on base of the comparative analysis with other cultural tradition.

Как известно, для изготовления остова юрты кочевники применяли древесину. Помимо утилитарной обусловленности (относительная доступность, прочность, гибкость, легкость, удобство транспортировки при перекочевках и т.п.), вполне вероятно, что первоначально использование дерева в качестве остова жилища могло иметь и дополнительное значение, связанное с идеологическими построениями.

Образ дерева – «древо мировое», «древо жизни», «небесное древо», «шаманское древо» - засвидетельствованный практически повсеместно, выступал воплощением концепции мироустройства¹. В кочевом жилище кыргызов функция мирового столпа осуществлялась деревянным шестом *бакан*, маркирующим центр жилища при его возведении и являющимся шестом символического воздвижения Солнца.

Традиционные представления кыргызов отражают зафиксированные в той или иной форме значения, придаваемые ими дереву. Кыргызы, как и хакасы², считали вполне естественным использовать дерево в качестве своеобразного «заместителя» человека. Л.Я.Штернберг писал, что, начиная с древности, человек аниматизировал дерево, наделяя его даром речи и сверхъестественной силой³. О существовании подобных представлений у кыргызов свидетельствует сопоставимый с древнетюркской погребальной обрядностью обычай изготовления *тула* – вместилища души умершего – из дерева. Дерево также использовалось для изготовления *онгонов* – фетишей шаманского культа у кыргызов⁴. В традиционных представлениях хакасов, связанных этногенетически с современными кыргызами, имеются сведения о принадлежности хакасов не только к тому или иному *сеоку*, но и к особому сообществу, имеющему общее дерево рода: лиственницу, березу, сосну, тальник и т.д. Л.Я.Штернберг приводит этнографические сведения, по которым кыргызские женщины для облегчения родов катались под деревьями, веря в их помощь. Таким образом, несомненным представляется факт существования у кыргызов представлений о семантической синонимичности дерева и человека, об их родовой связи.

Следующий круг значений дерева связан с существованием представлений о дереве как о «местожительстве» огня, следы почитания которого у кыргызов были обнаружены еще первыми исследователями-кыргызоведами (В.Радлов, В.В.Бартольд, Н.И.Аристов, Ч.Валиханов, Ф.Поярков, Н.И.Гродеков и др.). О связи дерева с огнем Л.Я.Штернберг писал, что «...дерево – таинственное существо, которое рождает огонь и в то же время

¹ Мифы народов мира. В 2-х т. Т.1. - М., 2000. – С. 398-406.

² Усманова М.С. Дерево в традиционных представлениях хакасов //Вопросы этнокультурной истории Сибири. - Томск, 1980. – С. 103-113.

³ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. - Л., 1936. – С. 439.

⁴ Абрамзон С. М. Кыргызы и их этногенетические и историко-культурные связи. - Фрунзе, 1990. - С. 327, 345-346, 473.

питает его»⁵. Согласно сведениям буддийского паломника 7 в. н.э. Сюань Цзана, древние тюрки Семиречья считали, что в дереве заключен почитаемый ими огонь, чем он объяснял отсутствие у них деревянных седалищ (сидений): встреченный им каган тюрков использовал железное кресло, во избежание осквернения огня, заключенного в дереве⁶. Кстати, о существовании у правителей древних тюрков сугубо металлических, а именно золотых тронов, кресел упоминается и в других источниках⁷.

Семантическая связь дерева и огня, существовавшая в представлениях кыргызов, реконструируется по материалам преданий, зафиксированных среди кыргызов Притяньшанья Ф.Поярковым в конце 19 века, согласно которым огонь представлялся добытым уста Дёетом через трение дерева о дерево⁸. Культ огня у кыргызов сложился в древности, считалось, что когда-то на земле был священный огонь Аляу⁹ (у казахов – авлие - святой). Жертвоприношения священному огню кыргызы осуществляли бросанием в него жира¹⁰. О связи дерева и почитаемого огня в представлениях кыргызов свидетельствует также следующее наблюдение С.М.Абрамзона: при описании посещения (1953 г.) им мазара Манджылы-Ата он отмечает наличие следов жира на отдельных почитаемых деревьях, которым их смазывали¹¹. Таким образом, вполне обоснованно можно предположить реконструкцию значений дерева в представлениях кыргызов как символической метонимии священного огня, о чем косвенно свидетельствует древнетюркская традиция сакрализации дерева. Бытование подобных представлений в трансформированных формах было зафиксировано для кыргызов вплоть до этнографической современности.

