

А.Ш.Мирзабекова

*Карагандинский государственный медицинский университет (E-mail: mirsabekova@list.ru)*

## **Традиционный путь культурной идентификации казахов: социально-философский аспект**

Социально-философский аспект анализа традиционного пути культурной идентификации предполагает выявление взаимосвязи общественного бытия и общественного сознания, выделение конкретных факторов влияния. Такими важнейшими факторами культурной идентификации казахов являются тип хозяйствования, язык, мифы, традиции. Автор последовательно аргументирует выдвинутые тезисы. Тип хозяйствования в единстве с природой определил ментальность казахов. Язык образует герменевтическое поле культурной идентичности казахов-кочевников. Он выражает стиль мышления казахов. Мифы являются репрезентацией истории казахов. В культурной традиции казахов закреплены программы их деятельности и взаимоотношений.

*Ключевые слова:* общественное бытие, тип хозяйствования, номадизм, общественное сознание, культурная идентификация, культурное самосознание, язык, мифы, традиции, ритуалы.

Традиционный путь культурной идентификации казахов связан с номадизмом как особым видом производящей экономики, развивающейся по своим закономерностям. Образ номадической цивилизации является целостным и устойчивым, так как именно самобытность кочевого образа жизни образует жизненный принцип ее развития. Скотоводство, будучи преобладающим видом хозяйственной деятельности кочевников, имело экстенсивный характер, связанный с круглогодичным внестойловым содержанием скота на подножном корму. Круглый год кочевник должен был искать корм для своего скота в суровой и скупой степи. В соответствии с годовым циклом он должен был перемещаться по степным пространствам, преодолевая немалые расстояния, с летних пастбищ на зимние и наоборот. Причём кочевал он не только со своим стадом, но всей семьёй, со всем своим имуществом. Кочевники не смогли бы одержать победу над степью, выжить в столь суровом естественном окружении, если бы не развили в себе интуицию, самообладание, физическую и нравственную выносливость. А. Тойнби отмечал, что кочевники проявили незаурядную находчивость и смелость в покорении огромных территорий, и в итоге стали заложниками своей победы, т.е. стали зависимыми от степи [1; 186]. Природно-климатические условия выступили здесь немаловажным фактором влияния на организацию жизни и быта кочевников.

Казах называет пространство «кең дала» — «просторная степь». Она заканчивается линией горизонта, которая именуется «көкжиек» («край неба»). Пространство казаха — просторная степь, которая сливается на горизонте с небом. Единство степи и неба можно рассматривать как архетип всеединства мира. Он повторяется в символике юрты. Ее сферичная форма связана с формой небесного купола над степью. Юрта и аул были для казахов центром степи в их мировосприятии. Ж.К. Каракузова, М.Ш. Хасанов пишут: «Легенда о создании Гармонии из Хаоса, запечатленная во всех богатырских сказаниях, повторяется и в самой юрте: сборка и разборка ее при перекочевках на другое джайлау символизировали наступление Хаоса и вновь создание Гармонии» [2; 15].

Особенность традиционной казахской цивилизации — устойчивая связь индивида со своим родом. В данном случае место человека в групповой структуре общества определяет границы его жизненных возможностей, а нормы групповой культуры оказывают определяющее воздействие на его мотивы, ценности и ориентации. Родоплеменная структура казахов с устоявшимся институтом кровного и генеалогического родства, существовала на протяжении многих веков. Сложившиеся в этой структуре традиции помогали управлять историческими формами общности казахов: родами, племенами, жузами.

В движении казахов по традиционному пути культурной идентификации законы предков и их традиции считаются определяющими. Ссылка на закон предков — основной способ мотивации действий в традиционной культуре. Именно прошлое в виде законов предков, мифов и легенд выступает здесь в качестве объяснения настоящего и будущего.

Характеристикой культурной идентичности в казахской субцивилизации как цивилизации традиционного типа может служить приверженность закону предков — «Ата Заң», в том числе: «Есім

ханның ескі жолы», «Қасым ханның қасқа жолы», «Жеті жарғы». Институт кровного и генеалогического родства посредством обычного права казахов, выработанного на основе традиционных норм поведения, взаимоотношений, определял обязанности и взаимные права людей, входящих в кровнородственные, родственные и формально-генеалогические системы. Институт родства, основанный на общности происхождения, на общности предков разных колен породил родовое, племенное и жузовое самосознание. Формируется свое «творческое меньшинство» в виде правящей элиты, включающей не только «как сүйек» — потомков чингизидов, но и представителей «кара сүйек» — старейшин родов (аксакалов), биев, батыров.

Права и обязанности освящались традицией и неукоснительно соблюдались на уровне патриархальной семьи, родового подразделения, рода. Только абсолютное соблюдение установок данных положений служили гарантом жизнедеятельности как для отдельного казаха, так для всего казахского народа в целом.

Традиционное общество казахов в генеалогическом плане состояло из таких стратиграфических уровней, как: «еншілес», т.е. дети от одного отца, имевшие, по казахскому обычному праву, право на свою долю от скота, имущества отца; «ата-баласы» — внуки и правнуки, имеющие общего деда или прадеда; прямые, кровные родственники до семи колен из одного рода. По традиции, между представителями этих ступеней родства брачные союзы запрещались. Только по достижении восьмипоколенного родства между детьми одного рода давалось разрешение на брак.

Культурная идентичность традиционных казахов имела как форму «идентичности в себе», так и форму «проявленной идентичности». «Идентичность в себе», связанная с понятиями души и своего предназначения в этой жизни, заключалась в сохранении чести и достоинства реальной кровнородственной или предполагаемой родственной группы; в хранении памяти о достойных предках и регулярном умиловивлении их духа; почитании, уважении старших по возрасту сородичей. «Проявленная идентичность» выражалась в подчеркивании своей причастности к имени рода, в неукоснительной поддержке традиции родовой взаимопомощи; защите рода и родовых земель от захвата соседних родов и племен; в постоянном участии во всех ритуальных трапезах рода, в пользовании правами и преимуществами родовой группы во взаимоотношениях с другими родами; в обладании правом голоса в решениях внешних и внутренних вопросов; в праве иметь свою долю или надел от отцовского богатства и долю от дяди по матери (нағашы).

