

## **САКРАЛЬНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА: КОЧЕВОЙ ОПЫТ**

Исследование культуры кочевников, их места в истории человечества в современных условиях приобретает все большую актуальность. Кочевой образ жизни оказал существенное влияние на материальную культуру, духовные ценности и культурные стереотипы, менталитет и психологию местного населения.

Культура кочевников понимается как широкое пространственное явление, которое включает в себя временной аспект, охватывающий историю и предысторию этого феномена. Ядро культуры определяется устойчивыми чертами миропонимания и миропредставления, представляя существование целостности стиля на протяжении многих веков. Сложность и многогранность жизни кочевника отражена в причинно-следственных связях пространственного движения.

Независимость Казахстана способствовала значительному росту интереса казахстанской общественности к истокам своей культуры, и закономерным следствием этого стало принятие государственной программы «Культурное наследие», в рамках которой осуществляется многоцелевое исследование разнообразных аспектов истории и культуры нашей страны.

Актуальность темы статьи заключается в сохранении преемственности отношения к сакральности пространства в культуре кочевников и их потомков, то есть современных казахов. Феномен кочевничества в современности испытывает своего рода ренессанс, что подтверждается многочисленными исследованиями. Духовный опыт кочевников, обладающий общечеловеческой значимостью и ценностью, важен для сохранения духовного пространства национальной культуры. Можно говорить об уникальности феномена кочевья, который не потерялся в истории, и в этом заключается огромный потенциал, огромная сила феномена кочевничества. Номадолог Н.Т. Жуковская в своих работах доказала, что кочевники имели и имеют свою историю и культуру. В работах Н.Н. Крадина и Г.Д. Гачева кочевая культура выступает как своеобразное и маргинальное явление в истории человечества. Философское осмысление кочевой культуры как особого типа в мировой культуре было проведено М.С. Каганом. Вся культура кочевни-

ков была направлена на поддержание гармонического равновесия с природой, подчинение космическим ритмам. Предки современных казахов оставили в наследство потомкам важные для нашей современности установки из универсальных заповедей-законов Космоса-Тэнгри: «Не переступи круг чужой воли!», «Созидай!», «Давай миру больше, чем потребляешь!». Сохранение и передача этих сакральных знаний необходимо нашему молодому государству, чтобы сохранить эту невидимую духовную нить, перекликающуюся с идеями «Мәңгілік ел».

Стержнем социальных отношений кочевников и базовой ценностью мировоззрения являлось родственно-родовое начало, выступавшее основополагающим принципом самоидентификации индивида и с общиной, с территорией как продолжением своего природного бытия. Отсюда следует, что степная культура имела древние традиции и глубокие корни.

Феномен пространства – важнейшая категория культуры, образующая основную систему координат, в рамках которой возникают, функционируют, развиваются мифология, религия, искусство, наука.

В данной статье раскрывается смысл сакральности категории пространства в жизни кочевников.

Культура тюрков появилась на почве древних культурных традиций широкого круга народов Евразии. Эти традиции характеризовались дуалистическим мировоззрением, которое делило весь мир на половины – правую, т.е. мужскую, небесную, главную, верхнюю, белую, восточную и т.д., и левую, женскую, подземную, младшую, нижнюю, черную, западную и т.д. [1, с. 52].

Необходимо отметить, что специфика мифологического пространства и времени есть специфика мифологии вообще как раннего этапа развития человеческого сознания. Поэтому в этой статье предпринята попытка интерпретации модели космоса, являющегося инструментом понимания культуры кочевников, и, в частности, феномена пространства. В основе традиционного мировоззрения кочевников лежит модель социума и космоса, созданного в результате первотворения. В момент первотворения из первозданного хаоса разворачивается структурированный космос. Высшей сакральностью отмечены те точки пространства и времени, где и когда произошло рождение и создание мира [2]. Центром последнего выступает точка соединения миров, точка, находящаяся в

середине космоса, через которую проходит мировая ось.