Исходя из исторических сведений, можно предположить о существовании у кыргызов также представлений, в которых высокие деревья осмысливались в функции своеобразных «проводников» в мир иной. Возможно, им отводилась роль связующего моста, дороги в сценарии функционирования Мирового пространства, и деревья символизировали некое срединное состояние между пространством живых (поверхность Земли) и миром, где живут «небесные»¹² люди, куда попадают души умерших. Так, по сведениям, содержащимся в рукописи «Зия ал-Кулуб», становится очевидной трактовка кыргызами дерева (зафиксировано для 16 века) как локализации местожительства бога (худа), которому они поклонялись на специально отведенных мольбищах (бутхана)¹³. Привлечение данных поминальной обрядности кыргызов указывает на обычай временного захоронения на вершинах высоких деревьев, бытовавший в среде енисейских кыргызов еще с 9-10 вв.¹⁴ и отмеченный для кыргызов в 16 в. турецким исследователем Сейфи¹⁵, что может служить подтверждением высказанному предположению. Во многих языках сибирских (тунгусо-маньчжурских) народов дерево называется «дорогой» или «путем», на что справедливо обращает внимание В.В.Иванов¹⁶. О семантике «пути» в мир

⁵ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. - Л., 1936. – С. 439-440.

⁶ Бартольд В.В. Избранные труды по истории кыргызов и Кыргызстана. - Бишкек, 1996. – С.102-104.

⁷ Кызласов И.Л. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице. 1998 //Этнографическое обозрение, №4. – С. 44.

⁸ Поярков Ф. Каракиргизские легенды, сказки и верования. - Пишпек, 1899. – С. 33.

⁹ Там же. – С. 21.

¹⁰ Валиханов Ч. Тенгри (Бог) //Собр. соч. в 5-ти т., Т.1. - Алма-Ата, 1984. – С. 208-215.

¹¹ Абрамзон С.М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпаков. //Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. - Л., 1978. – Сб. МАЭ, XXXIУ. – С.49.

¹² Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. // Собрание сочинений в 5-ти томах. Т. 4. - Алма-Ата, 1985. – С.58.

¹³ Ворожейкина З.Н. Доисламские верования кыргызов в XVI в. (по рукописи «Зия ал-Кулуб») //Вопросы филологии и истории стран советского и зарубежного Востока. - М., 1961. – С. 182-189.

¹⁴ Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк // Соч. т.II, ч. I. – М., 1963. – С. 494.

¹⁵ Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические... - С.472.

¹⁶ Иванов В.В. Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. - Л., 1989. – С. 44.

иной, вероятно, свидетельствует обычай выставления деревянного шеста на могиле умершего кыргыза, к концу которого прикреплялся хвост яка или лошади.

Таким образом, реконструируя представления кочевников о дереве, можно выделить вполне определенный набор экстраутилитарных значений:

- 1) метонимия священного огня;
- 2) медиатор между мирами, своеобразный «буфер», «срединное», промежуточное пространство;
- 3) синоним человека, его «заместитель».

Примечательно, что кыргызы сохранили в представлениях некоторые остатки экстраутилитарных значений дерева в семантическом поле дома, жилища. Так, при вселении в новую юрту, как правило, хронологически совпадающем с моментом свадьбы, происходит обряд «освящения» юрты, заключающийся в смазывании деревянных частей жилища маслом, жиром – форма жертвоприношения, «кормления» священного огня. Позже, с постепенным оседанием кочевых кыргызов, данный обычай был перенесен и на оседлое жилище, причем естествен и перенос действий обряда на те части дома, которые заменили собой функционально прежние – жиром продолжают смазывать каменные стены оседлого жилища, а также дверные обрамления, косяки, традиционно изготавливаемые из дерева. Медиативная, промежуточная роль дерева в юрте проявляется в различных ритуальных ситуациях: например, в похоронной обрядности деревянные части остова кереге часто используют в качестве временного размещения покойного перед захоронением. О традиции отождествления человека и дерева, функционирующего в жилище, свидетельствуют многочисленные пословицы кыргызов, в которых деревянные части юрты часто соотносятся с членами семьи.

