

КУЛЬТУРА
КОЧЕВНИКОВ
НА РУБЕЖАХ ВЕКОВ
(XIX-XX, XX-XXI вв.):

Проблемы генезиса
и трансформации



РЕСПУБЛИКА КАЗАХСТАН
Государственный музей искусств им. А.Кастеева
Ассоциация "Рафак"
Студия "Параллель"

**КУЛЬТУРА КОЧЕВНИКОВ НА РУБЕЖАХ ВЕКОВ
(XIX-XX, XX-XXI вв.):
ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА И ТРАНСФОРМАЦИИ**

**Тезисы докладов международной конференции
*г. Алматы, 5 – 7 июня 1995 г.***

Алматы
1995

Культура кочевников на рубежах веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации: Тез. докл. междунар. конф., Алматы 5 - 7 июня 1995 г. - Алматы. 1995. - 104 с.

Ответственный редактор - кандидат исторических наук *Н.Ж.Шаханова*

Спонсоры издания:



Mobil®

Дэвид Гуднер
МОБИЛ ОЙЛ КАЗАХСТАН ИНК



Р. Дж. Хатсон
АМОКО КАЗАХСТАН ПЕТРОЛЕУМ КОМПАНИ



Владимир Думчев,
консультант отдела по связям с правительством
ТЕНГИЗШЕВРОЙЛ



INTERNATIONAL
RESEARCH &
EXCHANGES BOARD

© Государственный музей искусств им. А.Кастеева,
Ассоциация "Рафах",
Студия "Параллель", 1995

ОТ РЕДАКТОРА

В 1995 г. исполняется 150 лет Абаю Кунанбаеву, выдающемуся казахскому философу, просветителю, ученому, гуманисту. Этот год объявлен ЮНЕСКО Международным годом Абая.

Настоящее издание содержит тезисы докладов, прочитанных на международной конференции "Культура кочевников на рубежах веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации", которая состоялась 5-7 июня 1995 г. в г. Алматы, Республика Казахстан. Сборник в основном содержит сообщения по археологии, истории, этномузыковедению и фольклору, этнографии, истории искусства Казахстана и сопредельных территорий.

Организаторы конференции: Государственный музей искусств им. А.Кастеева Республики Казахстан, ассоциация "Рафах", студия "Параллель".

Конференция продемонстрировала большой интерес к затронутой проблеме научной общественности, о чем свидетельствует представительный состав ее участников. На заседаниях выступили с докладами сотрудники ряда учреждений Национальной академии наук Республики Казахстан: Института истории и этнологии им. Ч.Валиханова, Центра востоковедения, Института археологии, Института философии, Института литературы и искусства, Института языкознания.

Помимо академических учреждений в работе конференции активное участие принял ряд учебных заведений: Алматинская государственная консерватория им.Курмангазы, Казахский государственный национальный университет, Университет мировых языков, Казахская государственная художественная академия и др.

Наряду с казахстанскими в работе конференции участвовали ученые из стран СНГ: Институт этнологии и антропологии РАН (г.Москва), НИИ РАН Музей антропологии и этнографии им.Петра Великого ("Кунсткамера", г.Санкт-Петербург), Ташкентский институт востоковедения Республики Узбекистан. Представлены доклады из стран дальнего зарубежья (Венгерская республика, Пакистан, Сирия, Иордания). В работе конференции также приняли участие стажеры-исследователи из Дании, США, Японии.

Организаторы конференции выражают глубокую благодарность Зульфие Тохчуковой, главе Алматинского представительства Совета по международным исследованиям и обменов ("Ай-рекс", США), и сотруднице этой организации Лейле Бокажановой за большую консультативную и научно-техническую помощь.

Слова благодарности адресуем Наилу Фаридовичу Нурову, директору Главтура г.Алматы, содействовавшему успешному проведению конференции.

** * **

Абаю Кунанбаеву, личности, равнозначной в казахской литературе титанам Возрождения, если проводить европейские параллели, или Манасу, если иметь в виду его значение как символа духовной консолидации казахского этноса, посвящается эта работа.

*АБАЮ –
полюбки
и почитатели*

По инициативе ЮНЕСКО все цивилизованное человечество празднует в этом году 150-летний юбилей великого сына казахского народа Абая Кунанбаева. Наша конференция проходит под эгидой этого юбилея, ибо фигура Абая неотделима от мира кочевья, который к концу XIX в., по выражению Мурата Ауэзова, давал свой пышный, и, казалось нескончаемый бал, не подозревая, что это является последней ренессансной вспышкой конно-кочевой цивилизации на пороге всемирно исторических перемен. И так ли случайно, что именно в это время у последнего ага-султана Степи Кунанбая Ускенбаева родился сын, имя которого впоследствии стало символом осторожности и осмотрительности, любознательности и пытливости, и, благодаря этому, открыло новое измерение для народа языческого и эпического, мирно почивавшего на лаврах патриархально-родовых приоритетов.

Но на рубеже эпох у любого народа есть счастливая возможность породить явление, это тот редкий случай, когда старое бессильно, а новое еще не народилось, но уже вызревает, равно способное и к гениальности, и к безумию.

Впечатляет тот факт, что Абай был современником Ницше и говорил своему народу столь же нелюбимые вещи, как последний - немцам. На фоне своих культур они были декадентами, которым не чуждо ничто человеческое, в том числе и отчаяние. Но в отличие от степняка Абая рафинированный интеллеktуал Ницше столь кардинально отказывается от всего, что, по существу, рубит сук, на котором сидит.

Абай поступает иначе. Он ничего не разрушает. Он создает, например, учение о богоподобии человека. Не является ли он сверхчеловеком наизнанку? Или это дерзновенное учение навеяно суфизмом с его культом личности приобщения к Богу, а, возможно, это клич древнего тюрка - посредника между Землей и Небом, земного проводника божественной воли? Как бы то ни было, Абай сочетает в себе несочетаемое. Его мировоззрение столь же многослойно, сколь и поэзия. В этой связи, не отрицая роли мусульманского и европейского пластов в сознании поэта, хочется отметить особое значение субстратной для степняка языческо-номадической ментальности, ибо Абай говорит о триединстве Ума, Сердца и Воли, - это не только мечта об "ал-инсан ал-камил" - совершенном человеке в мусульманском понимании, - но и отголосок шаманистского представления о трех мирах - среднем, верхнем и нижнем - и о человеке как о средоточии этих миров. Ведь в сущности эта концепция направлена на уравнивание макро- и микрокосма в человеке!

Не потому ли так трудно определить в Абае что-то преобладающее: он создатель вероучения, но не пророк; пропагандист знаний, но не просветитель; продолжатель устно-поэтической традиции, но не жырау. Это лишнее свидетельство тому, что Абай - явление синкретической культуры, чей идеал богоподобного медиума он пытался в себе воплотить. Его трудно с кем-то сопоставить в мировой культуре. Разве что с Моисеем. По крайней мере, он также любил свой народ и также пытался пересотворить его. И также жаждал привести народ свой на его духовную Родину.

Ныне Абай, как символ обетованной земли. Будем надеяться, что когда-нибудь мы распознаем эту "Терра инкогнито".

Ауезхан Кодаф

Ауезхан Кодар
(Алматы)

АБАЙ В СИСТЕМЕ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Можно ли сказать: "Абай - поэт ислама"? Я бы сказал так: "Абай - поэт исламской культуры". Ибо его отношение к исламу неоднозначно. В этом плане он напоминает исламских хакимов, полагавших, что религия нужна, чтобы удовлетворить духовный голод народа, а для избранных, чей пытливый ум требует большего, - нужна философия.

Свободное умствование по поводу Бога и человека было присуще и Абаю. По мысли поэта, Бог - это проявление немислимого совершенства, но человек в зачатке обладает всеми качествами, присущими Богу. Это не что иное, как ересь в понимании исламских ортодоксов. Но поэт идет дальше. Он объявляет, что человек - не Бог, но может уподобиться Богу. Сердце - вместилище Бога, поэтому всегда надо поступать по сердцу. Значит, не надо никаких мечетей и никаких служителей культа. Это суфийское положение находит в Абае яростного поборника. Однако и с суфизмом ему не всегда по пути.

Суфизм - это умерщвление плоти и личности с целью полного растворения в бoге. На этом пути (тарикат) послушник под руководством шейха пребывает во множестве мистических стоянок, пройдя через которые он в конце концов достигает состояния фана - исчезновения. Теперь это человек, абсолютно лишенный каких-либо личностных устремлений, с которыми шейх обращается как омыватель трупов с человеческими останками.

Такие положения не могли удовлетворить вдумчивого степняка Абая. Он с детства видит, что человек предназначен для деятельности. Значит, дело только в том, чтобы в этой деятельности достичь как можно большего совершенства, и, главное, никому не навредить. Любовь - обязанность человека, ибо бог создал человека с любовью. Причем любовь должна идти не от меньшего к большему, а от большего к меньшему. Так, по мысли поэта, сначала надо любить бога, потом - человечество, затем - справедливость. По сути, Бог для Абая - это нравственный закон, который превышает всего. Поэтому он должен определять все поступки. Вот это требование единства мысли, слова, поступка, единства макро - и микрокосма говорит об языческом мышлении Абая. И в самом деле, в генетическом истоке своем,

бог Абая - это не кто иной, как омусульманенный Тенгри. Вспомним надписи в честь Кюльтегина (VIII в.). Как там говорится о кагане - верховном правителе тюрков? " Небу подобен, небом рожден"...

Таким образом, тезис "Абай - это ислам" можно принять в самом общем виде и с бесконечными поправками. Это момент, который требует самого тщательного изучения.

Общеизвестно, что ислам на периферии Арабского халифата вошел в контакт с местными культурами и зачастую был вынужден терпеть их сосуществование. В Средней Азии так обстояло с культом святых. Например, с культом Буркута-баба в Туркмении или Коркута-ата в Казахстане. Их могилы были местом паломничества. По существу, им поклонялись, как богам. Да и было от чего. Если, по легендам, первый вынудил самого Аллаха разрушить восемь отделений ада, второй, силой музыки уничтожил на земле саму смерть. Эти мотивы напрочь отрицают идею мусульманского фатализма и в основе своей имеют героический дух.

В раннем стихотворении Абая перечисляются поэты Востока, благословения которых он просит. Вот эти имена: Физули, Шамси, Сайхали, Навои, Саади, Фирдоуси, Ходжа Хафиз. Как видим, это в основном поэты среднеазиатского региона, помнившие о давнем взаимовлиянии Ирана и Турана. Именно этот среднеазиатский ислам с его культом святых, его идеализацией чести героя, своеобразным суфизмом и явился первым и главным импульсом, побудившим Абая к созданию учения о подобии человека Богу.