Институт родовой помощи включает «аза», «жылу», «ат майы», «сауын», «асар», «ас беру» [3; 144]. «Аза» в традиционном понимании имело двойное значение: выражение горя по скончавшемуся близкому родичу и оказание помощи семье покойного. Размер помощи и участие членов общины определялись соответственно социальному статусу и авторитету умершего или его близких родственников. Это было вызвано сознанием родовой чести. Недостойное отправление похоронных и поминальных ритуалов своих сородичей осуждалось общественным мнением, считалось позором всего рода.

Институт «жылу» означал добровольное и посильное пожертвование в пользу разорившегося, нуждающегося члена рода. Размер жертвования обсуждался и решался на совете родоправителей, аксакалов. Формы родовой помощи типа «ат майы», «сауын» предусматривали, что за пользование конем, коровой бедный родственник должен был «отработать» в качестве заимодавца. Особое место занимал сложный ритуальный и социально значимый обычай поминовения значимых личностей «ас беру», проводившийся с участием большого количества людей. Общеказахские «асы» объявлялись за несколько месяцев посредством «сауын айту», т.е. оповещения других родов и племен о предстоящих поминках «ас». «Ас» представлял собой не столько ритуально-религиозный праздник, сколько общеказахский культурный и политический форум, выступавший своеобразной проверкой организованности родов, племен, их внутреннего единства, прочности, средством укрепления культурной идентичности казахов не только на родовом уровне, но и, в отдельных случаях, на общенациональном уровне. На «асах» решались многие назревшие межродовые, межплеменные споры, в особенности «жер дауы», «жесір дауы». «Асар» устраивался в форме коллективной безвозмездной помощи при строительстве домов, хозяйственных построек на зимовках. В нем принимали участие близкие родственники, друзья, соседи. Значение этих институтов родовой помощи заключалось в формировании коллективной ответственности за жизнедеятельность каждого члена рода и укреплении культурной идентичности, интегрирующей общество.

Ориентированный на свой род и племя кочевник характеризуется развитым в нем чувством долга перед сородичами и ответственностью за их судьбу, побуждавшей его на подвиги. Именно эти

черты помогли казахам развить и сохранить культурную самобытность и территориальную целостность.

Кочевая цивилизация казахов породила самобытную культуру, передаваемую в изустной форме акынами из поколения в поколение. Особенность номадической культуры казахов в том, что их мышление развивалось в вербально дискурсивных, т.е. изустно-рассудительных формах, особенно широко распространенных в словесном искусстве. Как отмечает О.А. Сегизбаев, «культура, передававшаяся из уст в уста, от поколения к поколению, имела колоссальное значение для кочевых народов. Вербальные формы культуры казахского народа — мифы, айтысы, эпос, сказки, пословицы, поговорки, фразеологизмы — представляют собой особое историческое явление, а в благодарной памяти народной акыны, жырау, мастера риторики — шешены занимают важное место. Они передавали из поколения в поколение способ мироощущения и ценностные ориентации, накопленный исторический опыт» [4; 64].

Особую роль играли жырау, которые были носителями и хранителями традиционных моделей мировосприятия и миропонимания. «Самое интересное в Степном Знании то, что оно дифференцировано в своих носителях. Фигура жреца, такая цельная у оседлых народов, подразделяется в Степном Знании на фигуры баксы-носителя, сынши-предсказателя и жырау-сказителя и советника. Данный плюрализм способствует дифференциации и специализации носителей знания», — пишет А.Кодар [5; 69]. Жырау-сказители выражали в своем творчестве великие идеи об общих ценностях как срединном ядре культуры казахского народа, способствуя развитию самосознания народа и консолидации казахского общества.

Факторами формирования культурно-идентификационных ориентиров казахов были язык, мифы, традиции, а в духовной сфере — сочетание тенгрианства с исламом и суфизмом. Хотя древние религиозные верования казахов постепенно вытеснились мусульманским культом, однако они, переплетаясь с исламом, образовали, по существу, синкретические верования в мусульманской оболочке. Через повседневную жизнь, быт, ежедневные заботы исламская обрядность (уже со своими особенностями) динамично вошла в образ жизни народа, в его религиозную практику, которая уже, в свою очередь, влияла на сознание и психологию казахов, изменяла взгляды, мировоззрение, совершаемые действия, придавая им мусульманскую окраску.

В основе стереотипа поведения носителей признаков традиционных цивилизаций лежат не правила, а образы, модели, имеющие синкретический, нерасчлененный характер. В сфере объективированного духовного у казахов сохранилась единая тюркская мифологическая система. Миф о Коркыте продолжал выполнять свою культурно-идентификационную роль в самосознании казахов. Одним из факторов культурной идентификации казахов и рефлексии на пережитые события, связанные со становлением их нового социально-политического пространства, являются народные предания, в которых рассказывается о «золотом веке», земле обетованной, народном заступнике или спасителе. Эти мифы играли свою роль в гибком адаптивном механизме культурной идентификации, вписываясь в систему конвенциональных значений, выступая, с одной стороны, формой психологической защиты от реальных трудностей, а с другой — способствуя формированию габитуса казахов как системы ожиданий, установок.

Культурная идентичность казахов нашла свое отражение в мифах о далекой счастливой земле обетованной, обозначаемой словами «Жерұйық» и «Жиделі-Байсын». В казахском народном фольклоре легенды о поиске земли обетованной связаны с такими именами исторических личностей, как Асан-кайгы, Отеген-батыр. Выделяется еще одна, существенная, черта казахских мифов — идеализация прошлого как счастливого времени, когда «на спине барана гнездились, сносили яйца жаворонки».

С. Каскабасов выделяет три ступени развития утопических идей в самосознании казахов, которые, на наш взгляд, можно рассматривать как идеальные формы их самоидентификации: 1) идея о существовании идеальной жизни казахов в прошлом; 2) идея о далекой счастливой земле обетованной; 3) легенда о спасителе — правителе (эмире, хане), избавляющем народ от несчастья [6; 184].

Первая ступень самоидентификации казахов с помощью мифа — идея о времени, когда «на спине барана гнездились, сносили яйца жаворонок». Здесь возвеличивается, восхваляется прошлое время. На второй ступени, т.е. в мечте о благополучной, изобильной среде обитания преобладает не восхваление прошлой жизни, а протест против текущей жизни и призыв к поиску земли обетованной. На третьей ступени самоидентификации народ предлагает идею об изменении существующего общества,

в котором он живет. Эта идея излагается в форме персонифицированного мифа о спасителе, который избавит свой народ от мук.