Но, очевидно, недостаточно вести речь только о семантической нагруженности использования дерева без выделения критерия отбора, по которому сообщество определяло пригодность или непригодность того или иного материала на выполнение возлагаемых на него функций в жилище. Примеры подобного «избранничества» по отношению к тому или иному виду древесины, используемому в строительной практике возведения жилища, известны в различных традициях. Так, абхазы при возведении любого строения старались даже в малом объеме использовать грабовое дерево, которое, по представлениям, находилось под покровительством богоматери¹⁷. Подобные явления были описаны для китайской культуры в 18 веке путешественником Г.Б.Дюгальдом о дереве Нань му¹⁸. У всемирно известного благодаря В.Тэрнеру африканского племени ндембу магические свойства деревьев мудьи и мукулы переносятся на сооружаемую ритуальную хижину, что обуславливает их использование для этих целей¹⁹.

Для остова юрты кыргызы, а также казахи, тувинцы использовали иву (*тал*), только для одной детали – обода (чангарак) - использовали березу (кайын). При обращении к данным фольклора обнаруживается следующее: береза и ива наиболее часто упоминаются в героическом эпосе кыргызов «Манас» как символ очеловеченной Природы, способной сопереживать человеку. Во второй части эпической трилогии «Манас» «Семетей» приводится описание благословенной местности Гуль-Токой, являющейся земной ипостасью райского сада, при этом в качестве определяющего символа этого сказочного места предстают Серебряные березы - Күмүш кайын²⁰. Вполне вероятно, в древнем памятнике устного творчества кыргызов зафиксировались остатки древних доисламских верований кыргызов, в которых береза выступала неким священным, сакральным объектом. Возможно, именно реликты древних представлений о сакральности березы были обнаружены венгерским путешественником Свенном Гедином, который, путешествуя

¹⁷ Мифы народов мира. В 2-х т. Т.1. - М., 1980. – С. 136.

¹⁸ Дюгальд Г.Б. Географическое, историческое, хронологическое, политическое и физическое описание Китайской Империи и Татарии Китайской. В 2-х ч. Ч. 1. – СПб., 1774. – С.31.

¹⁹ Тэрнер В. Символ и ритуал. - М., 1983. – С. 37.

²⁰ Семетей. - Фрунзе, 1959. – С.25.

по Памиру в конце 19 века, отмечал на жертвеннике припамирских кыргызов наличие большого березового шеста, обвешанного черепами и рогами диких баранов, хвостами лошадей и яков, а также укрепленных между камнями еще нескольких меньших березовых ветвей²¹. Представляется неслучайным факт применения именно березы при сооружении характерного для кыргызов жертвенника.

В связи с позднейшим распространением ислама у кыргызов многие обряды и предания, уходящие корнями в прошлое, к сожалению, были утеряны и могли сохраниться лишь в остаточной форме, поэтому, основываясь на существовании этногенетических и этнокультурных связей кыргызского народа с тюркскими и монгольскими народами Сибири и Центральной Азии, в поисках подтверждения гипотезы особого отношения кыргызов к березе были также привлечены соответствующие данные по соседним регионам. На основании сравнительного сопоставления мы делаем предположение, что использование древесины березы для чангарака было обусловлено именно древними, доисламскими представлениями о ее священности. Береза участвует как обязательный ритуальный символ во многих обрядах народов Сибири. Так, хакасы с наступлением весны устраивали обряд жертвоприношения огню, для чего в юрте устанавливали березу, которую заносили через дымовое отверстие²². В представлениях хакасов береза является непременным атрибутом От-эне (Огонь-матери, хозяйки домашнего очага) и ее сестры богини Умай²³ (ср. с образами От-эне и Умай-эне в кыргызской традиции, рассматривавшимися в тесной связи друг с другом). У бурят береза почитается как священное дерево, что проявляется в обычае устанавливать туургэ – березы, вкапываемой в землю, около которой разводят огонь и проходят обрядовые действия в свадебном комплексе у западных бурят²⁴. У теленгитов и шорцев березовые ветки или тонкие березовые стволы – обязательный компонент свадебного жилища²⁵. Характерной особенностью приведенных фактов ритуального бытования березы является прямая или косвенная связь с жилищем, очагом. Аналогичная связь «береза – очаг – жилище» репрезентируется в соответствующей детали жилища кыргызов, на изготовление которой используют древесину березы – чангарак – обод свето-дымового отверстия, размещаемой над очагом коломто и образующей главную, в том числе и по семиотическому статусу, вертикальную ось юрты «очаг – свето-дымовое отверстие».