Что касается поэзии Абая, то она тоже следствие мирного сосуществования мусульманской придворной дидактики с языческим жанром "бата" - благословения, обладающего, по поверью, магической силой. Как явствует из текстов поэта, он надеялся именно на магическую силу слова, которое должно было преобразовать сознание его соплеменников. Поэтому образы стариков, столь обильные в поэзии Абая, несут в себе семантику культа предков как носителей мудрости, "выкипающих" бичующим словом (вспомните, баксы, изгоняющего плеткой злых духов из тела больного). Неудивительно, что в 40 лет он представляется себе глубоким старцем, которому нет радости в жизни:

Где старость, там скорбь, там
тревожнее сон...

Где старость, там скорбь, там
мученья одни...

Старость - это тонкая пленка, отделяющая бытие от небытия.

Вот на этой головокружительной грани и творил Абай, вламываясь в двери несхожих культур и преобразуя их по своему подобию.

Ауезхан Кодар, Замза Кодар
(Алматы)

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕРМИНЫ АБАЯ

Сейчас, когда столь актуальна задача формирования философской терминологии в казахском языке, очень интересно проследить ее развитие не только на мировом опыте, но и, как говорится, на местном материале, через творческое освоение сынами Степи разнообразных контекстов мировой культуры. Это способствует не только усвоению методов адаптации иноязычной терминологии к особенностям родной речи, но и уяснению способов освоения миром кочевья духовных исканий соседних культур, а также различению позднейших наслоений в результате волюнтаристского словотворчества в пореволюционные годы.

Для казахов в этом отношении чрезвычайно важны поэзия средневековых жырау и творчество Абая Кунанбаева, которые как индикаторы высвечивают свое из чужого, ибо их явление говорит нам о многовековом диалоге степной традиции с арабо-мусульманской культурой, в результате которого героический дух степных воителей перешел в своего рода духовный аристократизм, породивший в средневековье учение "жэуан-мартлик", засвидетельствованное, в частности, в памятнике XI в. "Кавуснаме". В этом учении героическая этика кочевья, встретившись с исламским учением о совершенном человеке, преобразует его в культ Долга, Правды и Милосердия (Кобуснама, 1992). Абай видоизменяет два первых понятия в культ Разума и Справедливости. Он добавляет их к восьми известным проявлениям Бога и объявляет, что они, хотя и в меньшей степени, но присущи и человеку.

Таким образом, понятие "жувонмард", означающее первоначально "молодой удалец", или "юный рыцарь", приобретая все более духовный

оттенок, переходит у Абая в светский культ "хакима", который уже не пророк, не святой и, тем более, не воин. а просто человек, умеющий правильно мыслить. "Хаким", или точнее "хакам", в арабской домусульманской традиции - знаток обычного права, к которому обращались для решения различных правовых вопросов как к судье или арбитру (Ислам. энцикл., 1991). В своих решениях он зачастую опирался лишь на собственный жизненный опыт. Этот оттенок явственно проступает и у Абая. В его понимании, хаким - это богоподобный человек, который решает конкретные мирские дела.

В данном случае мы видим наполнение термина новым значением. Но когда нет альтернативы, Абай напрямую заимствует слово. Так, в значении "бытие" он употребляет арабское "ужуд" (Абай, 1986). Следовательно, современное "болмыс" не было известно Абаю и, скорее всего, является результатом стихийного словотворчества уже в советские годы.

К сказанному можно добавить, что Абай оперировал также терминами европейской научной мысли. Например, такие выражения, как "подвижный элемент", "сила притягательная однородного" и т. д. взяты им без всяких изменений и прокомментированы.

Словом, термины для Абая - это золотой фонд общечеловеческой мысли, который требует к себе чрезвычайно бережного и, главное, компетентного отношения.

Исмаил Ачилов
(Алматы)

ОБРАЗ АБАЯ КУНАНБАЕВА В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Образ великого Абая, поэта и просветителя, как личность интересовал и интересуется в исторически разные периоды времени многих художников изобразительного искусства. Следует отметить, что это задача особой сложности. Нужна достаточная информированность для создания цельного и неповторимого образа Абая. В этой области практически нет научно-исследовательских трудов. Нерешенным на сегодняшний день остается теоретическое осмысление художественного образа Абая от первого натур-

ного нарисованного портрета Абая в 1887 г. до произведений настоящего времени во всех жанрах, их исследования для создания цельного образа Абая в изобразительном искусстве. Мы предприняли попытку восполнить этот пробел.

В эпоху царизма, социализма, постсоциализма было создано немало произведений в изобразительном искусстве об Абаяе: карандашный портрет Абая в 1887 г. П. Лобановского, "Портрет Абая" (1924 г.) Н. Крутильников, "Абай около юрты" бум., акв. (1934 г.), "Абай" - карандашный рисунок (1934 г.), "Юрта" бум., акв. (1934 г.), "Портрет юного Абая" бум., акв. (1945 г.), "Портрет Абая" бум., акв. (1954 г.), "Юный Абай" х.м. (1967 г.), "Отрочество Абая" (1968 г.), "Абай на джайлау" х.м. (1971 г.) А. Кастеева, "Юный Абай" (1948 г.) А. Волошина, "Абай" (1953 г.) А. Кенинга, "Абай в библиотеке" (1953 г.) Л. Леонтьева, "Абай" (1960 г.) Е. Сидоркина, "Памятник Абаю в Алма-Ате" (1960 г.) Х. Наурызбаева, "Абай и Токжан" Марченко, "Абай" (1971 г.) Н. Нурмухамедова, "Памятник Абаю" (1977 г.) Д. Элбакидзе, "Абай" (1992 г.) Ж. Кайранбаева, "Абай на джайлау" (1995 г.) И. Ачилова.

На протяжении всей творческой деятельности, некоторые художники, чье изобразительное творчество известно в Казахстане и за его пределами, много лет трудились и трудятся над образом Абая в разные периоды жизни мыслителя. Среди них наиболее ярко выступают на передний план по значимости первый профессиональный казахский живописец - Народный художник КазССР Абылхан Кастеев и первый казахский художник-скульптор - Народный художник КазССР, профессор Хакимжан Есмуханович Наурызбаев.

Образ Абая, мыслителя, поэта-просветителя, мудрого человека и гаранта справедливости удастся проследить путем визуального исследования и сравнения в произведениях ряда художников, созданных в разной технике, например в карандаше, в акварели, масляными красками на холсте, в скульптуре.

На мой взгляд, создание цельного образа Абая пока удалось в истории литературы и изобразительного искусства только двум художникам: в литературе - Мухтару Ауэзову в романе "Путь Абая", в живописи - Народному художнику КазССР Абылхану Кастееву.

Бек Ибраев
(Алматы)

ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСТВО КАК МЕТОД

1. Удивительная повторяемость исторических событий в Центральной Азии на протяжении последних двух тысячелетий позволяет поставить проблему закономерностей развития культуры у этносов, "родившихся" здесь или переселившихся в этот регион. Бросающуюся в глаза преемственность политики, династий можно объяснить преемственностью этнических компонентов, которую, в свою очередь, вывести из кочевого типа хозяйствования и подвести, в той или иной степени (в зависимости от автора), к застойности (консервативности) данного вида экономики, с намеками и на самих создателей ее.

2. В тоже время ряд циклических последовательностей в художественной культуре, не укладывающихся в эту схему, склоняет в пользу общих закономерностей этногенеза, достаточно остро поставленных ранее Г.Е.Грумм-Гржимайло и Л.Н.Гумилевым.

3. Даже в настоящее время достаточно явно повторились особенности центральноазиатских этносов, отмеченные еще средневековыми учеными - умение быстро осваивать чужие языки, другие эстетики и культуры, в течение одного - двух поколений органически включаться в комплексы иных культур и создавать новые ценности, часто превосходя своих прежних учителей. Так происходило в Юаньском Китае, в Иране XIV-XV вв., в послемонгольской Руси, в империи Тимуридов, государстве Великих Моголов в Индии, так происходило и в древности. Это можно суммировать словами легендарного царя Турана Афрасиаба: "Турок подобен жемчужине в морской раковине, которая не имеет ценности, пока живет в своем жилище, но когда она выходит наружу из морской раковины, она приобретает ценность, служа украшением царских корон..." (цит. по: Умняков И. История Фахрэддина Мубаракшаха // ВДИ. 1938. N1).

4. Но при принятии иных культурных ценностей, идеологий всегда остаются неизменными отдельные принципы, институты, которые позволяют выдержать натиск более развитых систем оседлых регионов. Наиболее заметными являются религиозная система, эстетическая и этическая, которые даже в иных культурных средах объявляются превосходящими и стоящими над местной, некочевой. И это происходит при условиях, когда

"носители" и "хранители" ее уже несколько поколений не садились на коней, а вкус первого весеннего молока кобылиц помнили только по поэмам и песням.

5. Потери этих, "неразменных" идеалов чаще всего приводили к исчезновению бывших кочевников в городской среде, и соответственно в истории. Но упорное сохранение их порождало неожиданные всплески культуры, политики, художественных систем, где главными творцами этого являлись люди, предки которых еще недавно были совершенно чужды этой новой культуре.

6. Вся история тюрков проходит в упорной борьбе за сохранение культа Неба и почитания умерших предков, за воспевание правил предков и отрицание "сладкой еды", "спирта", "мягких шелков" других этносов. Учитывая, что молитвы до Неба доходили только на тюркском языке, это отражало и геополитику распространения данного языка по всему миру. Достаточно вспомнить страстные строки на могилах тюркских каганов и направленную политику каганатов, включая Чингисхана и современность.

7. Такая аура над центральноазиатским этногенезом, внутренняя запрограммированность не позволяли проникнуть в Великую степь другим религиозным учениям, несмотря на все старания и покровительство богатых и сильных центров. Проникли и синкретически слились только суфийские миропредставления, в которых Всепроникающий, Всетворящий и Непознаваемый Тенгри стал одним из проявлений Непознаваемого, Вездесущего и Всетворящего Аллаха, оставив остальное практически без изменений. Это отражают призывы казахских баксы, начинающих с "Бисмиля-хи Рахман-и Рахим", а затем вызывающих дух Чингиса, Коныр-аулие и Коркута. Попытки объявления этого как эклектики спорны, реальная картина чрезвычайно сложна, наиболее близка для сопоставления религия Японии, где синтоизм (почти в деталях совпадающий с культом аруах) синкретически соединен с буддизмом чаньского направления (дзен). Эта незамеченная "маскировка" древнего культа Неба в суфизме является причиной появления многочисленных работ по "домусульманским" верованиям, определениям казахов, киргизов как "плохих мусульман", призывам возродить тенгрианство и т. д. Только посвящение, получение бата, проникновение во внутрь данной религиозной системы обнаруживает огромные силы, спрятанные за внешней примитивностью обрядов, плохого знания Корана, "неправильных" молитв на тюркском языке и др.