Ч. Валиханов отмечал, что казахи считают золотым веком время, когда они были соседями с ногайцами. Их эпосы начинаются со слов «в счастливые времена ногайцев и казахов». Ногайцы (старшие ногайцы) в XV и начале XVI в. жили к юго-востоку от Эмбы и Урала, смешиваясь с казахами, и кочевали в нынешней казахской степи. Поэтому, говоря о «золотом веке», Ч. Валиханов не случайно указывает на XV в. [7; 9]. В самосознании казахов присутствует рефлексия на уход их с султанами Кереем и Жанибеком в 50–60-е годы XV в. с Волги и Урала в Южное Семиречье и Моголистан. Это движение, продлившееся десять лет, оказалось нелегким для народа. Это была не просто перекочевка, как в былые времена, а утрата пространственной идентичности, расставание с родными краями, тяжелый путь тысяч людей в дальние незнакомые земли вместе со своими семьями, домашним скарбом и скотом. И в пути, и по месту прибытия немало страданий выпало на их долю. К тому же в Моголистане шла борьба между братьями Есен-Бугой и Жунисом, что осложнило жизнь переселенцев. Подобное социально-политическое положение не могло не вызвать протеста, поэтому народ стал искать пути избавления от этого кризиса. И находил его в мифах как форме социальной утопии, поскольку не знал другого пути избавления от трудностей, общественного гнета.

Социально-политические события и связанная с ними рефлексия самосознания казахов выразились в утопических представлениях и сюжетах преданий, которые были связаны теперь с именем Асан-кайгы. Отсюда возникли легенды о поисках земли обетованной Асаном-кайгы. Асан был против отделения казахов от ногайцев Жанибеком и Кереем и переселения народа с его отчины — с Волги и Урала. Он отстаивал единство улуса казахов и ногайцев, желал сохранить традиции Орманбет-хана и не допустить распада страны. В своих песнях-размышлениях толгау он упрекает султана Жанибека за то, что он увел народ с таких благодатных мест, где «на горах паслись олени, в воде резвились рыбы, где в лесах было полно диких ягод на любой вкус. Если бы оставались на Волге и Урале, перемещаясь с летних жайляу на зимовки, то купались бы в золоте и серебре», — говорит он, обращаясь к Жанибеку. Он восхваляет прежнюю жизнь на земле предков — «атамекен» — на Поволжье, Приуралье и вокруг Арала. «Будь проклят наш уход!» — восклицает он, ясно выражая протест против действий султана, который, не посоветовавшись с народом, необдуманно обрек его на тяжкие заботы и муки.

В эти тяжелые времена тоска по прошлой счастливой жизни на Волге, Урале и Эмбе и недоумение по поводу того, как случилось лишиться ее, обуревали народ. Эти мысли не только Асан-кайгы, но и Казтуган-жырау выражали в своих песнях-размышлениях. Казтуган идеализировал прошлую жизнь на Поволжье, берегах Урала, называл ее «золотым временем», счастливой жизнью. Он описывает изобилие на земле трех рек, «где от одного барана плодятся до тысячи баранов, где бедные равны богатым, где сазаны как барашки, рыбы ходят косяком как жеребцы, лягушки своим кваканьем создают шум как бляющие бараны».

Таким образом, народ, тоскуя по прежней привычной жизни и утрате своей пространственной идентичности с землями у рек Волги и Урала, сожалея об уходе на новые земли, воспевал древнюю родину. Эти мысли открыто доводились до сведения султанов выразителями желаний народа — акынами-жырау, которые навлекали тем самым на себя гнев правителей. Конечно, в толгау акынов представления о «золотом веке» еще не имели социального характера, в них преобладают мотивы повседневных забот о хлебе насущном. Возвеличиваемая былая жизнь пострадавшему народу действительно казалась «золотым временем», прекрасной жизнью. Народ поэтому тосковал по той жизни, жаждал вернуться к ней, но не знал, как вернуть эту прекрасную жизнь. В такой ситуации народ, как известно, находит опору в своих мечтах. В своих фантазиях он ищет хорошую жизнь вдали, в другой стороне. Отсюда появились различные мифы и легенды о земле обетованной «Жерұйык» или «Жиделі-Байсын». Эти рассказы народ связал с Асаном-Кайгы.

В мифах Асан-Кайгы предстает как человек, думающий о судьбе народа, несущий тяжкое бремя заботы о народе, ищущий счастливую и благополучную землю. Какова же земля, которую ищет Асан-Кайгы? В одной легенде говорится, что Асан-Кайгы семь лет искал такую землю, на которой никто не нарушит покой народа, где он не будет испытывать страх и ужас. По второй легенде, Асан-кайгы, сев на быстрого верблюда Желмая, искал по всему свету место, называемое «Жерұйык», где густые леса, зеленые луга, где есть вода, «где на спинах баранов гнездятся и несут яйца жаворонки». Этимологию слова «Жерұйык» можно объяснить двояко. Очевидно, что его можно связать и формально, и семантически с древнетюркским «Идук — Су — Йер» (священная земля — вода). В этом

случае сюжет легенды о «Жерұйық» появился в глубокой древности и последовательно связан с древним мифом. Приписывание этого сюжета Асану — продукт ближних эпох. Возможно, что именно в это время или раньше к слову «идук» и к его корню «уя» (ұя — гнездо) и подобным корням казахских слов «ұйықтау» (спать,) «ұйысу» (свиться), «ұйытқы» (закваска), «ұйып тындау» (слушать всем скопом) прибавили слово «жер» (земля) Тогда слово «Жерұйық» приобретает смысл «земля — гнездо» (священная «земля — вода», отчизна, земля, откуда мы вышли; «земля, объединяющая народ, земля-закваска»). Асан-Кайгы долго ищет землю «Жерұйық»: то семь лет, то семнадцать лет, а в некоторых вариантах — всю жизнь. Куда бы он ни приезжал, он находил там какой-либо недостаток и объяснял, почему это место не подходит для проживания.