Особую функцию медиатора выполняет береза в шаманских камланиях у якутов, шорцев. При этом характерно, что шорские шаманы интерпретируют березу как лестницу, по которой кам (шаман) поднимается на небо, а при изготовлении бубна – непременного шаманского атрибута - шорцы используют уже знакомый тандем «ива-береза»²⁶. С подобными представлениями перекликаются и верования кумандинцев, близких к кыргызам по языку, согласно которым существует Бай-кайын – образ Небесной березы, а описанный в литературе кумандинский старинный обряд испрашивания плодородия свидетельствует о дополнительном существовании комплекса представлений, связанных с отождествлением березы и животворной силы природы, способствующей увеличению потомства, плодovitости²⁷. Таким образом, применение березы для такого важного с

²¹ Гедин Свен. В сердце Азии. Т. 1 – СПб., 1899. – С.200.

²² Буганаев В.Я. Культ огня у хакасов. 1998. // Этнографическое обозрение. №3. – С.30-31.

²³ Там же. – С. 30-31.

²⁴ Семейная обрядность народов Сибири. - М., 1980. – С. 6-15, 91-96; Бардаханова С.С. О некоторых словесных компонентах свадебных обрядов бурят //Вопросы этнокультурной истории Сибири. - Томск, 1980. – С. 132.

²⁵ Там же. – С. 19-24; 35.

²⁶ Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири //Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: Сб.МАЭ, ХХУ11. Л., 1971. – С. 38-44; Хлопина И.Д. Горная Шория и шорцы. 1992. //Этнографическое обозрение, №2. – С. 140, 142.

²⁷ Сатлаев Ф.А. Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев //Религиозные представления и обряды народов Сибири: Сб. МАЭ, ХХУ11. Л., 1971. – С. 130-141.

семиотической точки зрения элемента кочевого жилища у кыргызов, как чангарак, очевидно, носило экстраутилитарный характер. Во-первых, медиативная функция березы. Она востребована в чангараке как элементе кочевого жилища, оформляющем свето-дымовое отверстие, через которое, по представлениям кыргызов, осуществляется акт общения с духами предков. Существование подобных смыслов определяет и поведение шаманов во время камланий в юрте: их путешествие в мир духов происходит именно через свето-дымовое отверстие. Во-вторых, не менее важным представляется наличие связи между жилищем и березой, некоей обязательности применения, освящающей жилище своим присутствием.