8. Пример действий бабуридов в Индии, когда великолепной реалистической пластике, живописи, архитектуре этого региона, с тысячелетними корнями, были противопоставлены эстетические идеалы Средней Азии, которые все Тимуриды развивали как монгольские, показывает результативность и осознанность поведения бывших кочевников. Расцвет культуры Индии после XVI в. носит название Великих Моголов (монголов), а навязывание центральноазиатских традиций принесло великолепные плоды. Только это позволило не исчезнуть носителям северных традиций в могучей и давящей иной культурной среде. Такая же ситуация происходила и при Хубилае в Юаньском Китае (работы А.Кадырбаева), эту же политику упорно проводили маньчжурские императоры в Китае XVII-XX вв., оставив блестящие периоды в художественной культуре, философии, науке и многом другом. Само перечисление фамилий русского дворянства при Романовых, обеспечивших блестящий взлет культуры России - Менделеев, Суворов, Кутузов, Кочубей, Темиряев, Тургенев, Ахматова, Аксаков, Юсупов и др., приводит к идее плодотворности вышеуказанных начал. Периоды ильханов Ирана, Тимуридов в Средней Азии являются в истории художественной культуры этапами, преобразовавшими всю эстетику этих регионов.

9. Такая направленность данной работы вызвана, прежде всего, остротой современной ситуации в Казахстане, особенно, в художественной культуре. Отсутствие идеологической основы, скрытая форма презрения к идеалам предков при неумеренном воспевании отдельных частных, привело к нарушениям вышеуказанных принципов центральноазиатства. Если история повторяема, то следующим этапам должно быть исчезновение данной культуры и этнических стереотипов во всех сферах, с последующим растворением самих представителей в иной языковой и эстетической среде. Тогда, при появлении врага эту землю защищать становится некому...

10. Никакое повторение или создание "своего" направления "постмодернизма", "кубизма", "рэп" или "карате-до" не дает нового в создании культуры. При отрицании всего китайского во всех сферах жизни тюркской интеллигенцией средневековья были созданы методы, превосходящие боевые искусства заюжью Великой стены. Отряды жалаиридов, конратов, найманов, татар крушили десятикратно превосходящие силы китайских войск, владевших боевым искусством монастырей Шаолинь. Вновь можно вспомнить тезис "Бог любит оригинальное, подражание смерти подобно".

11. Последовательно развивая принцип центральноазиатства можно случайно прийти к неожиданным открытиям, художественным концепциям и многому другому, но Путь начинается через религию, через пиддехана, через приношение семи хлебов, через шырак, через видение и обращение к ушедшим и стерегущим там Великие тайны для сознающих это здесь. (Следует вспомнить о строгом запрете на буддизм в государстве Хаубилая, когда лучшие люди ушли медитировать и отречься от страданий окружения, т.е. исправлять кармы. И только нападение врага расставило все по своим местам, заставив запретить иные религиозные и философские системы).

Жанат Баймухаметов

(Алматы)

НОМАДОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Долгое господство марксизма в Западной Европе в 70-х гг. нынешнего столетия сменилось структурализмом. Структуралисты, а затем их постструктуралистские преемники пытались подвести теоретическую базу под "эпистемный" сдвиг, который произошел в результате коренного пересмотра природы взаимоотношений между структурой и субъектом. На фоне множества проблем, выдвинутых структурализмом в таких областях знаний, как лингвистика и этнология, возникла настоятельная потребность осуществить структурный анализ первичного опыта, который предшествовал бы господствующему положению Разума как источника появления разнообразных практик.

Следует отметить, что постструктуралистские авторы развивают анализ первичного опыта не в каком-то одном плане, но во всех планах одновременно. Основной мотив постструктуралистских построений - это, по выражению Жюль Делеза, придание философии статуса "предприятия по демистификации" (Ж. Делез, 1986).

Логика множественности, опытное исследование подвижных социальных образований, децентрированных в своей основе, привели Жюль Делеза и Феликса Гваттари, авторов фундаментального труда "Капитализм

и шизофрения", предложить проект "номадологии". В "Трактате о номадологии" фигура "номада", кочевника, смоделирована в качестве иной субъективности, отличающейся от картезианского субъекта, а именно в качестве "ризомы" - сетевидной структуры, не имеющей центра и растущей вширь, противостоящей корню, служащему для обозначения западного классического мышления.

В этнографическом смысле корень представляет собой оседлую культуру, ризома же - кочевую. Кочевник размещается в гладком пространстве, гетерогенном поле, которому соответствует особый тип множеств, не размечающих занимаемое ими пространство. Двум видам пространства соответствуют два типа движения: быстрота и медлительность. Динамика движения кочевника содержит нечто сопоставимое с ритмическим перемещением атомов Демокрита. Само понятие ритма характеризует номадический характер движения. Остановки на пути кочевника не являются чистым перерывом движения. Они аккумулируют энергетический потенциал, являющийся интенсивной кочевой линией движения. В исторических сообщениях подчеркивалась именно быстрота, с которой передвигались орды кочевников.

Скорость, с которой перемещается кочевник по гладкому пространству, являясь базовой характеристикой, указывает на место кочевника в его отношении к абсолютному в религиозном смысле. Монотеистические религии придерживались твердой ориентации на правовое имперское государство. Они выдвигали идеалы оседлости и были обращены скорее к мигрантам, чем к кочевникам. У кочевника есть в некотором смысле чувство абсолютного, но оно по сути атеистично. У кочевника нет благодатной почвы для религии. Он как бы ускользает от любой власти, закона или авторитета. Таким образом, авторов "Трактата о номадологии" интересует кочевник в той мере, в какой он противопоставлен деспотическому.

В заключение необходимо отметить, что в западной номадологии речь идет о пространственных проявлениях культуры, рассматриваемых с точки зрения первичного опыта Иного, ментальные возможности которого служат постоянным источником своеобразной поэзии становящегося мира.

Кималь Акишев

(Алматы)

К ГЕНЕЗИСУ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ

(археологический аспект)

Культурогенез - один из определяющих индикаторов этногенеза любого народа. Эта многоаспектная проблема представляется трудноразрешимой при поисках древних истоков традиционной культуры народов, историческая судьба которых сложилась на стыке полиэтнического окружения.

С особой остротой указанная проблема встает перед исследователем при разработке культурогенетических и этнических процессов в Казахстане. Казахстан является контактной территорией, где, начиная с древних эпох, происходили инфильтрация и агрессия, миграция и эмиграция этносов, интеграция и нивелировка культур, расовые и лингвистические палимпсесты. Происходили интенсивные военно-политические, экономические, этнокультурные связи между Европой, Центральной Азией, Индией, Африкой, Передней Азией, Кавказом, взаимообогащение культур, возникали памятники, являющиеся ценностями мировой цивилизации. В силу этого археологические, архитектурные памятники региона имеют важное значение для реконструкции истории, культуры и этнических процессов в Евразии.

Этнокультурная ситуация усложнялась постоянными контактами древнеказахстанского, индоевропейского в своей основе, населения с финно-угорскими (на севере), индо-иранскими (на юге), протославянскими и славянскими (на западе), тюрко-монгольскими и ханьскими (на востоке) племенами и народностями. Кроме того, сложность культурогенетического процесса обострялась чрезмерной пестротой этносов в составе местного ираноязычного населения. Достоверно, что в этническую номенклатуру входили в древний и античный периоды: андроновские племена (одна из ветвей ариев Авесты), саки, савроматы-сарматы, аримаспы (конные арьи?), исседоны, юечжи, ассы, аланы.

На рубеже I тыс. до н.э. и I тыс. н.э. в результате инфильтрации и вторжения в эту этнокультурную среду вливается мощный поток прототюркоязычных племен: усунь (уйсун), кангюй (канглы), хунны, мукры, эфталиты, юебань. В раннем средневековье (VI-IX вв.) тюркские и тюркоязычные племена: тюрки (Ашина), карлуки, тюркешы, огузы, уйгуры,

кыпчаки, кимаки. В эпоху развитого средневековья (X-XIII вв.): арабы, авары, найманы, керей, аргыны, монголы.

Несомненно, все эти племена внесли свою большую или малую лепту в культуругенез, лингвогенез и антропогенез, в целом в этногенетический процесс сложения казахского народа, продолжавшийся с разной степенью интенсивности с древних эпох. Причем антропологический тип, язык, традиционная материальная и духовная культура сформировались значительно раньше, чем появилось самоназвание народа. Среди многих компонентов, которые составляли единый этногенетический процесс можно выделить блоки, несущие этноопределяющие признаки.

Прежде всего, это традиционная культура и обычаи казахов. В них сохранились реликты древних эпох. Представляется возможным установить такие параллели: в одежде - боевые наборные пояса (кумыс белдик), тиграхудные кулахи (айыр калпак, саукеле), кожаные штаны (жаргак шалбар); оружие и орудия: вислообушные топоры (айбалта), тесла (шоты); посуда: деревянные подносы, блюда, чаши (астау, табак, тостаганы). Тожественные параллели существуют в ювелирном и орнаментальном искусстве племен эпохи бронзы, раннего железа и казахского народа. Это звериный и полихромный стиль, геометрический и меандровый орнаменты на андроновской посуде и казахские орнаментальные композиции: суйир (ромб), тумарша (треугольник) балдак, шынжара, кармак (меандр, многогранник), донгелек (круг), кошкар муйз и его вариации, уш жапрак (трилистник) и другие мотивы. Время сохранило также отдельные народные обычаи, например, сакский кыз бори (девушка-волк) трансформировался в казахское "кыз куу" (преследовать девушку), смысл обоих обычаев - единоборство девушки и юноши.

Хотя казахи принадлежат к мусульманскому миру и проповедуют с VIII - X вв. исламскую религию, они относятся к народу, который больше, чем другие, сохранил в духовной культуре догмы шаманизма, зороастризма, христианства несторианского толка.

Археологические открытия последних десятилетий доказали использование древним населением алфавитного письма: персидско-арамейского-кхорошти, согдийского, сако-тохарского-шикме (сэкме), тюркорунического. Поэтому словарный фонд казахского языка состоит из тюркско-кыпчакских, восточно-иранских, монгольских, славянских слов и терминов. До сих пор сохранились в современных топонимах и гидронимах билингвис-

тические термины типа: эльтон, кольтон (р. Колутон в русской транскрипции).

Наконец, краниологические исследования доказывают, что южносибирский физический тип казахов сложился в результате многовекового смешения монголоидного и европеоидного населения. Несомненно, в генетическом фонде казахов присутствует наследие многих древних и средневековых племен и народов.

Таким образом, в теоретических реконструкциях необходимо исходить из постулата, что культурогенез и этногенез казахского народа - это синтез двух этнокультурных пластов: индоевропейского, индоиранского в древний и раннесредневековый периоды (XVII в. до н.э. - VIII в. н.э.) и тюрко-монгольского в развитое и позднее средневековье (IX-XV вв.).