Если сравнить народные предания о «Жерұйық» с мифологией мусульманства, можно заметить, что характер рая подобен фольклорной земле обетованной либо счастливому острову. Там, в раю, человек живет жизнью, полной наслаждения. Однако с развитием общества и самосознания, с возрастанием противоречий и жизненных препятствий человек начинает искать рай на земле. Он хочет видеть наслаждения и удовольствия не после смерти, а при жизни, поэтому создает предания, легенды и рассказы о поисках земли обетованной в реальном мире. Если раньше в мифах шаман, сражаясь с вредными духами, проходил через три мира либо, спасаясь от смерти, обходил четыре стороны света, то теперь герой (чаще он — исторически существующая личность) ищет рай, землю обетованную «Жерұйық» по всему белому свету. Если в мифе шаман, не найдя место, где нет смерти, возвращается туда, где находится «пуп» земли, то герой легенды, не найдя землю обетованную, возвращается в родные края. Однако по сравнению с прежним мифом в новой легенде исторический характер, реальные черты преобладают. В ней отражаются люди, общественное бытие, события определенной эпохи и ее сознание.

Порой земля обетованная, которую герой ищет, оказывается реальным топонимом — Жидели-Байсын. Жидели-Байсын, по мнению С. Каскабасова, — это Сурхандарьская область в нынешнем Узбекистане [6; 187]. Жидели-Байсын как символ земли обетованной вошла в легенды об Асане Кайгы с XVIII в. В историческом рассказе повествуется о том, что хан Кенесары спросил у Мусы Шорманулы: «По какой причине твой дед Бухар-жырау сказал моему деду Абылай-хану, чтобы он переселил народ в Жидели-Байсын?» Муса ответил: «Жиде» — это рубашка, «бай» — богатство, обеспеченность. Вместе эти слова означают: быть сытым и одетым. О такой земле народ издавна мечтал. Она может быть в любой стране, в любом месте. Для казахов Жидели-Байсын находится у подножия Алатау: здесь мягкая короткая зима, зеленое лето, и если народ переселится к теплым подножиям Алатау, значит, окажется на земле Жидели-Байсын».

— Если так, то почему мой дед Абылай не переселил народ в сторону Алатау? — спросил хан Кене.

— Была этому только одна причина в то время: народ, измученный в годы «актабан шұбырынды», нельзя было отвести в места, близкие для набегов быстрых джунгаров. Время для переселения народа тогда еще не пришло. Некоторые считают, что Жидели-Байсын находится либо в Туране, либо в стороне Бухары, либо должна быть в Иране, но это неправильно, — ответил Муса [8; 200].

В XVIII в. в результате набегов джунгаров народ испытывал сильные страдания, поэтому идея поиска счастливой земли вновь возродилась. Теперь ищущим ее стал Отеген-батыр — реально существовавшая историческая личность. Отеген Отегул-улы родился в 1669 г. и с юности принял непосредственное участие в борьбе против джунгаров за свободу, за землю казахов. Он прожил 74 года. Своим мужеством и смелостью, проявленными в боях, справедливостью в решении тяжб он достиг большого авторитета в народе, был назван батыром. Будучи почетным и знаменитым бием, он принимал участие во многих собраниях в ханской орде, помогал решать сложные вопросы. По некоторым вопросам он не соглашался с Абылай-ханом и Толе би. В итоге он рассорился с Абылай-ханом, покинул ханскую орду и увел с собой подвластные себе роды-племена в поисках лучших мест обитания.

В мифах многое остается вне поля зрения: не говорится о судьбе героя во время путешествия, о событиях и его действиях, нет последовательной цепи событий. Здесь важнее показать суть легенды: заботу о народе. В более ближние к нам эпохи мифы выступают в форме рассказа, повествования обо всем, что пришлось пережить герою в поисках земли обетованной. К примеру, в легенде Отеген-батыр ищет счастливую землю, но идет не один, как Асан. С ним рядом постоянно находятся его единомышленники. Судя по легенде, причина, по которой Отеген ищет землю Жидели-Байсын, —

его ссора с Абылай-ханом и отсутствие привольной земли для выпаса скота. Он ищет Жидели-Байсын много лет: шестнадцать, семнадцать, восемнадцать, тридцать. В своем длительном путешествии батыр побывал на Волге и Урале, России, Китае, в Мекке и в пути пережил различные события: столкнулся с драконом, встретился с ведьмой и т.д. С некоторыми из встретившихся на пути он сражается, некоторым помогает. В конце концов, он добирается до Жидели-Байсын, но, увидев, что трава здесь непригодна для выпаса лошадей, возвращается назад.

В эпоху, современную Отегену Отегулову, а именно в конце XVII в. – первой четверти XVIII в., в Казахстане происходили очень существенные исторические и социальные процессы. С одной стороны, шла борьба за сохранение казахского ханства. Уже одно это объединило казахские роды и племена, усилило ханскую власть. С другой стороны, в казахском обществе усилилось социальное расслоение и угнетение. Эти обстоятельства породили протест и даже противостояние со стороны народных масс. Поиск путей избавления от трудностей вылился в утопические идеи переселения в другие края. Отеген-батыр действительно искал желанную для себя и народа землю обетованную — «Жидели-Байсын». Однако, в отличие от легенды об Асане, здесь нет восхваления народом своей прежней земли предков. Причина этого в том, что народ терпит страдания на своей земле, в своей отчизне. Поэтому он стремится покинуть ее, бежать отсюда, не глядя. Отеген-батыр изображается сердобольным, приветливым, помощником обездоленных, советчиком, заступником вдов и сирот, защитником. Отеген не правитель, но он изображен не просто главой рода, а избавителем народа. Образ Отегена свидетельствует о появлении в казахских легендах образа спасителя.

Отсюда можно заключить, что легенда о спасителе появилась по времени позже мифов о далекой счастливой земле. По мере нарастания социальных противоречий все чаще происходили волнения масс, причем протест против сидящего на троне правителя выражали также и представители степной элиты. По этой причине «спасителями-правителями» считались организаторы и руководители народных волнений. Следовательно, легенды о «спасителе-правителе» относятся к конструктивному и нормативному виду социальной утопии, так как в них есть цель — изменение реального бытия и возвеличение будущего.