Семантически маркированной оказывается ива. В использовании ивы как остова материала, очевидно, просматривается преобладание юрты этнографической современности с цюнлу древних усуней. Ива известна в качестве остова материала кочевого жилища у многих народов, в т.ч. казахов²⁸, тувинцев²⁹ и др. Из тальника сплетена дверь в чаппари – кочевом жилище джемшидов (иранское племя Туркменистана)³⁰. Многие исследователи указывают на мифологическую отмеченность ивовых деревьев в различных традициях: В.Н.Топоров проводит параллели между ивой и образом древа жизни в мифологических традициях хеттов, славян и др., указывая на символику плодородия, жизненной силы ивовых деревьев. Для нас более значимыми являются факты появления ивы как значимого ритуального символа (по В.Тэрнеру) на исследуемой территории и в соседних регионах. Так, основная роль в кругу реликтовых универсалий, связанных с ритуалом празднования Нового года – Навруза (Нооруза) – отведена изображениям веток ивы или вербы с распускающимися почками³¹. Исследователи связывают обряды хлестания ветвями ивы с семантикой увеличения достатка, потомства. Известно, что характерной особенностью размножения ивы является ее хорошая приживаемость, поэтому вполне закономерно появление ивы как доминантного символа плодородия. Таджики используют в новогодних обрядах снятые с прутьев ивы спиралевидные ленты кожуры с листьями, украшая ими косы девушек и входы в дом³². Знаменитое местонахождение родового кочевья Чингис-хана, согласно «Сокровенному сказанию», находилось у Бурхан-халдун – священной горы, название которой в переводе с монгольского означает «священная ива» или «ивовый холм» (данное понятие стало в монгольской мифологии символом священной горы – вариантом репрезентации мирового столпа, мирового древа)³³. В традиционной культуре монголов особый семиотический статус имеют также плетенные из ивовых ветвей корзины для сбора аргала, которые широко используют в обрядах, связанных с рождением и смертью человека³⁴. Т.Н.Свешникова указывает, что ива у славян играет важную роль при отправлении обрядов, выступая также в функции охранительницы и защитницы, призванной охранять скот от оборотней³⁵. Не умаляя особых качеств древесины ивы в практическом смысле, ввиду которых ива на протяжении веков являлась традиционным видом древесины для остова юрты, вероятно, возможно рассмотрение обусловленности выбора ивы в качестве остова материала не только практической целесообразностью, но также ее семантической отмеченностью. Являясь символом благополучия, увеличения

²⁸ Муканов М.С. Казахская юрта. - Алма-Ата, 1981. – С. 21.

²⁹ Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. - М., 1991. - С. 27-28.

³⁰ Гафферберг Э.Г. Жилище джемшидов Кушкинского района //Советская этнография. – 1948. - №4. – С.128, 130.

³¹ Ведутова Л. Архаичные представления в раннесредневековой художественной культуре Кыргызстана в свете восстановительных ритуалов //Древний и средневековый Кыргызстан. - Бишкек, 1996. – С. 148-149.

³² Писарчик А.К. Ива в новогодних и других весенних обрядах таджиков //Этнография в Таджикистане. – Душанбе, 1989. – С. 18-38.

³³ Мифы народов мира. В 2-х т., Т.1. – М., 1980. – С. 196.

³⁴ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов.- М., 1988. – С. 91-92.

³⁵ Свешникова Т.Н. Об одном случае соотношения текста и ритуала //Структура текста–81. - М., 1981. – С.66.

плодовитости, коннотированная значением охранительницы, защиты от нечистых сил, ива, включенная в поле значений кочевого жилища, становится своеобразным макрооберегом для обитателей юрты, в прямом и переносном смысле оберегая ее. Таким образом, вполне вероятно, что первоначально одним из факторов выбора древесины ивы в качестве остова материала была ее семантическая маркированность.