Юрий Мотов
(Алматы)

К ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВА ОГУЗСКИХ ЯБГУ

В настоящее время значительная часть материала из раскопок Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции в Отрарско-Каратауском регионе опубликована в серии монографий. (Акишев, Байпаков, Ерзакович, 1972; Байпаков, 1986 и 1990; Байпаков, Подушкин, 1989). Однако недостаточно освещен период VIII-X вв. - время крутой ломки культурной традиции оазиса и прилежащих регионов.

В это время резко изменяется керамический комплекс городов оазиса. В нем появляются изделия новых типов: дастарханы, напольные очаги-алтари. Меняются и пропорции и формы ведущих типов керамических изделий. Значительная часть изделий отныне изготавливается на гончарном круге. Появляются серии керамических изделий, поверхности которых богато декорированы штампом, образующим сложные композиции (Байпаков, 1986). Изменение керамического комплекса происходит на фоне внедрения в жилищное строительство новой планировочной схемы. Главное место в жилом доме занимает квадратное помещение с суфами по периметру стен и напольным алтарем огня, размещенным в центре. Вход оформляется тамбуром (Байпаков, 1990). Проявляется в оазисе традиция погребения

человеческих останков в крупных керамических сосудах, ранее чуждая населению края (Нурмуханбетов, 1974).

Таким образом, культурный комплекс, прослеженный на городище Куйруктобе в слоях VIII-IX вв., решительно меняется. В нем появляются многочисленные элементы согдийской культуры, которые невозможно отнести на счет культурного влияния-заимствования: Речь может идти лишь о миграции значительных масс согдийцев.

Традиционная замкнутость региона, обеспечивавшая эволюционное развитие культуры на протяжении многих веков, оказалась разорванной в связи с событиями чрезвычайного значения, разворачивавшимися на просторах Ирана, Средней Азии, Казахстана. Падение Запднотюркского, а затем и Тюргешского каганатов, успехи арабских войск в завоевании Ирана, Средней Азии, Семиречья, налагаясь одно на другое, создали пеструю картину событий, следствием которых стала перегруппировка кочевых племен.

Ряд огузских племен вынужден был переместиться из Семиречья в Приаралье (История Казахской ССР, 1977). Это движение захватывает и значительную массу согдийцев, часть которых оседает в Отрарском оазисе. Общность интересов мигрантов-кочевников и оседлых, надо полагать, привела к созданию государства огузских ябгу, столицей которого в округе Фараба стал г. Кедер (городище Куйруктобе). (Акишев, Байпаков, Ерзакович, 1972; Байпаков, 1986 и 1990). С существованием государства огузских ябгу, очевидно, следует связывать и культурное противостояние исламу в Приаралье - Отрарско-Каратауском регионе.

Изобразительные памятники, созданные на территории государства огузских ябгу, отражавшие идеологические концепции, ярки и выразительны. К ним относятся: декор дворца фарабского наместника в Кедере, представлявшего изображения зороастрийских божеств на деревянных досках (Байпаков, 1990), терракотовые фигурки с изображением женского персонажа, протомы баранов (Байпаков, 1986), антропоморфные каменные изваяния (Чариков, 1989). В этих изобразительных памятниках в VIII-X вв. развивается изобразительная традиция среднеазиатского искусства, подорванная падением древнетюркских и Тюргешского каганатов, а также арабским завоеванием.

Юрий Зуев
(Алматы)

ВОСТОЧНЫЕ СВЯЗИ ПРИАРАЛЬСКОЙ СТРАНЫ ЯНЬЦАЙ (АБЗОЙИ)

Страна Яньцай известна со времени путешествий Чжан Цяня в Среднюю Азию во второй половине II в. до н.э. В текстах "Исторических записок" Сыма Цяня и "Истории династии Хань" Бань Гу сообщение о стране Яньцай совпадает почти дословно: "Яньцай расположена примерно в двух тысячах ли северо-западнее от Канцзюй; боеспособного войска более ста тысяч; живут у большого озера без берегов; по-видимому, это и есть Северное (по отношению к Канцзюй) море". Канцзюй соответствует упоминаемой в иранской "Авесте" и древнеиндийской "Махабхарате" стране Кангха, расположенной в долине среднего течения Сырдарьи. Таким образом, Яньцай локализуется в обширном районе всего Арало-Каспия. Сообщается, что Яньцай занимала ключевое место на Северной дороге Великого торгового пути Восток - Запад. Источники не отмечают в Яньцай значительных ремесленных или торговых центров городского типа.

Тем не менее, одно известие такого свойства имеется. В сообщении середины VII в. говорится, что управление бывшей страной Яньцай находилось в Хулу. Транскрипция Ху-лу является объяснительной и означает "город на (торговой) Согдийской дороге" или "Согдийский городок". Она сближается с названием города на Нижней Сырдарье Хвара, упоминаемого, в частности, в персидской географии 982 г. В труде Марцеллина (IV в.) этот город назван Хаврана. Вместе с тем город с тем же именем упоминается Птолемеем далеко на Востоке. Он соответствует хунье (хварэна) ранних китайских известий о "скифах-хавранах" (юэчжи) в южной части современной пров. Ганьсу (КНР). Хавраны были "царским" племенем юэчжи, и само это слово являлось эманацией Солнца и божественного огня, дарителя божественного нимба царей.

Появление царских юэчжи в Приаралье объясняется значительной миграцией центральноазиатских племен из глубин Центральной Азии на запад под давлением сунну. В летописях повторяется известный факт поражения юэчжи в 164 г., когда суннуский шаньюй сделал из черепа юэчжийского правителя жертвенный сосуд, а сами юэчжи перестали существовать как самостоятельная политическая сила и приняли политонимичес-

кое обозначение сюнну. Именно эти "сюнну" и появились в Приаралье в качестве "царского" рода Яньцай (Абзойи).

В области прежнего пребывания юэчжей отмечается и "царицынский" род акаса. Именно он зафиксирован на территории Северного Приаралья путешественником шестого столетия.

Эти данные позволяют расширить представление о роли и структуре государства Яньцай в системе евразийских связей.

Александр Кадырбаев
(Алматы)

КОЧЕВОЙ МИР ВЕЛИКОЙ СТЕПИ НА РУБЕЖЕ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ЭПОХИ

История Великой степи и Казахстана как ее неотъемлемой части с середины I тыс.н.э. связана с кочевыми племенами тюрков, прародиной которых были земли Восточного Тянь-Шаня и Алтая, примыкающие с востока к территории Казахстана. Именно отсюда расселявшиеся в течение столетий тюркские племена положили начало формированию современных тюркских народов, в том числе и казахского. Район их расселения огромен - до 10 тыс.км по прямой. Так, тюркоязычные народы в наше время живут от Якутии до Балкан. Если не считать переселения арабов в период арабских завоеваний VII-VIII вв. и европейцев во время освоения новооткрытых континентов Америки и Австралии, после великих географических открытий, ни один народ или даже группа народов не расселялись в таких грандиозных масштабах. А начало этому было положено в эпоху, которую называют древнетюркской. (Третьяков, 1982).

Древнетюркская эпоха явилась началом, сотворившим тюркский мир, частью которого является казахский народ. Ведь именно в это время возникли народы и государства, ставшие прямыми предками современных тюркоязычных наций, в том числе и казахской. Тогда же поднимается на новую ступень духовная культура степняков - возникла тюркская письменность, заимствованная и собственная, появилась запечатленная этими письменами тюркская литература, древние тюрки впервые приобщились к мировым религиям - буддизму, христианству, иудаизму, исламу, широко освоили достижения других цивилизаций - арабской, византийской, иран-

ской, индийской, китайской. В условиях кочевой жизни, а иногда после перехода к оседлому и городскому быту, как, например, в Юго-Восточном Казахстане (Семиречье), древними тюрками была создана новая самобытная культура, занявшая свое место в мировой цивилизации того времени.

Все это нельзя раздробить на "истории" отдельных племен и народов Великой степи и отнести исключительно к прошлому какого-либо одного современного народа. Тюркоязычные народы Евразии, в том числе и казахи, как и их предки, в течение веков имели общую историю и общую по происхождению культуру, ставшую сегодня их общим наследием. Земля, на которой они жили в разное время, называлась разными именами: Тураном, Степью огузов, Дешт-и-Кыпчаком, Туркестаном. Но, независимо от названия, всегда осознавалась единым и нераздельным целым - тюркским миром - и не различала резко детей разных тюркских народов. Их национальные культуры взошли из единой корневой системы, уходящей вглубь тысячелетий и по-прежнему переплетаются стволами и кронами.

В I тыс. н.э. началось постепенное изменение этнической карты степей Евразии. Преобладание здесь все более переходило к тюркоязычным племенам. Ускорение процессов социального развития и территориально-политической консолидации привело во второй половине I тыс. н.э. к созданию тюркоязычными племенами ряда крупных государственных объединений - каганатов. На исторической арене в 551 г. появляется Тюркский каганат, охвативший в период наивысшего развития пространство от Кореи до Причерноморья, от верховьев Енисея до границ Ирана.

Но столь обширные территории не могли долго существовать в рамках начавшей только складываться государственности. Они не представляли собой единого экономического и этно-политического организма, способного противостоять давлению изнутри и извне. История Тюркского каганата закончилась в 603 г. разделом каганата на Восточный и Западный. Западнотюркский каганат занимал древние усуньские земли, в широтном направлении его территория распространялась от восточных склонов Каратау до Джунгарии. Вместе с тем он выступил наследником всех завоеваний Тюркского каганата в оседлоземледельческих оазисах Восточного Туркестана и Средней Азии.

В хозяйственно-экономическом отношении каганат представлял собой синкретизацию двух основ - общества, базирующегося на кочевом способе

ведения скотоводческого хозяйства, и общества оседлоземледельческого, социальные отношения в котором достигли значительного развития.

Массовая инфильтрация тюрков в середине I тыс. н.э. означала начало нового этапа в этногенетических процессах на территории Казахстана. На огромной территории Казахстана расселяются тюркские племена. Этническое смешение шло весьма интенсивно. Ширились контакты между разнородными по происхождению этническими массивами. Тюркская речь стала преобладающей. Формирование раннеклассовых отношений и политический фактор - образование Тюркского, а после его распада Западнотюркского каганатов - содействовали интеграции племен и племенных объединений. Возникшие после распада Тюркского каганата государственные объединения (Карлукское, Тюркешское, Огузское) действовали в том же направлении.

Основой религии тюркских народов средневековья было поклонение Небу (Тенгри) и Земле-воде (Иер-Су). По воле Неба правили каганы, одерживались победы. Третий элемент в триаде высших божеств тюрков - Умай - покровительница очага и детей. Важное значение имели культ священных гор, огня, вера тюрков в магию. Наряду с собственными верованиями в VI - IX вв. среди тюркоязычного населения Центральной Азии и Казахстана получили распространение религиозные системы, созданные иными цивилизациями: буддизм, христианство, манихейство, ислам.