В мифах казахов отчетливо выражена их культурная идентичность — самобытность, самоидентичность, приверженность своему образу жизни, истории, традициям, языку. Сами казахские названия утопических мест — «Жерұйық», «Жидели-Байсын» имеют общепринятое, конвенциональное значение, передаваясь в устной форме, через фольклор, от поколения к поколению. Мифологема «Жерұйық» у казахов отличается от европейской своими особенностями. Это не островная утопия как у Томаса Мора или Френсиса Бэкона, предполагающая морское путешествие на корабле, а далекая счастливая земля, и ее главная характеристика — привычная сознанию кочевника категория расстояния, которое можно преодолеть на коне, что вполне идентифицируется в сознании казахов с их способом передвижения в пространстве кочевника. Миф излагается в общепринятых, конвенциональных значениях: протяженность, простор во всех направлениях, образ «своего» этнического героя. Он — «свой среди своих». По принятому среди казахов сюжету легенд он — поздний ребенок, долгожданный и выпрошенный у высших сил старыми родителями. Его высокая миссия и особое предназначение — улучшить жизнь своего народа на земле, защитить его от врагов и трудностей. Он имеет идентичный с казахами облик и естественные для кочевника качества — умение скакать на коне, выносливость, мужественность, неприхотливость в быту. Кроме того, он смотрит на найденную им возможную счастливую землю через эталон восприятия природы кочевниками: обращает внимание на траву, определяя ее годность для выпаса скота. Поэтому изложение в сюжетах легенд того, что герой не принял счастливую землю из-за не подходящей для выпаса скота травы или, наоборот, остался там из-за ее хорошего качества, воспринималось казахами как вполне понятный, естественный поворот событий.

Другая черта мифов о золотом веке и земле обетованной для казахов, отражающая их близость к природе, — идея о естественном благоденствии, связанном с природным изобилием. Мирное спокойное существование, свобода подчеркиваются как естественное состояние кочевника на земле обетованной: в мифах нет указания на тоталитарную в идеологическом и социальном плане модель общества. Упоминается о традициях, идущих от предков.

В языке казахов-кочевников мы видим объективацию их мировоззрения — тенгрианства. Небо и солнце в восприятии казахов, согласно восточной традиции, — мужское начало, а земля и луна — женское начало. Это закреплено в таких выражениях, идущих с древности как «Көк-Тәңір» (Небо-

Тенгри), «Тәнір-Қайынат» (Тенгри-Космос); «Жер-Ана» (Мать-Земля), в именах богинь «Жер-Су» (Земля-Вода), «Ұмай».

В культурной картине мира, сформировавшейся в сознании казахов-кочевников, Тенгри понимается не просто как небо в его природном значении, а как начало всего, как Единый Бог, как абсолютное воплощение верха, абсолютная удаленность и недоступность, неизменность, величие и превосходство над всем земным. Небо воспринимается как активная сила, источник блага и жизни. Тенгри иногда вместе с другими божествами распоряжается всем в мире и, в частности, судьбами людей: «распределяет сроки (жизни)», дарует ханам власть, ниспосылая их народу, наказывает согрешивших против каганов, «приказывает» хану решать государственные и военные дела. Древние казахи, поклонявшиеся небесному божеству Тенгри, рассматривали верования других народов как разновидности тенгрианства, по мнению московского ученого М.Аджи.

Прасимвол казаха-кочевника, связанный с бесконечностью, — «кең дала» («просторная степь») как бы просвечивает в тексте его культуры. Человек широкой натуры характеризуется словами «етек-жеңі кең адам» (букв. «человек с широким подолом-рукавами») [9; 279]. Обычай родов удаляться друг от друга в пространстве как способ решения конфликтов также специфичен для казахов. «Уважать друг друга лучше издалека» — такова особенность кочевой дипломатии, опирающаяся на протяженность степи, простор бытия казахов.

Казах-кочевник не терпит заборов, отграничивающих его от степи. Подворье в традиционном казахском ауле обычно бывает открытым со всех сторон. Протяженность у кочевника раскрывается в понятиях простора, высоты, дали, глубины. Он измеряет эти атрибуты мира привычными для него образами, превращая их в символы. Например, выражение «аспанмен тілдескен (тірескен)» в буквальном переводе означает «говорящий с небом, подпирющий небо», а по смыслу — «очень высокий». Так говорится о высоком доме, горе, дереве и т.д. Протяженность вширь и в высоту чувствуется в песнях и мелодиях, наигрываемых на различных музыкальных инструментах, начиная от домбры и кобыза, кончая сыбызгы.

Кочевник-казах выступает как символосозидающее существо, создавая тем самым текст своей культуры, определяя свою культурную самобытность, или идентичность. Символ в казахской кочевой культуре предстает как предметный образ, имеющий глубинный смысл. Переходя в символ, образ степного простора, неба, животного становится в вербальном тексте казахской культуры «прозрачным», смысл как бы просвечивает сквозь него. В символах и знаках кочевника проявилось как его внешнее «Я», так и внутреннее «Я». Если следовать методологии структурализма К.Леви-Строса, то через вербальные и невербальные символы и знаки, данные в тексте культуры кочевника-казаха, можно понять структуру его разума, а следовательно, и структуру его вселенной.

Специфика ментальности кочевника-казаха в том, что он имеет отношение к родной земле через связь во времени со своим предком. В этом просматривается примордиальная основа («кровь и почва») в формировании культурной идентичности казаха. Казах называет родную землю «атамекен», т.е. «отчизна» («ата» — дед, предок, а «мекен» или «мекендеген» переводится по смыслу, с одной стороны, как освоенная дедами-предками территория, с другой — фиксируется среда обитания). Очевиден приоритет мужского, отцовского начала в пространственной идентичности казаха посредством понятия «атамекен». В расширенном смысле «ата-мекен» означает «земля, на которой жили деды-предки». Этот аргумент, т.е. указание на временной отрезок, в котором жили их предки, дает право проживания на этой территории потомкам по линии родства. Понятием, фиксирующим отношение кочевника-казаха к земле, на которой он живет, относится и выражение «ата қоныс» — место, где приземлились предки.

Отличительная особенность самоидентификации казахов — это наличие в культурно-исторической памяти знания о семи поколениях в глубь истории: «Жеті ата» (дословно: «Семь дедов»). Устная родословная — «Шежіре» была наиболее верным представлением об истории. При этом хронология событий рассматривалась в единстве с исторической цепочкой предков.

«Dasein» казаха-кочевника, т.е. его «тут-бытие», наличное присутствие в мире неразрывно связано с конем, что обусловило культ коня и доминирование символического образа коня в жизни казахов. Кочевник неподвижен на коне, влит в седло и в то же время находится в постоянном движении, преодолевает большие расстояния. Образ кентавра, сложившийся в мифологии древних народов, является цельным символическим отражением всадника-кочевника. Только кочевник, всю жизнь проводящий в седле, может измерить силу бурана степенью видимости для него ушей коня: «такой буран, что не видно ушей коня».