Кочевые народы освоили огромные пространства, характеризующиеся разнообразием ландшафтов (горные, лесостепные, полупустыни, пустыни), благодаря которым складывались мифологические, этнические, символические образы пространств, формировался механизм постижения и освоения территорий [3]. Собственно, отчет времени начинается с определенного времени года и в мифо-ритуале его связывают с точкой, из которой появляется все сущее. В подтверждение сказанному приведем пример о временной точке в традиционном мировоззрении хунну: «В первой луне нового года старейшины в небольшом числе съезжаются в храм Шаньюевой орде» [4]. Через точку соединения миров, находящейся в середине космоса, проходит мировая ось в различных ее вариантах, как, например, Мировое дерево и др.

В мифологии тюрков-кочевников отражена трехчастность мира. В одном из мифов о сотворении мира говорится: «Когда вверху было сотворено голубое небо, а внизу бурая земля, между ними были сотворены сыны человеческие» [4].

Еще одна легенда как свидетельство существования вышесказанной модели: «На небе есть жители – люди. Они опоясываются под горлом, мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах» [5]. Верхний мир – небо представлен абсолютным воплощением верха, т.е. семантическими дихотомиями верха и низа [6]. Небо как сакральное пространство в миропонимании кочевников играло важнейшую роль. «По милости неба, ратники были здоровы, кони в силе...», – приводим строки из письма Шаньюя, которые подтверждают вышесказанное [6]. Верхний мир, ассоциируемый с небом, был наделен положительными качествами. Согласно этногенетическому мифу тюрков, Огуз-каган был женат на девушках, одна из которых спустилась с неба.

Срединный мир – земля, считается вторым уровнем вертикального космоса, т.е. серединой между верхом и низом. Пограничное положение земного мира делало его центром космоса, где соответственно проводили ритуалы, гарантирующие сохранность этого порядка. Надо отметить, что земля является местом обитания и проживания людей, и поэтому наиболее доступна для освоения и познания. Согласно традиции, погибшего в бою воина-кочевника должны похоронить в родной земле, или при погребении

должна быть использована хотя бы горсть земли с родных мест. Отсюда следует, что земля, используемая в ритуале погребения, является священной, замкнутой в условных, сакрализованных границах, и рассматривается как место обитания людей, где перемещение в иную зону обязательно оказывается передвижением вверх или вниз [7]. нижний мир как мир подводный, подземный является противоположностью верхнего мира и, соответственно, характеризуется недостаточно полно, понятно и в связи с этим многие ответы связаны с похоронно-погребальными обрядами и ритуалами. Также необходимо подчеркнуть, что в этот мир уходят после завершения земного пути.

Низ как воплощение подземного мира в традиционном мировоззрении кочевников является дихотомией верхнему миру. Многие ученые-номадологи, рассматривая три уровня космоса, связывают с нижним миром мир предков, мир аруахов. Это прослеживается и в мифологических концепциях как трехмерное измерение пространства.

Все три мира имели образное отражение в виде неких моделей, как и ранее мы отмечали: Мировая гора, Мировое дерево, Мировая река.

Мировое дерево, так же и как гора, выступает в роли сакрального места в обряде принесения клятвы у древних кочевников. Жизненное пространство кочевника организует дерево – сакральный центр кочевья, достигающее небес, корнями, уходящее в нижний мир духов. Мировое дерево помещается в сакральном центре мира и занимает вертикальное положение. Как центр вселенной дерево выступает в обряде выбора хана у тюрков. При членении мирового дерева по вертикали выделяются нижняя (корни), средняя (ствол) и верхняя (крона) части. Они представляются как три зоны мироздания [8]. В генеалогическом преломлении в образе дерева представляется связь: предки – нынешнее поколение – потомки.

Одним из самых распространенных вариантов Мирового дерева является гора. Обычно эти две модели взаимно дополняют друг друга.

Поклонение горе, дереву показывает, что речь идет о сакральных объектах, наделенных высоким семиотическим статусом.

Поскольку гора является центром космоса, где совершился акт творения, люди сознательно привязывали к ней наиболее значимые в истории народа события.

У кочевников могло быть несколько священных гор. У горы Ордабасы, расположенной

на западе от Шымкента, согласно приведенным данным А.И. Левшиным, проходило избрание Абулхаира главным военачальником всего казахского ополчения [9]. Почитание гор древними кочевниками связано, прежде всего, с тем, что они, максимально приблизившись к верху, соприкасались с высшим, сакральным.