В VI - VII вв. тюркоязычные племена уже пользовались собственным письмом, необходимость в котором возникла из нужд административной и дипломатической практики, определенную роль играли и религиозные мотивы. По месту находки основных памятников письмо стали называть орхоно-енисейским, а по языку и характеру письма - древнетюркским руническим письмом. Рунические тексты являются не только важными историческими документами, но и выдающимися литературными произведениями всех тюркоязычных народов.

Такова была картина Казахстана, неотъемлемой части Великой степи - родины многих народов древности на рубеже древнетюркской эпохи, откуда на протяжении веков появлялись, сменяя друг друга, воинственные кочевые народы, создававшие государства и империи, потрясшие цивилизации Востока и Запада, к числу которых относились и древние тюрки.

О СООТНОШЕНИИ ЭТНОНИМА И ЭТНОСА КЫПЧАК (V-XIII вв.)

Исследование проблемы соотношения этнонима и этноса кыпчак в диахронном и синхронном срезе прежде всего важно для выяснения сложного процесса этнической истории кыпчаков. В исследовательских работах понимание необходимости разработки проблемы о соотношении этнонима и этноса в конкретно-исторических условиях далеко не всегда присутствует. Устойчивость названия кыпчак не означало стабильности самой этнической общности. Этноним кыпчак следует рассматривать в двух значениях: в узком этническом значении, применительно к племенному союзу и в широком, этнополитическом, значении для обозначения покоренных или присоединенных племенных группировок в состав созданного им объединения. Этноним кыпчак обозначал различное состояние племенного организма, этноса (племя, союз племен, народность).

С V по XIII вв. следует выделить шесть стадий развития этноса кыпчак: 1. В V-VI вв. образуется (или выделяется) самостоятельное племя кыпчак во Внутренней Азии, как одно из конгломератных явлений гуннского этапа этнического развития; 2. В 691-742 гг. кыпчакское объединение в союзе с древними тюрками властвовали в Центральной и Северо-Западной Монголии над тогуз-огузскими племенами. В состав кыпчаков, очевидно, входили племена токсобола, ель-борили, ети-оба, бурджогли; 3. В середине VIII в. основная масса кыпчаков переселилась на запад и вместе с куманами вошла в состав ядра кимакского союза племен в регионе Алтая и Прииртышья. Здесь происходят их этнокультурные и социально-политические взаимодействия; 4. В конце VIII в. кыпчаки отделяются от кимаков и занимают земли к западу от Иртыша до южного Приуралья и Итиля (Волги). До начала XI в. проходит интенсивный процесс межэтнической консолидации с кимаками и куманами и интеграции с печенежскими, древнебашкирскими, огузскими и аланскими племенами; 5. В середине XI-начале XIII вв. формирование кыпчакской этнической общности вступает в новый этап, сопряженный с образованием Кыпчакского ханства. Степень развития и углубления этнических связей и уровень формирования кыпчакского

этнoса в наибольшей степени определяется по племенному составу кыпчаков Восточного Дешт-и Кыпчака, состоявшего из 16 племен. Этническое развитие протекало по руслу завершающей стадии формирования кыпчакской народности. Однако монгольское нашествие прервало интенсивный процесс образования кыпчакской народности; 6. В XIII в., в отличие от домонгольского периода, развитие исторического процесса в кыпчакском обществе пошло не по линии их собственного развития, а по руслу раздробления, участия их в образовании, прежде всего, казахского народа, а также целого ряда других тюркоязычных народностей. На этом этапе кыпчаки пребывали уже на другом таксономическом уровне этнического развития.

Таким образом, исторически складывавшиеся этнические общности кыпчаков формировались в динамике и трансформации при одном и том же этнониме кыпчак. В этой связи необходимо отметить, что сопоставление одного с другим с неизбежностью предполагает не простое декларирование, а проведение скрупулезного исследования.

Меруерт Абусентова
(Алматы)

КОЧЕВАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ У КАЗАХОВ (XV-XVIII вв.)

Процессы образования государства у разных народов мира не были одинаковыми. Это определялось многими условиями, специфическими особенностями, недостаточно полно еще изученными для ряда народов и регионов, в том числе и Казахстана.

Важные качественные изменения, происходящие в исторической науке, связаны с выработкой учеными принципиально нового, объективного подхода к изучению проблемы кочевниковедения, проблемы контактов кочевой и оседлой культур как взаимодействующих величин, а не феноменов полной изоляции, что, в свою очередь, открывает новые возможности более углубленного анализа. Существует множество концепций, точек зрения, научных суждений относительно истории развития номадизма во всей его многогранности и противоречивой

сложности. В современной историографии номадизма выдвинуты новые дискуссионные концепции о характере способа производства и общественного развития кочевников.

В становлении и развитии кочевой государственности казахов значительную роль сыграло взаимодействие кочевого и оседлого миров средневекового периода. Не раз в литературе назывались общие для политических образований номадов черты. По мнению одних исследователей, экстенсивное скотоводство, низкая плотность населения, отсутствие оседлости не предполагает необходимости развития государственности, для кочевников она не была внутренне необходимой. По нашему мнению, государство у кочевников возникало там, где они были вынуждены вступать во взаимодействие с оседлыми обществами. Однако здесь речь не идет о заимствовании государства у оседлых соседей. Они создавали свою, оригинальную, политическую систему.

Исследователи, пытаясь разобраться в общественных отношениях позднесредневекового Казахстана, констатируют, что у кочевых ханств отсутствует территориальное разделение, публичная власть, постоянная система налогов и т.д. В действительности, при сравнении европейских государств с тюркскими ханствами, где практиковалось сплошное вооружение, некодифицированное право, размытые границы владений, трудно провести параллели между ними, уподобить их друг другу.

Поэтому в исследовании проблемы кочевой государственности казахов и вообще центральноазиатских обществ, необходимо разработать более детальные схемы и использовать другие критерии. В нашем случае о существовании государства можно говорить лишь при наличии, во-первых, зафиксированного в источниках его провозглашения как политического действия; во-вторых, названия государства и названия его жителей; в-третьих, существования правящей верхушки в качестве правителей государства с принятием монархических титулов.

Информация о социально-экономических и политических явлениях, сохранившаяся в исторической памяти (устное историческое знание), в письменных сочинениях, а также в эпиграфических и нумизматических источниках, поможет более детально исследовать эту проблему.

ОБРАЗ АЛИМ-ХАНА В КОКАНДСКИХ ХРОНИКАХ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ ФЕРГАНЫ В XIX в.

Как известно, в XVIII-XIX вв. Кокандское ханство, территориальным ядром которого была Ферганская долина, имело большое значение в жизни Средней Азии и Казахстана. В истории Кокандского ханства личность Алим-хана (1773/1775 - 1810 гг., правил в 1798 - 1810 гг.) играла особую роль: именно с ним было связано начало расцвета этого государства.

Алим-хан был старшим сыном предыдущего кокандского правителя Нарбут-бия от брака с его дальней родственницей Фахр ан-ниса (Минг-ай-им), из правящего узбекского клана минг. Поэтому Алим-хан, поддерживаемый старой аристократией, и стал верховным правителем, устранив соперников, в том числе своего дядю Хаджи-бия.

Во внутренней политике Алим-хан, стремясь укрепить личную власть, предпринял попытку реорганизации правящего класса. Опираясь на пришлые элементы, главным образом на выходцев из горного Таджикистана и Памира, он создал из них достаточно сильное регулярное войско (до 6 тыс. чел.). Подавив теократические выступления на севере Ферганы в Чусте и овладев после семилетней блокады Худжандом в 1805, Алим-хан окончательно объединил Фергану. Затем он добился еще больших успехов во внешней политике. В 1806 г. кокандские войска завоевали Ура-Тюбе и осаждали Джизак. Разгромив в 1803 г. под Гурумсараем вторгнувшиеся в Фергану силы правителя Ташкента Йунус-ходжи, Алим-хан перенес военные действия на вражескую территорию; подчинил долину Ангрена (Кураму); ок. 1809 г. покорил Ташкент, упразднив там теократическое правление, и приступил к завоеванию юга Казахстана. В политико-правовом отношении эти победы были закреплены принятием Алимом как верховным правителем ханского титула - событие знаменательное в жизни Туркестана, происшедшее одновременно с принятием титула хана правителем Хивы Эльтузе-ром из узбекского племени кунград. Идеологически этот акт, означавший торжество светской тюркско-монгольской государственной идеи над идеей теократии среднеазиатских ходжей, обосновывался легендой о происхождении кокандских ханов через Бабура и Эмира Тимура от рода Чингисхана, причем легенда воспринималась как истинная (источник права).

Реформаторская деятельность Алим-хана вызвала недовольство различных политических кругов, а расходы на его многочисленные походы ложились непосильным бременем на население Ферганы. Ответом на вмешательство хана во внутреннюю жизнь суфийских орденов было неудачное покушение на Алим-хана некоего юродивого (диваны). Наконец, старая ферганская знать, интересы которой ущемлялись из-за проводимой ханом политики расширения социальной базы господствующего класса, составила заговор и устранила Алим-хана (был убит также и его старший сын, 18-летний Шахрух-бий).

Старая знать возвела на трон его родного брата Умар-хана (1785 - 1822 гг. правил в 1810 - 1822 гг.) привязанного к ней как с материнской стороны, так и через брак со своей двоюродной сестрой Тадж ан-ниса (Махлар-айим, более известная как классическая узбекская поэтесса Надира). Умар-хан для укрепления своего авторитета приказал написать исторические труды. Так появились первые сочинения кокандской историографии - персоязычные "Умар-нама" Фазли Намангани (в стихах) и "Шах-нама-йи Умар-хана" Мирза Каландара Мушриффа Исфараги (в орнаментальной прозе), в которой деятельность Алим-хана освещена бегло и в целом негативно. По существу, той же тенденцией проникнута составленная Фазли Намангани антология поэтов Коканда конца XVIII - начала XIX в. "Маджму'ат аш-шу'ара" ("Собрание поэтов"), где собраны лучшие стихи поэтов двора Умар-хана и, разумеется, собственные произведения этого хана. Подобное официальное отношение к Алим-хану сохранялось, по-видимому, и при сыне Умар-хана Мухаммад-Али-хане (ок. 1807 - 1842 гг., правил в 1822/1823 - 1842 гг.), если судить по внешнеполитическим событиям его правления.