Образы юрты и коня являются непреходящими опорными символами в традиционном пути культурной идентификации. Конь для казаха, по мнению Каракузовой и Хасанова, символ интеллекта, символ высшего мира. В этом казахи продолжили традиции тюрко-номадической цивилизации, что подтверждает обряд захоронения коня или его головы вместе с хозяином, закалывание верхового коня умершего на годовичных поминках, и обязательное употребление конины на ритуальной трапезе. Символика ряда традиционных действий связана с конем. Такая форма решения конфликта, как прекращение отношений и объявление своей враждебности другому роду выражается через подрезание хвоста коня и вручение этого символа противоположной стороне. Помощь, оказываемая родственнику в трудное для него время, вербализируется в выражении «Ат сауырын беру» («подать круп лошади»). Когда в бою воина, у которого гибнет конь, сажают на другого коня, это называется символически «Ат сүйегін беру» («дать кости коня»), т.е. оказать помощь конем. Такой поступок в критических ситуациях, когда враг наступает и нужно решать, кого следует спасать, выражает выбор казаха в пользу того, чью жизнь он оценивает как большую ценность, чем свою. В преданиях обычно такой ценностью считается жизнь родного брата. Казах отдает ему свою лошадь, а сам остается прикрывать его уход, сражаясь с врагом вплоть до собственной гибели. Если ему приходится выбирать, кого спасти от наступающих врагов, посадив с собой на коня, — брата или сына, то он делает выбор в пользу брата, оставляя сына врагам, на основании того, что брат у него один, а сыновья еще могут родиться потом. В повседневности казахов выражение «ат салыстыру» (букв.: присоединить коней) является метафорой, обозначающей участие в решении серьезной задачи, требующей коллективных усилий. Связь времен в повседневности казахов осуществляется через конкретные материальные предметы, тела, находящиеся в пользовании, что закрепляется в языке. Выражение «Ат ұстар» (букв. «тот, кто будет держать коня за поводья») означает сына, наследника.

Младшего сына называют «хозяином шанырака» (отверстия наверху юрты). В его ведение переходит со временем юрта родителей, что налагает на него определенные нравственные обязательства. Ответственна, благородна и тяжела социальная ноша младшего сына. К нему вместе с отчим домом переходит бремя отца — представлять свою семью перед обществом, а также стратегически мыслить о судьбах домочадцев, заботиться и беспокоиться о своих родных, включая старших братьев и сестер.

Бытие духовного, объективируясь у казахов в языке, одновременно объективировалось и закрепилось в ритуалах, в результате чего в традиционном обществе казахов сложилась четкая система культурной идентификации. В традиционной культуре казахов человек существует от ритуала к ритуалу, т.е. его обыденное существование заполняет промежутки между ритуалами, в которых он видит цель и смысл своего социокультурного бытия. В ритуалах традиционное мышление поднимается до уровня концептуального понимания мира, которое гармонично сочетает в понятии реальности оба мира — мир материальный и мир идеальный.

В жизненном цикле казаха есть основные этапы, которые обязательно ритуализируются, — это рождение, свадьба и смерть. Причем ритуализация выступает как непосредственная культурная идентификация для каждого ее участника, включение его в игру, в которой переплетаются сакральное, материальное и духовное.

Наибольшее единение и общий эмоциональный всплеск, закрепляющий культурную идентичность, наблюдаются во время ритуальных трапез казахов. Ритуальная трапеза играет важнейшую роль, так как закрепляет существующие отношения, формы поведения возрастных групп и гендерные роли. Как пишет Н.А. Назарбаев: «Определялись и взаимообязывающий тип поведения, тональность, атмосфера общения, пространственное расположение в юрте за дастарханом, очередность обслуживания гостей, очередность подачи блюд, меню и т.д. [10; 42]. В ритуальных трапезах пищевой символизм выступает частным случаем социального символизма. Существенной непреложной частью пищевого символизма является распределение частей туши барана соответственно иерархии статусов личностей, сидящих за трапезой. Наиболее уважаемому полагается поднести голову барана, а затем, соответственно уменьшению значимости статуса сидящих личностей, преподносятся: жамбас (тазобедренная кость с мясом), жаурын (лопатка с мясом), асықты жілік (бедренная кость с мясом), шейная часть; зятю — төс (грудинка), рядовым личностям — по ребру с мясом. Трапезы подчеркивают и выделяют роль аксакалов как наиболее мудрых личностей, хранителей степного знания. Ступени системы возрастных классов оформлялись определенными ритуалами, в том числе трапезами. Выявляется следующая классификация трапез:

1. Трапезы, сопровождающие важнейшие обряды периода младенчества. Характерным моментом этих обрядов являлось то, что они совершались вне зависимости от пола ребенка: «шілдехана»

(празднование рождения ребенка), «бесікке салу» (укладывание младенца в колыбель), «қыркынан шығару» (выведение из первого сорокаднейя), «тұсау кесу» (перерезание пуп).

2. Трапезы, знаменующие определенные этапы социализации:

а) мужской части общества: атка мінгізу (трапеза по поводу первого сажания мальчика на коня), сүннет той (трапеза по поводу мусульманского обряда обрезания), жора боза (трапеза ровесников);

б) женской части общества: кимешек (трапеза по поводу надевания головного убора замужней женщины), құрсақ той (трапеза по поводу первой беременности), белшалғыш кигізу (трапеза по поводу надевания кухонного фартука) [11; 91].

3. Свадебные трапезы, символизирующие традиционное брачное право казахов:

– наличие ритуального блюда «құйрық-бауыр» (« строго чередующиеся кусочки отварной печени и курдючного жира), вкушение которого завершало официальное сватовство и, по обычному праву, было «вещественным доказательством» сватовства, имело юридическое значение;

– изоляция жениха от родственников невесты до приглашения его в юрту родителей невесты и вкушения там ритуального блюда «төс» (баранья грудинка). На всех этапах свадебных торжеств «төс» предназначалась жениху, она оставалась его «долей» и в дальнейшем. Ее вручение жениху означало признание за ним его нового социального и возрастного статуса [11; 103]. На всех этапах свадебного церемониала пища входила в обрядовые действия, закрепляющие обязательства брачующихся сторон, служила одним из способов символизации связей между брачующимися сторонами.