Модель мира, помимо вертикального трехчастного строения, имела и горизонтальную структуру. В частности, в традиции гуннов было принято маркировать стороны света различными цветами, например, конница у гуннов на восточной стороне имела серых лошадей, на западной – белых, на северной – вороных, на южных – рыжих [10].

Одним и важнейших обрядов, сопровождающих человека с момента его рождения и до смерти, является инициация как движение человека в пространстве времени или переход кочевника из одного статуса в другой. Обряд инициации, сопровождающий человека всю его жизнь, выступает некой сакральной цепью бесконечных перерождений человека: рождение, смерть и новое рождение. Рождение как переход из одного мира в другой: верхнего в средний, а смерть человека – переход из среднего в нижний [11]. Казахи как носители древней культуры кочевников сохранили отражение пространственно-временного феномена предков в современной лексике, и потому они никогда не скажут об умершем человеке, что он прекратил свое существование. Об умершем говорят: «дүние салды, бақиға көшті, қайтыс болды», что означает «перешел в иной мир, возвратился туда, откуда пришел, ушел в вечность». Порог как особое сакральное пространство было той границей, которая разделяет миры. Видимо, поэтому люди, близкие к иным мирам, занимали места у самого входа – босага [12]. Переход в иной мир маркируется датами 3, 7, 9, 40, 100 дней, 1 год со дня смерти. Интересно, что и те же даты возникают при переходе границы в наш мир, когда ребенок растет. И сегодня в нашем обществе присутствуют определенные похоронные обряды, связанные с указанными сакральными числами.

Поскольку процесс рождения представляется как переход в иной мир, сопутствующая ей родильная обрядность понимается так же, как сакральное действие, иницирующее переход. Так как такое действие связано с пересечением границы миров, то в нем неслучаен мотив порога, где, естественно, связываются пограничные статусы – старость и детство, отразившиеся и в ритуале рассаживания [13]. Обряд, оформ-

ляющий переход в новую жизнь, назывался «тұсаукесу», и он символизировал переход из состояния статичности к состоянию динамики, к тем первым шагам, которые делаются в этом мире. А сами обрядовые нити – белая и черная: как символы преграды и назидания, как диалектика жизни.

Существовал и другой обряд, связанный с ребенком, который только начинал ходить. Ребенка проводили под ногами старой женщины из рода канлы, что должно было обеспечить ему счастливую жизнь [14]. Вышеуказанный ырым-поверье как добрая примета-знак имеет место у казахов по сей день. У турков существовал обычай, когда новорожденного протаскивают сквозь отверстие в волчьей шкуре, в той части, где была пасть. Это свидетельство обычая оберега и открытия счастливой дороги. Необходимо отметить, что древние тюрки в качестве предка почитали волка. Тотем волка – символ поклонения, защиты, покоя.

Таким образом, вышеописанные обряды символизируют измерение пространства как перехода из одного мира в другой.

Во всех обрядах жизненного цикла присутствует процесс «одевания». Детали и оформление одежды невесты схожи с похоронными. В частности, лицо невесты закрывают, и это обязательный обряд-инициации. На пути невесты устраивают преграды. Только переступив порог нового дома, получив благословение старейшины, можно было открыть ее лицо, тем самым «оживив» невесту. После всего этого она окончательно переходит из одного мира в другой. И переход в иной мир связан с утратой прежнего состояния.

Обратимся к некоторым аспектам и объектам традиционной культуры тюрков, которые также могут быть вписаны в систему ценностей, сложившуюся в еще «мифологические» времена, где проявляются пространственно-временные представления. Прежде всего, это юрта и связанный с нею комплекс понятий.

О жилище-юрте древних кочевников написано очень много и в самых разнообразных аспектах: юрта как основа всей кочевой архитектуры (Даажаев, 1974; Пюрвеев, 1975), юрта как один из типов кочевого жилища, включая типологию юрт (Вайнштейн, 1976; Егоров, Жуковская, 1979), юрта как «семейная территория» и хозяйственная единица (Humphrey, 1974; Цэрэнханд, 1971), юрта как модель вселенной в представлении монгольского кочевника (Wasilewski, 1976) [15:14]. Основная идея вышеуказанных ученых

сводится к тому, что юрта – это модель вселенной, микромир кочевника; она ориентирована по сторонам света, имеет центральную ось, проходящую через очаг и дымовое отверстие; делится на семантические секторы: правый-левый, северный-южный, верхний-нижний, почетный-непочетный, мужской-женский.