Такая оценка не смогла, однако, подавить скрытых симпатий к памяти Алим-хана среди некоторых кокандских кругов, обязанных ему своим прежним возвышением и недовольных нынешним положением (например, военных из числа горных таджиков), а также эмигрантов, собравшихся вокруг изгнанных из Ферганы сыновей Алим-хана - Ибрагим-бека (ок. 1803 - 1843), известного как Аталык-хан, и Мурад-хана (ок. 1805 - 1844), которые обосновались сначала в Каратегине, а затем - в Шахрисябзском бекстве. Данная тенденция нашла свое отражение в "Мунтахаб ат-таварих" ("Избранные летописи"), неофициальной хронике, в основном завершенной в 1843 в Шахрисябзе высланным из Коканда Мухаммад-Хаким-ханом, сыном родной сестры Алим-хана и Умар-хана. Эта хроника, проникнутая

ненавистью к Мухаммад-Али-хану, написана (зачастую в форме мемуаров) его двоюродным братом на основании семейных рассказов. В ней известия об Алим-хане, изложенные подробно, живо и непредвзято, являются важнейшим первоисточником.

Между тем старший сын Алим-хана Аталык-хан пытался вернуть отцовский трон. Ок. 1834 он появился во владениях шаха Каратегина, своего тестя, что повлекло за собой временную (до 1840 г.) оккупацию этой горной области кокандскими войсками. Аталык-хан бежал в Бухару.

В 1842 г. Кокандское ханство было завоевано бухарским эмиром, а Мухаммед-Али-хан и его ближайшие родственники - казнены. Вскоре в результате всеобщего восстания ферганцев бухарские войска были изгнаны, Кокандское ханство - восстановлено, и на его престол был посажен Шир-Али-хан, сын Хаджи-бека, дядя Алим-хана. Аталык-хан вновь предъявил свои права на отцовский трон. Теперь он опирался на алайских киргизов из племени авагат (абахат) - его сородичей с материнской стороны. Однако силы были неравными; блокированный кокандцами в горах в районе Йетты-купрука, Аталык-хан был схвачен и казнен весной 1843. Его брат Мурад-хан, воспользовавшись острой политической борьбой в Фергане, в августе 1844 г. ворвался в Коканд, убил Шир-Али-хана и захватил кокандский трон, но поддержанный лишь малочисленным племенем авагат и отдельными кокандскими сановниками, через 9 - 11 дней он был сам свергнут и убит. После этого власть в Коканде на целых три десятилетия перешла в руки потомков Шир-Али-хана ибн Хаджи-бека. Ханы этой династической ветви опирались то на таласских киргизов, то на оседлую верхушку Коканда и Ташкента, а то просто были игрушкой в руках ферганских кыпчаков (1844 - 1852) или бухарского эмира.

Постепенное завоевание Кокандского ханства Российской империей, в частности, потеря Кокандом казахских земель (1851 - 1865 гг.), Ташкента и Курамы (1865 г.), Худжанда (1866 г.), т.е. именно тех районов, лучшая часть которых была покорена в свое время Алим-ханом, вызвало растущее противодействие кокандских правящих кругов. В этой обстановке в Фергане ожил образ Алим-хана как сильного, героического правителя и завоевателя. Яркое выражение это нашло в последней официальной хронике Коканда - "Та'рих-и Шахрухи", написанной в 1871 - 1873 гг. Мулла Нийаз Мухаммадом Хуканди - потомственным военным из среды горных таджиков. И

это, несмотря на то, что правившая тогда в Коканде династическая ветвь была связана кровной враждой с линией Алим-хана.

Интересно, что события тех последних десятилетий повлияли на характер изложения хронистами предшествующей кокандской истории, в том числе, правления Алим-хана.

В конечном счете сопротивление давлению русской администрации вылилось в Фергане в восстание 1875 - 1876 гг. Кульминацией восстания были действия самозванца киргиза Мулла Исхака, принятие которым ханского титула на основании того, что он якобы был Пулад-ханом - сыном Мурад-хана (и внуком Алим-хана) - означало претензию на верховную власть в ханстве и на возврат завоеваний своего "деда", а также - попытку на этой основе консолидировать ферганцев.

Несмотря на подавление восстания, ликвидацию Кокандского ханства и установление прямого русского управления Ферганой, там еще долго сохранялась вера в Алим-хана как великого правителя. Это прослеживается в местных исторических сочинениях конца XIX - XX в., продолжавших кокандскую историографическую традицию. Так, концептуальные установки автора "Та'рих - и Шахрухи" относительно Алим-хана и других событий кокандской истории усваивались и популяризировались в таких трудах, как "Ансаб ас-салатин ва таварих ал-хавакин" ("Генеалогия султанов и летописи о хаканах") Мулла Мирза Алима Ташканди (написан ок. 1883 г.), "Мукам-мал-и та'рих-и Фаргана" ("Доведенная до конца история Ферганы") Мухаммад Фазил-бека (нач. XX в.), "Хуллас ат-таварих" Махмуд Хакима Сайфани Фаргани (ок. 1912, издан в Коканде в 1913 г.) и "Та'рих-и Туркистан" Мулла Алим Махдума - хаджи (в 1908 - 1915 гг. печатался в "Туркестанской туземной газете", вышел отдельным изданием в Ташкенте в 1915 г.). Эти четыре сочинения, написанные на среднеазиатском тюрки, были доступны более широкому читательскому кругу Туркестана, чем предшествующие кокандские хроники, составленные, как правило, на значительно менее распространенном среднеазиатском фарси - главном литературном (и элитарном) языке бывшего Кокандского ханства.

Тогда же возникает интерес к фигуре Алим-хана в русской среде Туркестана (статья В.В.Бартольда, Н.Т.Маллицкого и др.), возросший в связи с Андижанским восстанием Дукчи Ишана в 1898 г. Этому в немалой степени способствовало издание (без перевода) оригинального текста "Та рих-и Шахрухи", осуществленное Н.Н.Пантусовым в Казани в 1885 г.

Отдельные публикации (в "Туркестанских ведомостях", N 189 за 1905 г. и N 5 за 1906 г.) отнюдь не случайно затрагивали противоречия между Алим-ханом и суфийским духовенством.

Итак, образ Алим-хана постепенно превратился в конструктивный элемент государственной идеологии Коканда. Уходя корнями в легенду о происхождении кокандских ханов - основу политико-правовой идеологии Кокандского ханства, - указанный образ поддерживал и укреплял эту иллюзорную доктрину, широко использовался различными группировками на протяжении всего XIX в. как во внутренней, так и во внешней политике. Влияния данной идеологии в известной мере не избежали представители русской колониальной администрации Туркестана.

Дальнейшее рассмотрение этого вопроса может, в частности, быть весьма полезным при исследовании идеологического аспекта массовых движений в Азии в эпоху колониализма (в связи с концепцией так называемого феодального национализма).

Ануар Галиев
(Алматы)

ЖУЗЫ КАЗАХОВ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ

Происхождение казахских жузов, понимание их сущности, привлекало внимание не одного поколения историков. В настоящее время, в силу живучести родо-племенных отношений, проецирования их на различные стороны жизни современного Казахстана, к этой проблеме обращаются и политологи.

Востоковед В.В.Вельяминов-Зернов в своей книге "Исследование о касимовских царях и царевичах" впервые попытался объяснить причины и определить время появления казахских жузов. Он относил завершение образования казахского народа ко второй половине XV в. Но попытка выявить причины деления казахов на три жуза не увенчалась успехом. Ученый связывал образование трех казахских жузов с расширением территории казахских ханств после взятия ими Ташкента и других присыр-

дарьинских городов. По его мнению, это обусловило создание Средней орды казахов.

В понимании вопроса о происхождении жузов большую роль сыграли труды В.В.Бартольда. Следуя за ним, большинство историков считает, что происхождение жузов связано с хозяйственно-экономическим районированием Казахстана, базирующимся на географо-климатических признаках (См.: Юдин В.П., 1983, С.148; Масанов Н.Э.1994, С.185-187 и др.). Нельзя не упомянуть и теорию "этнического триумvirата" (Зуев Ю.А. 1967).

На наш взгляд, жузы являются идеальной моделью Социума, в котором за каждым жузом закрепляется функциональная обязанность, о чем свидетельствует этногенетический миф. Эта модель, появилась в индоевропейской среде (См.: Дюмезиль Ж.1986 и др.) В настоящее время, для объяснения внутривнутриполитических процессов в Казахстане, политологи берут на вооружение "функциональную теорию", имея при этом в виду, что функции это не идеальное представление об устройстве Социума, а реально существующее разделение казахского общества: Старший жуз правит, Младший - воюет, Средний - является интеллектуальной элитой (Трофимов Д.1994 и др.). Иначе говоря, жузы приравниваются к реальной модели Социума индоевропейцев, такой же какой является, к примеру, кастовая система в Индии (функции "дваждырожденных" каст полностью совпадают с функциями жузов).

В то же время, нельзя не согласиться с опасением некоторых политологов, что переживаемый в настоящее время Казахстаном родо-племенной ренессанс может расколоть Казахстан на три части. Для реализации данного прогноза служат такие обстоятельства, как постоянное празднование юбилеев различных деятелей прошлого, призванных закрепить общеказахское самосознание, но на самом деле подкрепляющих латентные амбиции неформальных лидеров жузов; возможность организации военизированных формирований на родо-племенной основе, чему способствует почти свободная купля-продажа оружия и формирующаяся на жузовой основе "дедовщина". Закреплению жузовых отношений будет способствовать и родо-племенной вариант приватизации земли. Существование трайбализма отрицательно сказывается и на сложении продекларированного в различных документах "народа Казахстана".

Таким образом, казахские жузы за долгую историю их развития из идеальной модели превратились в негативный фактор для суверенного

Казахстана, и если не обращать внимания на эту проблему, этот фактор может привести к предсказываемым последствиям.

Аширбек Муминов
(Ташкент)

САКРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ГЕНЕАЛОГИЯ НАРОДА

1. Рассказы о происхождении народа или племени обычно имеют сакральное значение. Сакральные истории формируются в течение долгого периода и имеют глубокие корни в древней культуре народа. В силу этого они являются устойчивым элементом. Лишь кардинальные изменения в хозяйственной или культурной жизни народов могут привести их к незначительным видоизменениям и модификациям.

2. Один из вариантов генеалогии казахов связывает происхождение народа с сподвижником пророка Мухаммада-Анасом ибн Маликом (ум. в 691 г.). Генеалогия, возводящая происхождение тюркской нации к арабу из мединского племени хазрадж, выглядит необычной, курьезной. Вероятно, поэтому к ней сложилось несерьезное отношение.

3. Завоевание Согда, особенно его столицы Самарканда, проходило при остром соперничестве северных и южных (Йеменских) арабских племен. Горячие споры в стане завоевателей оказали серьезное влияние на формирование кахтанидского предания, разработанного идеологами южноарабской племенной группировки в таких центрах, как Медина и Химс. В результате как органическая часть кахтанидского предания в него вошли рассказы о завоевании Согда, Тибета и других восточных стран йеменцами-химяритами в доисламское время.

4. При постепенной исламизации в VIII - X вв. буферной зоны между Мавераннахром и Туркестаном (Уструшана, Фергана, Шаш, Илак) в обиход стала входить легенда о доисламском завоевании Центральной Азии арабами - химяритами. При этом ставилась цель принизить значение арабских завоеваний исламского периода.