4. Поминальные трапезы в третий, седьмой, сороковой дни после смерти и через год.

Культурная идентичность казаха означала усвоение и поддержку основных установок, связанных с погребально-поминальным комплексом: веру в посещение духом умершего сорока дней после смерти своей юрты, выставление для него чаши с кумысом; требование выноса пищи из юрты, в которой умер человек; запрет на приготовление пищи в юрте умершего в течение трех дней; запрет вдове принимать участие в приготовлении пищи (особенно в первые три дня); обряд перенесения счастья с умершего на какой-либо пищевой продукт; «удержание» счастья дома; закалывание верхового коня умершего на годовичных поминках; обряд кормления духа умершего [11; 6].

Ж. Акпаев отмечает, что в правовом сознании казахов ритуальные трапезы, сопровождавшие сватовство и брачные отношения, закрепляемые в языке, играют роль главного легитимирующего фактора, узаконивающего дальнейшие родственные отношения сторон. Объясняя значение совместной ритуальной трапезы сватов «құйрық-бауыр» («курдюк-печень»), Ж. Акпаев пишет следующее: «Психологический смысл, заключающийся в санкционировании брачного договора символической едой и в обрядовых действиях, сопровождавшихся при еде «куйрык баур», состоит в следующем. В организме человека печенька состоит из двух половин, нераздельно связанных и объединенных между собой. Это материальное понятие «бауыр» послужило основанием для выработки чисто психологического понятия, так что киргизы «бауыром» называют родных братьев и сестер. Фигурирование в кушании «бауыра» указывает, что родители невесты и жениха должны сродниться, подобно родным братьям и сестрам, духовная связь которых нисколько не уступает связи печени, состоящей из двух половин... В окончательном выводе формальный договор, связанный с «куйрық-бауыром», состоит в следующем. Между родителями невесты и жениха должно произойти полнейшее религиозное и нравственно-правовое объединение и единение, и в силу этого единения они в отношении друг друга должны жертвовать всем своим достоянием и имуществом» [12; 154].

Казахская кочевая культура представлена своим числовым типом, отразившим стиль души, мироощущения кочевника. В вербальном тексте культуры казахов, выражающем их умонастроение, или ментальность, часто употребляются определенные четные и нечетные числа: «два», «четыре», «шесть», «восемь», «сорок», «шестьдесят два» и «три», «пять», «семь». Очевидно, в четных числах содержится символика ограничения, указание каких-то пределов протяженности во времени и пространстве, а в нечетных — характеристика структурности, слоев, процессуальности, улавливание незавершенности. Число «два» часто содержит указание на различие, доходящее до противоположности. Например, пословица гласит: «Две бараньи головы в одном котле не помещаются», что имеет скрытый смысл: двум независимым самостоятельным личностям тесно находиться в одних рамках (в доме, в деле и т.д.) Число «четыре» употребляется как принцип ограничения пространства или круга явлений. Так, понятие о четырех углах света содержится в надписи на памятнике Кюль-тегину и в мифе о Коркыте-ата, который в поисках бессмертия обошел четыре угла света. Круг повседневного хозяйствования казаха включает четыре необходимых ему вида животных, дающих ему пищу и одежду: верблюд, конь, корова, баран. Число «шесть» выражает новые оттенки в протяженности: струк-

турность целого, дробление, разъединение. Например, «алты алаштын баласы» (букв.: дети шести народностей) означает «весь казахский народ». «Алтыбақан ала ауыз» (букв.: разъединены как шесть качелей) означает постоянные раздоры, разлад [9; 24]. Число «восемь» употребляется в смысле многогранности, одаренности личности: «восьмигранный». Число «двенадцать» употребляется для обозначения двенадцатилетнего цикла восточного гороскопа, а также понятия «мүшел» как отрезка жизни протяженностью в двенадцать лет. Таких отрезков в жизни несколько, и год, следующий непосредственно за циклом «мүшел», считается критическим для здоровья и жизни. Обычно 13-й, 25-й, 37-й, 49-й годы жизни человека являются предметами для разговора и беспокойств. Число «сорок» имеет смысл утомительной множественности, релятивности, многослойности. Например, человека скрытного, «себе на уме» характеризуют как «имеющего сорок карманов»; «быть на сорока ножах» означает передрачиться, перессориться между собой; «сорок раз меняться» означает непостоянство, изменчивость; «сорок набегов за короткий день» значит: совершать бесконечные набеги. Число «шестьдесят два» означает предельность качеств или состояния. Например, «обладающий шестьдесятю двумя хитростями» означает «хитрющий до предела». «Шестьдесят две вены смягчились» означает «размяк всей душой».

Нечетные числа — три, пять, семь, девять также имеют свою смысловую нагрузку. Герой многих сказок казахов путешествует по трем мирам. Человеческая душа представлена у казахов тремя видами: «ет-жаны» — «душа плоти», т.е. чувствительность тела, «шыбын-жан» («муха-душа»), т.е. душа, жизнь человека и «рух-жан» — «дух». После смерти «ет-жаны» вместе с телом уходит в землю, «шыбын-жан» — в небо, «рух-жан» остается в доме умершего, оберегая родных от зла. Число «пять» выражает нечто отличительное в человеке. Например, «бес аспап адам» — букв.: человек, владеющий пятью инструментами, что означает «золотые руки», талантливый. Число «семь» отражает глубину времени, истории. Например: знание «Жеті ата» — знание своих предков до седьмого колена, «Жеті қараңғы түн» — глубокая ночь (букв.: седьмая темнота ночи) [9; 81]. «Жеті жарғы» — «Семь уложений» имеет, по мнению казахстанского ученого Акишева, «семь облавных охот», означающих образное выражение понятия о наказании и помиловании. Число «девять» — ритуальное и, кроме того, обозначает полный набор необходимых вещей, скота, действий. Например, на подворье у казаха может быть в наличии девять видов живности, что означает наполненность его повседневной жизни.