Освоение и «одомашивание» (термин Леруа-Гурана) пространства и времени – «это прежде всего проблема семантического характера, – пишет А. К. Байбурин, – освоенное пространство – всегда систематизированное пространство, подвергнутое некоторой ценностной акцентировке... содержание, приписываемое освоенному пространству, и в частности дому, адекватно описывается с помощью таких категорий, как свое, близкое; принадлежащее человеку; связанное с понятием доли, судьбы; главное (сакральное); связанное с огнем очага и т.п.» [16: 19]. Все эти общие положения в равной степени могут быть отнесены и к тюркскому жилищу.

Сакрализация юрты осуществляется с помощью ряда предметов, размещение которых на положенном месте и точное исполнение относящихся к ним предписаний превращают юрту в освоенное пространство. Эти предметы следующие: очаг, дверь и порог, шанырак (дымовое отверстие), шест (багана), кереге.

Уже при установке юрты важным считается соблюдение правил ориентировки и размещения ее составных частей и хозяйственного инвентаря. На первый взгляд может показаться, что все вещи в кочевом хозяйстве должны быть на своем месте из соображений практической значимости и удобства. Но и с пространственно-семантической точки зрения, в соответствии с многовековой традицией, весьма важно разместить все на положенном месте, и, прежде всего, необходимо правильно соориентировать все предметы в пространстве.

Дверь тюркской юрты должна быть обращена на восток (монгольская на юг), чтобы противоположная часть юрты «тор» находилась на западной части.

Таким образом, по оси «восток-запад» идет деление юрты на две части: восточную – профанную, примыкающую к входу, заполненную хозяйственными вещами, и западную – сакральную, где находятся важнейшие для семьи предметы. Если же взять за разграничительную линию ось «запад-восток», которая пройдет через дверь и тор, то, встав спиной к западу, мы поделим юрту на две половины: южную – правую, мужскую и северную – левую, женскую [17: 17].

Соответственно, по оси «юг-север» она делится на сакральную половину, где размещают почетных гостей и профанную – возле входа.

В мужской половине юрты хранился охотничий и скотоводческий инвентарь, который имеет отношение к специфике мужского труда у кочевников. На женской половине – хозяйственная утварь. Это деление, конечно, не абсолютное, оно, скорее, традиционно предпочтительное. Таким образом, независимо от ориентации юрты правая ее сторона ассоциирована с мужской, и, соответственно, мужскими предметами и видами труда, левая – с женщиной и женскими видами труда. Интересно заметить, что и по сей день в семье имеются нерегламентированные обязанности мужчины и женщины, хотя, надо признать, что они тоже деформированы и иллюзорны.

Пространство юрты, как мы говорили выше, имеет несколько знаков-символов, с помощью которых оно осваивается, отгораживается от остального мира и которые выступают как сакральные обереги.

Прежде всего это сакральный очаг: символ обжитого дома, место обитания хозяйки огня – от ана. Очаг – это семантический центр юрты, который выступает как точка отсчета при организации ее пространства. Как отмечает исследователь С. Вайнштейн: «...напротив входа, в центре юрты находится очаг-семейный, хозяйственный и сакральный центр жилища» [18:83]. Это место, вокруг которого протекает вся жизнь семьи: рождение, детство, взросление, старость, смерть. Кроме того, очаг – связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений. Эта идея передается с помощью материального предмета, а именно священного «шанырака». У казахов до настоящего времени шанырак – это семейная ценность, признак продолжения рода, символ родины и священного очага. Шанырак – это окно кочевника в звездное небо, символ мироздания, круговорота времени, связи земного и небесного, культа неба и солнца.