Кыргызы различают следующие виды ивы: желтая (*сары*), белая (*ак*), черная (*кара*), синяя (*көк*). Некоторые сведения могут трактоваться как свидетельства переноса традиционной цветовой символики кыргызов на различные разновидности древесины и их соответствующее осмысление. Так, в погребальной обрядности кыргызов близкие родственники умершего во время оплакивания используют для опирания ивовые палки *көк келтек*³⁶, что соотносится с традиционным использованием синего в качестве траурного цвета у кыргызов. Вероятно, что цветность играла немаловажную роль в определении семантики ивовой древесины. Наиболее предпочтительной для остова юрты считается *сары тал*³⁷ - желтая ива. Обращает на себя внимание обычай окрашивания традиционно ивовых элементов деревянного остова юрты в различные оттенки красного и желтого как цвета огня. Если попытаться определить дополнительные аспекты назначения окраски дерева в традиционной культуре кыргызов, то становится вполне очевидным наличие экстраутилитарного компонента. Так, Н.В.Черкасова отмечает характерную особенность отсутствия окраски и росписи на деревянных предметах кыргызов из арчи (можжевельника) в начале XX в.³⁸. Учитывая отношение кыргызов к арче, зафиксированное во многих источниках и определяемое как священное³⁹, можно сделать предположение, что окраска дерева считалась необходимой у кыргызов в качестве дополнительного символического средства, усиливающего нужное поле значений из совокупности других, придаваемых тому или иному объекту. Там же, где в силу однозначной «положительности» объекта усиление или «выявление» не требовалось, окраска была излишней. На это же указывает факт отсутствия окраски деревянного остова юрты, предоставленной отцом Ч. Валиханова А.К.Гейнсу⁴⁰ – А.Х.Маргулан считал, что речь идет о юрте, сделанной из березового дерева и, как следствие, ввиду ее более высоких эстетических качеств, традиционно не окрашиваемой⁴¹. Помимо эстетических качеств, вероятно, одним из факторов, объясняющих отсутствие окраски на березовой древесине, была также ее положительная «избыточность» (о березе – см. выше), как и в случае с арчой. Косвенно сопоставим с приведенными выше доводами семиотически значимый статус окрашивания предметов, используемых в шаманской практике у кыргызов и казахов (на примере конских черепов), отмеченный С.М.Абрамзоном⁴². Исходя из приведенных соображений, вероятно, что окрашивание закрепляло по представлениям кыргызов положительное поле значений ивы, так как ввиду ее выраженной амбивалентности (одновременно – защитница, символ плодородия и семантическая связь со слезами – *көк тал*) старались подчеркнуть ее жизнеутверждающие смыслы, прибегая к помощи цветовой символики.

Однако не все деревья могли быть использованы в строительных целях. Определенное табу накладывалось на особо почитаемые кыргызами так называемые священные деревья. Так, Т.Д.Баялиева приводит данные, что на севере Киргизии святынями считали некоторые горы с несколькими деревьями, на ветвях которых путники вешали лоскутки ткани⁴³. Священными считались отдельно стоящие деревья, а также

³⁶ Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. - Фрунзе, 1972. – С. 71.

³⁷ Антипина К.И. Особенности материальной культуры ... – С. 156.

³⁸ Черкасова Н.В. Резьба по дереву //Труды Кирг. арх.-этногр. эксп. Т.5. - М., 1968. – С. 133.

³⁹ Поярков Ф. Каракиргизские сказки... - С. 33-34.

⁴⁰ Гейнс А.К. Из дневника 1865 г. //Ч.Валиханов. Собр. соч. в 5-ти т., Т.5. - Алма-Ата, 1985. – С. 261.

⁴¹ Маргулан А.Х. Казахская юрта и ее убранство. - М., 1964. – С. 7.

⁴² Абрамзон С.М. Предметы культа казахов, киргизов... - С. 63.

⁴³ Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их ... – С.41-42.

деревья, окружающие почитаемые источники⁴⁴. Целостность этих деревьев представляла необходимое условие для благополучия коллектива, в связи с этим накладывался запрет на их умышленное повреждение (считалось, что человека постигнет небесная кара, если им будет сломлена ветка на таком дереве), тем более – вырубку, что могло отождествляться с кощунственным святотатством. Выраженная обозначенность отдельно стоящих деревьев как священных, очевидно, связывалась в сознании древних сообществ как некий знак «особенности», их единичности. Несомненна и традиционная сакрализация объектов, связанных с местом, событием и т.п., наделенных подобным смыслом. Выделение особого класса священных деревьев характерно и для других народов, например, славян, тувинцев, белуджей, туркменов, кумандинцев, обских угров и др.⁴⁵

Наложение запретов на вырубку определенных, почитаемых деревьев у кыргызов указывает на отмеченный в исследованиях А.К.Байбурина характер взаимоотношений человека с растительным миром. Известным этнографом при этом акцентируется роль ограничений, накладываемых на те или иные вещи или объекты, реальные физические свойства которых не имеют каких-либо изъянов, но, тем не менее, отвергаемые человеком для выполнения тех или иных функций. Только в этом случае имеет смысл «...говорить о данной системе как о принадлежащей сфере культуры»⁴⁶. Исходя из чего наложение запретов на вырубку определенных деревьев для строительства рассматривается им как свидетельство семантизации данного процесса. Подобный вывод, казалось бы, скорее уместен для сообществ, населяющих местности, издревле богатые лесами, так как в условиях степного кочевья человек лишь имеет возможность выработать некоторый набор знаний относительно пригодности того или иного вида древесины в утилитарных целях. Однако это не исключает семантизации как процесса, так и объекта деятельности по изготовлению жилища степным кочевником. Таким образом, процесс заготовки древесины носил четко избирательный характер.