5. Вскоре начался длительный процесс идентификации прародителей - основателей местных правящих фамилий, героев, культов предков с именами царей химяритов. Становятся широко известными и популярными имена Йур'иша, Ас'ада ал - Камила, Абу - Кариба ибн Джабалы, Абрахы

и др. После того, как процесс исламизации перешел в Западный и Восточный Туркестан, йеменизация сакральных историй и связанных с ними святых мест стала охватывать все больше народов и регионов в северном и восточном направлениях.

6. В широком бытовании кахтанидского предания на территории Туркестана (земли вокруг Тянь - Шаня и в бассейне Сырдарьи) свидетельствуют недавно обнаруженные памятники письменности - "Насаб - нама - йи маулана Сафи ад - дин Урунг Куйлаки" (XIII в.), "Дополнение к Хадикат ал арифии ходжа Исхака" (XIX в.)

7. При Караханидах (999 - 1212 гг.) в результате объединения Мавераннахра и Туркестана произошла более глубокая исламизация последнего в традиционалистском духе. В ходе этого процесса, длившегося до XVI в., имена царей химяритов - язычников большей частью по созвучию звуков были заменены на имена родственников, сподвижников Пророка.

8. Рассматриваемая генеалогия казахов имеет следующий вид: Малик - Анас - Джабал - Му'аз - Сайыл - Акшолпан - Жайылган - Майки - Шихан - Айыркалпак - Казах. Однако вызывает недоумение, как Му'аз ибн Джабал (ум. в 640 г.) мог стать сыном Анаса ибн Малика? Тут явно видны следы замены имен. Надо помнить, что главного героя кахтанидского предания звали Ас'ад ибн Маликкариб. Вероятно, правитель Западного Туркестана, объединивший в VIII - IX вв. остальные тюркские племена в политический союз, возводил свою родословную к этому знаменитому химйаритскому царю. В ходе суннизации, последовавшей после XI в., имя Ас'ада ибн Маликкариба было заменено на имя более знаменитого сподвижника - Анаса ибн Малика. Кунья (имя человека по сыну) Ас'ада ибн Маликкариба была Абу Кариб ("отец Кариба"). Не менее известный герой кахтанидского предания Абу Кариб ибн Джабала, таким образом, в местном предании стал сыном Ас'ада. Впоследствии его имя было заменено именем популярного сподвижника - Му'аза ибн Джабала.

9. Таким образом, рассмотренная генеалогия казахов может свидетельствовать о различных этапах исламизации тюркских племен, проживавших на территории Западного Туркестана.

Йожеф Торма
(Венгерская Республика)

К ВОПРОСУ О РОДСТВЕННЫХ СВЯЗЯХ ЯЗЫКОВ ВЕНГЕРСКИХ КУНОВ И КАЗАХОВ

Говоря о кунах, необходимо уточнить два немаловажных вопроса терминологического характера. Во-первых: нельзя путать проживающих с XIII в. на Большой Венгерской Низменности *кунов* с *хунами*, народом единого императора *Еділ батыра-Аттилы*. Название последних по-русски пишется как гунны. Значит, в данном случае, говорится о кунах, у которых в течение истории было четыре названия: кун, сары, кыпшак и куман. Во-вторых: термин *кыпшак* означает четыре понятия: 1) тюркский народ, с XI века проживавший на территории современного северного Казахстана и Украины; 2) название одной из групп тюркских народов, характеризующейся определенными языковыми свойствами, присущими современным карачай-малкарскому, кумыкскому, ногайскому, татарскому, башкирскому, казахскому, каракалпакскому и киргизскому языкам; 3) название одного из казахских племен среднего жуза; 4) нередко венгерских кунов также называют *кыпчаками*. *Кунов* последовательно называл *кыпчаками* Мандоки Конгур. Термин *кун* встречается в древних китайских манускриптах, датируемых X в. По моему мнению, удобнее всего означать венгерские этнические группы тюркского происхождения, проживающие на территории Большой Венгерской Низменности, этим термином, тем более, что и сами эти группы и их территория имеют отдельные названия: *кишкунны* (малые куны) живут в *Кишкуншаге*, *надькунны* (великие куны) живут в *Надькуншаге*.

Памятники кунской письменности в Венгрии, по которым прослеживается родственная связь языка кунов с другими тюркскими языками вообще и с казахским языком, в частности, делятся на следующие группы:

I - II - полные тексты литературных произведений: их два - молитва "Отче наш" на кунском языке и кунская считалка;

III - слова кунского языка, вошедшие в венгерский литературный язык;

IV - устаревшие и субстратные слова языка кунов, сохранившиеся в местных диалектах их потомков;

V - кунские личные имена, в большинстве сохранившиеся в форме фамилий.

VI - географические названия.

I. О молитве "Отче наш" на кунском языке венгерские языковеды писали достаточно много, но до сих пор, остается много неясных вопросов. Одной из причин такого состояния является поливариантность молитвы, ни один из вариантов которой нельзя считать совершенным.

II. Считалка была обнаружена знаменитым тюркологом Мондоки Конгуром. Он нашел приближенные к ней варианты на казахском языке, но полного соответствия не установил. Мною было найдено несколько вариантов этой считалки у башкиров.

III. Количество слов, вошедших в венгерский литературный язык из кунского языка окончательно нельзя еще определить. В начале века говорили о трех словах, в середине века - о десяти, на основе исследований Мандоки Конгура - о 30-ти, наверное, будет еще больше. Мною было добавлено к этому числу в прошлом году еще одно слово: *ajnároz*.

Слова кунского происхождения, которые сближают венгерский литературный язык с языком казахов, следующие:

М: *ajnároz* "избаловать; еркелету" (Торма, 1994). Салыст.: Кзк: *айналу* "вертеться, кружиться" (ҚОС 210): *айналайын* (ласковое обращение) "милый, голубчик" (ҚОС 21а).

М: *balta* "топор; балта" (TESz I, 233). Салыст.: Кзк: *балта* т. ж. с. балтамен шауып тастады "разрубил топором" (ҚОС 66а).

М: *bicsak* "складной нож; бәкі" (TESz I, 296в-297а). Салыст.: Кзк: *пышақ* "нож" (ҚОС 275Б).

М: *koboz* "кобза; кобыз", (TESz II, 509). Салыст.: Кзк: *қобыз* т.ж.с. (ҚОС 210в).

М: *kun* "половец; кыпшақ" (TESz, II, 667в-668а).

М: *özön* "потоп; сел тасқын" (TESz III, 48в-49а). Салыст.: Кзк; *өзен* "река" (ҚОС 264б). и т.д.

IV. В венгерском словарном фонде сохранилось лишь несколько устаревших слов кунского происхождения. Все они, скорее всего, этнографические термины, и давно известны в тюркологической литературе. Это такие слова, как *ögröny* - арқан, веревка, *boza* - древний сорт пива, *daqui* - тяжелая, теплая шуба; *nyóker* - ханский нукер и т. д.

Остальные, до сих пор неизвестные диалектные слова собрал из древних рукописных словарей, архивных материалов, других источников и диалектов Мандоки Конгур.

V. Среди венгерских личных имен кунского происхождения можно выделить несколько семантических групп.

VI. Географических названий из кунского языка очень много, их также нельзя охватить сразу все. Я различаю две основные группы: 1) названия дискриптивного (описательного) характера и 2) антропонимы (географические названия, возникших из личных имен).

Одной из характерных черт географических названий тюркских народов является то, что среди них преобладают антропонимы. Например, в башкирском словаре географических имен найдем 2000 антропонимов, т.е. 80% всех географических названий. Дело не обстоит иначе и в Венгрии среди кунов. Большинство географических названий здесь также антропонимы. Поэтому, я считаю целесообразным говорить о кунских географических названиях и личных именах вместе, выделяя отдельной группой те географические названия, которые никогда не были антропонимами.

Законы наречения именем детей у тюркских народов очень своеобразны, красивы и полны магии. Удивительно, что на материале венгерских топонимов и личных имен открывается полная система наречения именем у тюркских народов. Среди венгерских имен кунского происхождения можно различить следующие имена:

1. *Имена, увековечивающие радость по поводу рождения ребенка:*

М: **Kongur** (прозвище у кунов в Венгрии, в частности семьи Иштвана Мандоки Конгур). Салыст: Кзк: *қоңыр* "темный" (о волосах): *қоңыр күз* "теплая осень": *қоңыр дауыс* "приятный голос, баритон" (ҚОС 2146),: *қоңыр салқын* "приятная погода с легким свежим ветерком" (синоним: *самал*: *самал жел* "приятный ветерок" :*таң самалы* "утренний свежий ветерок", *Қоңыратпаев, Қоңыров* (фамилии), *Қоңырбай* (имя), *Қоңырбөрік Алаша* (родовое подразделение младшего жуза), *Әсемқоңыр* (кюй Дины Нурпейсовой, посвященный ее незрячей дочери с именем *Қоңыр*, ж.ж.).

М: **Kőszötmös** (фамилия у кунов в Венгрии, Мандоки, 1993, 142). Салыст: Кзк: *көсем* "вождь" (ҚОС 1796). Кырг: *күсө* - "ждать, ожидать" и т.д. (КыргҚОС 472а). Көнетүрікше: *köse* - "to wish, desire, long for" (Clouston 749) Кзк: *күсеген* (сын. диал.) "сүйген, жақсы көрген" (ҚТТС 5, 380а)

М: **Kuvándok** (фамилия в городе Карцаг, Мандоки, 1993, 141). Салыст: Қзк: қуану "радоваться" (ҚОС 218а), Қуандықов (фамилия), Қуандық Шаңғытбаев (поэт ж.ж.). Қуандық, Қуаныш, Қуанышбай (Қаз Есім 264) и т.д.

2. С именем ребенка родители хотят увековечить момент рождения ребенка. Эти имена означают: характерную черту внешности ребенка, которую раньше всего заметили после рождения; тот предмет, который отец заметил, когда получил известие о рождении ребенка.

М: **Ағоғ** (фамилии в городе Карцаг, Мандоки 1993, 141). Салыст: Қзк: арық I. "тощий, худой" II. "арык, канал" (ҚОС 41а), Арықбаев (фамилия), Арықбалық ауданы (район в Костанайской области),

арық-тұрақ "худощавый" (Атырау, ж. Исембай, 1995).

Жазғытұры қыс тауқыметін әрең көтеріп шыққан көтерем малды қазақтар арық-тұрақ дейді. "Скот, еле выдерживающий суровую зиму, казахи называют арык-турак, то есть: истощенный скот".(Орал, С.Өтемісулы У., 1995).