Следующий семантический значимый объект – дверь, и особенно порог. Порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве и в то же время они являются символами и средствами перехода. Дверь как граница отделяет юрту от окружающего неосвоенного пространства. Дверь – граница внешнего и внутреннего, освоенного и неосвоенного миров. Соответственно, пересечение этой границы как в ту, так и в другую сторону было

сопряжено с соблюдением ряда правил, которые вошли в тюркский этикет, имеющие этническую специфику и отражающие некоторые общечеловеческие ценности.

Порог как особое место оберегает добрых духов и благо внутри и препятствует проникновению зла извне. Именно на пороге делаются жертвоприношения божествам-хранителям. Прохождение через порог жилья сопровождается множеством обрядов: перед ним почтительно раскланиваются, до него благоговейно дотрагиваются рукой и т.д. На пороге запрещалось сидеть, стоять, прощаться и вести переговоры через него, особенно – на него наступать. Если сакральное табу нарушалось (XIII век), то оно каралась смертью [19:12].

Следующий пограничный объект – дымовое отверстие шанырак, через которое не только выходит дым, но и проникает свет, и оно также является сакральным местом. Чем чернее шанырак, тем священнее. Более того, для кочевников шанырак являлся символом-мостом обращения к Богу-Тенгри. А также они верили, что через шанырак духи-аруахи посещают родной очаг для защиты очищения земного пространства.

Следует отметить, что в представлении кочевника о вселенной и о том месте, которое он занимает, шанырак является неким центром, вокруг которого располагался весь остальной мир. Юрта – центральный круг, хозяйственное пространство вокруг нее – второй круг, а за нею – третий круг и т.д. Это достаточно диалектический принцип осмысления себя, своего жилья, своего места во вселенной, характерный для многих народов земного шара.

Круг как формообразующее начало является основой всяких представлений о пространстве в среде кочевников. В форме круга организуется общее пространство жизнеобеспечения социума: не только юрта, но и все жилое пространство вокруг него разворачивалось окружностями.

Итак, главной формой организации пространства у кочевников служит круг как наиболее стабильный элемент плоскостной модели вселенной.

Кочевник строит свои взаимоотношения не только с людьми, но и с пространством. Перемещение из одной точки пространства в другую, центром которого является он сам, естественным природным его состоянием выступает непрерывное движение. В зависимости от выбора кочевника началом и концом его пути может

служить любая точка пространства. Переход из одного пространства в другое всегда имеет значение движения вперед, в будущее время. Культуролог Мурат Ауезов в своем труде «Энкидиада: к проблеме единства миров кочевья и оседлости» резюмирует: «В арсенале понятия кочевника о связях с окружающим миром одно из главенствующих мест занимает понятие «дорога» [21]. Отсюда следует, что мотив дороги как путешествие в пространстве является основополагающим фактором развития и познания мира в целостности.

Таким образом, кочевники, особо почитая сакральность пространства, выражают благоговейное отношение к природе как к живому организму, передавая свой кочевой опыт от поколения к поколению.

В заключение хочется еще раз подчеркнуть, что феномен пространства осваивался человеком везде и на протяжении всей его истории. И расширение глубинных знаний о мире в масштабах всего человечества отнюдь не мешало каждому конкретному этносу создавать свою модель мира с самого начала.

### Литература

- 1 Культура кочевников на рубеже веков (19 в. – 21 в.): Проблемы генезиса и трансформации. – Алматы, 1995. – С. 103.
- 2 Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. – М., 1991. – С. 30.
- 3 Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Нанзатов Б.З., Николаева Д.А. и др.: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. СО РАН. – М.: Вост. Лит., 208. – 341 с.
- 4 Уарзиати В.С., Галиев А.А. Символы и знаки великой степи (история культуры древних номадов). – Алматы, 2006. – 197 с.
- 5 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы: Жалын, 1998. – Т. 1. – С. 50.
- 6 Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4. – Алма-Ата, 1985. – С. 58.
- 7 Брагинская Н.В. Небо // Мифы народов мира. Т. 1. – М., 1991. – С. 398.
- 8 Рабинович Е.Г. Земля // Мифы народов мира. Т. 1. – М., 1991. – С. 467.
- 9 Топоров В.Н. Древо Мировое. – С. 399.
- 10 Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – СПб., 1832. – Ч. 3. Этнографические известия. – С. 76.
- 11 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы: Жалын, 1998. – Т. 1. – С. 51.
- 12 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск, 1988. – С. 101.
- 13 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество. – Новосибирск, 1989. – С. 215.
- 14 Тихонов Н.Х. Традиционное жилище алтайцев // Этнография народов Сибири. – Новосибирск, 1991. – С. 98.
- 15 Аргынбаев Х.А. Семья и брак у казахов. – Алма-Ата, 1971.
- 16 Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Изд. «Наука», 1988. – С. 198.
- 17 Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983.
- 18 Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. – Новосибирск, 1978.
- 19 Ванштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 206 с.
- 20 Джиовани дель Плано Карпини. История монголов. Путешествие в восточные страны / ред., вступит. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. – М., 1957.
- 21 Ауэзов М. Энкидиада: к проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика. – Алматы: Гылым, 1993.