Символика цвета также отражает ментальность, мироощущение кочевников-казахов. Белый цвет — цвет святости, истинности, чистоты намерений, ясности, почитания. При избрании хана на народных собраниях его традиционно поднимали на белой кошме и обносили по ходу солнца, т.е. по часовой стрелке девять раз. Желтый цвет символизирует проторенность дороги, старение или закалку человека, либо затянувшееся уныние, болезнь. Красный цвет символизирует интенсивность, насыщенность качества, свойства или действия. Пестрый цвет символизирует срединный мир, где переживается доброе и злое, единство и разногласия. Традиционно казахи не делают различия между синим и зеленым цветом. Возможно, это связано с архетипом всеединства мира, с переходом в отдаленной перспективе зелени степи в синь неба и их слиянием. Вместе с тем в словарном запасе древних тюрков есть слово «йашыл», трансформировавшееся в казахское «жасыл». Жусуп Баласагуни в поэме «Благодатное знание» использует этот термин, характеризуя зелень тополя. Черный цвет символизирует как траур, так и простонародье, его обыденные характеристики — смуглость кожи, тяжелую физическую работу.

Выводы, которые следуют из изложенного выше, таковы:

- материальная и духовная культура традиционных казахов включает в себя культурные артефакты и нормы жизни кочевников;
- традиционный путь культурной идентификации казахов является историческим процессом определения своей приверженности к кочевой культуре, к культурному наследию, воспринятому от кочевников Дешт-и-Кипчак.

#### Список литературы

- 1 Тойнби А.Дж. Постигание истории. — М.: Прогресс, 1991. — 736 с.
- 2 Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. — Алматы: Евразия, 1993. — 79 с.
- 3 Мусабалина Г. Институты управления в казахском кочевом обществе // Отан тарихы. — 2001. — № 1. — С. 141–145.

- 4 *Сегизбаев О.А.* Казахская философия XV – начала XX века. — Алматы: Казахстан, 1996. — 472 с.
- 5 *Кодар А.* Концепты Степного Знания // Қазақ өркениеті — Казахская цивилизация. — 2001. — № 1. — С. 68–75.
- 6 *Қасқабасов С.* Қазақтың халық утопиясы // Жұлдыз. — 1990. — № 6. — 184–192-б.
- 7 *Валиханов Ч.* Записки о киргизах // Ч.Ч.Валиханов. Собр. соч.: В 5 т. — Т. 2. — Алма-Ата: АН Каз ССР, 1985. — 404 с.
- 8 Кенесары туралы Мұса Шорманұлының әңгімесі // Жұлдыз. — 1990. — № 8. — 198–203-б.
- 9 *Кожамметова Х.К., Жайсакова Р.Е., Кожамметова Ш.О.* Казахско-русский фразеологический словарь. — Алма-Ата: Мектеп, 1988. — 224 с.
- 10 *Назарбаев Н.А.* В потоке истории. — Алматы: Атамұра, 2000. — 286 с.
- 11 *Шаханова Н.* Мир традиционной культуры казахов: этнографические очерки. — Алматы: Казахстан, 1998. — 184 с.
- 12 *Акпаев Ж.К.* Наброски по обычному, в частности, брачному праву казахов. Кул-Мухаммед М. Патриот. Политик. Правовед. Политико-правовые взгляды Ж.Акпаева. — Алматы: Атамұра, 1995. — 240 с.

А.Ш.Мырзабекова

### Қазақтардың мәдени сәйкестенуінің дәстүрлі жолы: элеуметтік-философиялық қыры

Мәдени сәйкестенудің дәстүрлі жолын талдаудың элеуметтік-мәдени аспектісі қоғамдық болмыс пен қоғамдық сананың өзара байланысын табуды, ықпал етудің нақты факторларын атап көрсетуді көздейді. Қазақтардың мәдени сәйкестенуінің осындай маңызды факторларына шаруашылықтың типі, тіл, мифтер, дәстүр жатады. Автор белгіленген тезистерді бірізді дәлелдеді. Шаруашылықтың типі табиғатпен бірлікте болып, қазақтардың менталдылығы анықталды. Тіл көшпенді қазақтардың мәдени сәйкестігінің герменевтикалық өрісін құрайды. Ол қазақтардың ойлау стилін жеткізіп тұрады. Мифтер қазақ тарихының репрезентациясы болып табылады. Қазақтардың мәдени дәстүрінде олардың әрекеті мен өзара қатынастардың бағдарламалары бекітілген.

A.Sh.Mirzabekova

### The traditional way of cultural identification of Kazakhs: social-philosophical aspect

Social-philosophical aspect of the analysis of the traditional way of cultural identification involves identifying the relationship of social being and social consciousness, allocation of specific influences. These important factors of the cultural identity of Kazakhs are type of management, language, myths and traditions. The author argues consistently forward-based theses. Type of management in unity with nature defined the Kazakhs' mentality. Language forms hermeneutical field of cultural identity of Kazakhs-nomads. Language expresses the Kazakhs' style of thinking. Myths are the representation of Kazakhs' history. Activity and relationships programs of Kazakhs are fixed in their cultural traditions.

#### References

- 1 Toinbi A.Dzh. *History comprehension*, Moscow: Progress, 1991, 736 p.
- 2 Karakuzova Zh.K., Hasanov M.Sch. *Space of Kazakh culture*, Almaty: Evraziya, 1993, 79 p.
- 3 Musabalina G. *Oman tarihy*, 2001, 1, p. 141–145.
- 4 Segizbaev O.A. *Kazakh philosophy of XV — beginning of XX century*, Almaty: Kazakhstan, 1996, 472 p.
- 5 Kodar A. *Kazak orkenieti — Kazahskaya civilizaciya*, 2001, 1, p. 68–75.
- 6 Kaskabasov C. *Zhuldyz*, 1990, 6, p. 184–192.
- 7 Valichanov Tsch. *Valichanov Tsch. Sobr. sotsch.:* V 5 т., Т. 2, Alma-Ata: AN Kaz SSR, 1985, 404 p.
- 8 *Zhuldyz*, 1990, 8, p. 200.
- 9 Kozhahmetova Ch.K., Zhaisakova R.E., Kozhahmetova Sch.O. *Kazakh-Russian phrasebook*, Alma-Ata: Mektep, 1988, 224 p.
- 10 Nazarbajev N.A. *In the stream of history*, Almaty: Atamura, 2000, 286 p.
- 11 Schachanova N. *World of traditional Kazakh culture: ethnographic essays*, Almaty: Kazakhstan, 1998, 184 p.
- 12 Akpaev Zh.K. *Sketches on common law, in particular, on marital law of the Kazakh. Kul-Muhammed M.Patriot. Policies. Jurist. Political and legal views of J.Akpaev*, Almaty: Atamura, 1995, 240 p.