Как уже указывалось ранее, для изготовления круглого обода обычно использовали древесину березы. Иногда в этих целях применялась также древесина карагача, реже черной ивы (очевидно, мы имеем дело с постепенно утрачиваемой традицией, когда ввиду распространения ислама на исследуемой территории и утери многих доисламских представлений свое значение теряет и сакральность березы как материала для обода). М.С.Муканов указывает, что для круглого наверхия юрты казахи выбирали березу, имеющую естественное искривление ствола или же изгиб. Вообще искривление ствола или ветвей – признак для мифологического сознания вполне определенный и существенный, соотносимый с некоей «отмеченностью», «особенностью» такого дерева. Тувинцы называли такие деревья хам-ыяш – букв. дерево-шаман, возводя их в ранг объектов почитания, как родового (около них осуществляли родовые моления о благополучии, сопровождаемые священным окуриванием можжевельником), так и собственно шаманского дерева⁴⁷. Особой отмеченностью характеризуется время среза ствола или его части – не позднее середины лета, т.е. когда береза полна соков⁴⁸. Этот факт подтверждает версию об особенностях, единичности такой детали юрты как круглого обода, а также ее конфигурации (необходимость большего изгиба при относительно

⁴⁴ Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990. – С. 317, 323, 326.

⁴⁵ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. – С. 28; Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. – С. 238; Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования ... М., 1975. – С. 233; Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность ... - С. 58-59; Сатлаев Ф.А. Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири: Сб. МАЭ, XXV11. - Л., 1971. – С. 130-141; Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: Сб. МАЭ, XXV11. - Л., 1971. – С. 211-238.

⁴⁶ Байбурин А.К. Жилище в обрядах ... - С. 33.

⁴⁷ Вайнштейн С.И. Мир кочевников... – С. 238.

⁴⁸ Муканов М.С. Казахская юрта. - Алма-Ата, 1981. – С.28.

малом радиусе кривизны), что позволяет отойти от общего правила, и уже утилитарные свойства древесины, например, гибкость, становятся определяющими при выборе сроков заготовки сырья для «особого», наиболее значимого элемента кочевого жилища, с тем, чтобы какая-то случайность не нарушила акт создания «небесных врат». К тому же вероятно, что при определении благоприятных и неблагоприятных периодов времени в годичном цикле более необходимым в контексте значений жилища считалось время роста, прибавления, которое завершалось к середине лета, и начинался период упадка, угасания ежегодно возрождающейся Природы. Согласно древним представлениям, наиболее предпочтительным временем для осуществления чего-либо важного кочевником считалась близость к середине подвергаемого оценке временного периода, косвенно на это указывает приводимое А.Левшиным суеверие, которое не позволяло киргизу (казаху) пускаться в дальнюю дорогу к концу месяца⁴⁹.

Таким образом, можно сделать вывод, что уже на уровне отбора годных для изготовления остова кочевого жилища видов деревьев особое значение придавалось их семантическому статусу, чьи значения должны были коннотировать тот смысл, который закладывался древними кочевниками в образ дома. Дошедшая до нашего времени традиция изготовления главного с семиотической точки зрения элемента юрты – чангарака - из древесины березы свидетельствует о воспроизведении в структуре дома некоего идеального миропорядка, в котором связи с сакральным отводятся главенствующее положение, усиленное «материальным» воплощением Небесного входа, т.е. «небесным», по представлениям кочевников, происхождением березы. Кроме того, становится очевидной семантическая маркированность ивы как основного остова юрты.

⁴⁹ Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч.3: Этнографические известия. СПб, 1832. – Прим. со стр. 24.