### References

- 1 Kul'tura kochevnikov na rubezhe vekov (19 v. – 21 v.): Problemy genезisa i tansformacii. – Almaty, 1995. – S. 103.
- 2 Bajburin A.K. Ritual v sisteme znakovyh sredstv kul'tury // Jetnoznakovye funkcii kul'tury. – M., 1991. – S. 30.
- 3 Prostranstvo v tradicionnoj kul'ture mongol'skih narodov / Nanzatov B.Z., Nikolaeva D.A. i dr.: In-t mongolovedenija, buddologii i tibetologii. SO RAN. – M.: Vost. Lit., 208. – 341 s.
- 4 Uarziati V.S., Galiev A.A. Simvolj i znaki velikoj stepi (istorija kul'tury drevnih nomadov). – Almaty, 2006. – 197 s.
- 5 Bichurin N.Ja. Sbranie svedenij o narodah, obitavshih v Srednej Azii v drevnie vremena. – Almaty: Zhalyln, 1998. – T. 1. – S. 50.
- 6 Valihanov Ch.Ch. Sledy shamanstva u kirgizov // Sbranie sochinenij v pjati tomah. T. 4. – Alma-Ata, 1985. – S. 58.
- 7 Braginskaja N.V. Nebo // Mify narodov mira. T. 1. – M., 1991. – S. 398.
- 8 Rabinovich E.G. Zemlja // Mify narodov mira. T. 1. – M., 1991. – S. 467.
- 9 Toporov V.N. Drevo Mirovoe. – S. 399.

- 10 Levshin A. Opisanie kirgiz-kazach'ih ili kirgiz-kajsackih ord i stepej. – SPb., 1832. – Ch. 3. Jetnograficheskie izvestija. – S. 76.
- 11 Bichurin N.Ja. Sobranie svedenij o narodah, obitavshih v Srednej Azii v drevnie vremena. – Almaty: Zhaly, 1998. – T. 1. – S. 51.
- 12 Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri. Prostranstvo i vremja. Veshhnyj mir. – Novosibirsk, 1988. – S. 101.
- 13 Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri. Chelovek i obshhestvo. – Novosibirsk, 1989. – S. 215.
- 14 Tihonov N.H. Tradicionnoe zhilishhe altajcev // Jetnografija narodov Sibiri. – Novosibirsk, 1991. – S. 98.
- 15 Argybaev H.A. Sem'ja i brak u kazahov. – Alma-Ata, 1971.
- 16 Zhukovskaja N.L. Kategorii i simbolika tradicionnoj kul'tury mongolov. – M.: Izd. «Nauka», 1988. – S. 198.
- 17 Bajburin A.K. Zhilishhe v obrjadah i predstavlenijah vostochnyh slavjan. – L., 1983.
- 18 Toshhakova E.M. Tradicionnye cherty narodnoj kul'tury altajcev. – Novosibirsk, 1978.
- 19 Vanshtejn S.I. Mir kochevnikov centra Azii. – M.: Nauka, 1991. – 206 s.
- 20 Dzhiovani del' Plano Karpini. Istorija mongalov. Puteshestvie v vostochnye strany / red., vstupit. st. i primech. N.P. Shastinoy. – M., 1957.
- 21 Aujezov M. Jenkidiada: k probleme edinstva mirov kochev'ja i osedlosti // Kochevniki. Jestetika. – Almaty: Gylym, 1993.