М: **Csöreg** (фамилия в надькуншарских городах Карцаг, Карцагуйсаллаш, Хайдухаз, Дебрецен, Мандоки 1993, 136). Салыст.: серік "gef9lirte", серіктес "Mitbeteiligte" (ҚНС 261а), Серік (имя, которое дается второму ребенку, чтобы он сопровождал ребенка, рожденного первым; ж.ж.: Атырау, ж. Исембай, 1995), Серікболсын (имя; ж.ж.: Қарағанды, А.Бекбалак, 1995).

М: **Csuvak, Csuvagh** название местностей в окрестности города Кишуйсаллаш, Мандоки 1993, 148-149). Салыст.: Қзк: шуақ "солнечный луч": күншуақ "солнечная сторона" (ҚОС 374а), Айшуақов (кіші жүздің ХІХ ғасырдағы басшыларының бірі) и т.д.

3. С именем хотят обеспечить хорошие качества, счастье, здоровье ребенку.

М: **Egk** (фамилия в городе Кунмадараш и название местности в области Хевеш), Егек (фамилия в городе Карцаг, Мандоки 1993, 137). Салыст.: Қз: егік "воля, свобода" (ҚОС 1256), Ерік Асанбаев (вице президент РК, ж.ж.).

М: **Karaszon, Karasszon** (фамилия в городе Кунмадараш, Мандоки 1993, 141). Салыст.: Қзк: қарасын "пусть он смотрит" от глагола қарау "нечестный, недобросовестный" (ҚОС 2026), "смотреть" (ҚОС 202), қарасын "силуэт далекого предмета" (там же), Қарасын (имя пастуха в Орал, С. Өтемісулы У., 1995).

М: *Talmasz, Talamasz* (фамилия в городе Турневе, Мандоки, 1993, 144-145). Салыст.: Қзқ: *талу* "падать в обморок, потерять сознание, изнемогать, выбиваться из сил" (ҚОС 315а), *Талмас* (Қаз Есім, 377а) и т.д.

4. *Желая обеспечить необыкновенные качества ребенку, дают названия своих тотемов:*

М: *Akbura, Agbura, Bura* (фамилия в области Сатмар), *Tiszabura* (деревня поблизости Надькуншара, 1933, 131-133). Салыст.: Қзқ: *ақ* "белый" (ҚОС 25а), *бура* "верблюдо-производитель" (ҚОС 92а), *Ақбура* (родовое подразделение рода Сяундук племени *аргын*), *Ақбота* (имя, Қаз Есім, 46).

М: *Kocskor* (фамилия в городе Карцаг, Мандоки Қоңырдың нағашысы, 1993, 143). Салыст.: Қзқ: *қошқар* "баран-производитель" (ҚОС 2176).

М: *Teke* (название местности около города Кунхедеш, Мандоки, 1993, 148), *Tekes* (фамилия в городах Кишуйсаллаш, Кунмадараш, Карцаг, Дебрецен, Окечке, Кунсентмиклош. Мандоки, 1993, 145). Салыст.: Қзқ: *теке* "козел" (ҚОС 324а) и т.д.

5. *Иногда дают ребенку название своего племени или название другого сильного почетного рода, выражая желание процветания, увеличения численности своему народу:*

М: *Becsene, Pecsene-sziget, Pecsene, Becsene-sziget, Pecsenei sziget* (название местности в окрестности города Кишуйсаллаш в юго-восточном направлении. От названия племени печенек. Мандоки. 1993. 151-152).

М: *Butak* (фамилия в городах Кунхедеш и Кунмадараш, а также среди молдавских венгров чанго. Мандоки. 1993, 135-136), *Bodogl9r* (поселок в Кишкуншаре). Салыст.: Қзқ: *бүтақ* "zweig, ветвь" (ҚНС 60) и т.д.

6. *Тюркские народы часто дают пренебрежительные имена ребенку с целью обмануть злых духов, чтобы они не обращали внимание на ребенка. Среди них немало имен, образованных от отрицательных глаголов, слов, оканчивающихся на -мас, -мес.*

М: *Bolmasz* (фамилия в кунском городе Кунмадараш, Мандоки, 1993, 145), *Bolmaz9jv9ros* досл.: "Болмастық жаңы қаласы" (город смежный с Надькуншаком). Салыст.: Қзқ: *болу* "быть" и др. (ҚОС 87).

М: *Csikmasz* (фамилия в кунском городе Кунмадараш, Мандоки 1993, 145). Салыст.: Қзқ: *шығу* "выйти" (ҚОС 375в-376а).

М: *Kajalmasz* (фамилия в кунском городе Кунхедеш, Мандоки. 1993. 145). Салыст.: Қзқ: *қалу* "печаль, грусть" (ҚОС 2076), *қайту* "возвратиться, вернуться" (ҚОС 193) и т.д.

7. С некоторыми именами хотят остановить рождение детей вообще или появление только девочек, выражая желание, чтобы родился мальчик.

М: **Artok** (фамилия в городе Кишуйсаллаш), **Ártogh** (фамилия в городе Кунхедеш, Мандоки, 1993, 141). Салыст.: Қзқ: артық "лишний, излишний" (ҚОС 40), Артық (имя, Қаз, Есім, 58), Жамбыл Артықбай (Қарағанды этнограф, ж.ж.).

8. Прозвища, которые стали фамилиями у венгров кунского происхождения.

М: **Kongur** (прозвище у кунов в Венгрии). Салыст.: Қзқ: қоңыр 1). "темный" (о волосах) 2). "приятный": қоңыр күз "теплая осень": қоңыр дауыс "приятный голос, баритон" (ҚОС 214б),: қоңыр ән "баяу, мұңлы ән" (ҚТТС VI, 328б), :қоңыр салқын "приятная погода с легким свежим ветерком" (синоним: самал :самал жел "приятный ветерок" :таң самалы "утренний свежий ветерок": Телқоңыр (название книги Болатжана Абылкасымова. Атамұра. Алматы, 1993; тел "детеныш, сосущий свою и чужую мать", ҚОС 324б, телу "животное, сосущую чужую матку". Атырау, ж.Исембай. 1995), Қоңыр, Қоңырбай (Қаз Есім 262), Қоңырбөрік Алаша (родовое подразделение младшего жуза), Әсемқоңыр (кюй Дины Нурпеисовой, посвященный ее незрячей дочери с именем Қоңыр, ж.ж.) и т.д.

9. Название владельца стоянки.

М: **Katoncsa** (глубокое место южнее от Asszonqsz9119s "Әйелдің қонысы"; кличка, Мандоки, 1993, 150). Салыст.: Қзқ: қатын "жена" (ҚОС 206а) и суффикс -ша, -шы.

10. Географические названия, описывающие окрестность. Среди них немало названий, оканчивающихся суффиксом -лы.

М: **Mandok**, (поселок в области Сатмар, где временно побывали жители надькуншагского города Карцаг во время войны за свободу под руководством князя Ференца Ракоци II-го в начале XVIII в. Мандоки. 1993. 143), Mandoky (фамилия венгерского тюрколога-казаховедца Иштвана Мандоки Конгура). Салыст.: Қзқ: маң, маңай "окрестность" (ҚОС 239а), и суффикс -дық.

М: **Kozagacs/Kosagacs** (название местности около города Кунхедеш, Мандоки, 1993, 143). Салыст.: Қзқ: қошагас (поселок в Алтайском крае).

М: **Tekele** (название местности на Большой Венгерской Низменности, Мандоки, 1993, 152). Салыст.: Қзқ: теке "козел" (ҚОС 324а) и т.д.

**ВЛИЯНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЫ
НА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX - НАЧАЛА XX вв.
В КАЗАХСТАНЕ**

1. Традиционная культура казахского народа - чрезвычайно устойчивая система открытого типа, успешно функционировавшая на протяжении нескольких столетий. Наиболее полно данная система представлена в социально-экономической жизни казахского народа. Начиная с конца XVIII в. система традиционной культуры казахского народа стала испытывать влияние колониальной политики, проводимой царской Россией в Казахстане. Отдельные элементы системы традиционной культуры должны были немедленно эволюционировать в направлении инноваций, что, в свою очередь, приводило к разрушению устойчивости всей системы. Инерционность же традиционной культуры должна была неминуемо вступать в противоречие с новациями, что приводило порой к подчеркнутой прерывности во всех звеньях системы. Ярким примером тому свидетельствует эволюция представлений о ханской власти и хане. Сюда же можно отнести разнородные по своей сути системы традиционной и насильно внедряемой, социальной структуры в жизни казахского общества. Как следствие этого нужно отметить неприятие казахами административно - территориальных реформ XIX в.

2. Эволюция традиционной системы культуры казахского народа при настойчивом внедрении в корне чуждых инноваций приводило к отчуждению культуры от человека. Наряду с этим традиционная культура максимально приспособляется к создавшимся условиям. С этих позиций рассмотрен вопрос об институте бийства. На протяжении длительного существования казахского народа как самостоятельного этноса представления о биях и их роли выходило далеко за рамки просто судебной власти в системе казахской государственности. Это был, в сущности, политический инструмент верховной власти для того, чтобы осуществлять взаимодействие и слаженность всего государственного и идеологического механизма казахского общества. И потому самые известные бии представляли в своем лице разнообразные сочетания функции политического, экономического и

социального устройства казахского общества. Как правило, они успешно справлялись со своими задачами при сильной государственной власти, например в период правления Тауке-хана.

3. Реформы второй половины XIX в. свели на нет все важнейшие функции биев. Один из главных элементов традиционной структуры института биев - вербальная культура, - приспособившись к новым условиям, стала функционировать в определенной степени самостоятельно, как чистое искусство. Именно эта сторона деятельности биев оказала значительное влияние на социальное и политическое положение казахского общества. Подтверждением тому служит деятельность Кунанбая и других видных биев XIX в., в том числе и самого Абая.

4. Эволюция института биев и деятельность самих биев прослежена в трудах казахских исследователей второй половины XIX - начала XX вв. Ч.Ч.Валиханова, М.Тынышпаева, А.Букейханова и в литературном наследии Абая. Все они, несмотря на разные мировоззренческие позиции, сходились в одном - в неотъемлемой части института биев в традиционной структуре казахского общества.

Изучение исторических истоков прошлого в современных условиях может привести к возрождению некоторых элементов института биев. Прообразом такого возрождения служит Ассамблея народов Казахстана при президенте республики.

Андрей Панфилов
(Алматы)

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ О СОБЫТИЯХ 1916 г. В КАЗАХСТАНЕ

1. История событий 1916 г. в Казахстане - тема, казалось бы, достаточно освещенная историками, в последние годы вновь привлекает внимание специалистов, пытающихся найти новые грани проблемы. В этой связи хотелось бы обратиться к тезису, вскользь высказанному Т.Рыскуловым в 1924 г., о мобилизации "инородческого" населения на тыловые работы - как о мере "по своему существу, скорее, провокационной", имеющей цели: "... использовать "даровой" и более безопасный рабочий материал для тыловых работ"; вызвать восстание, чтобы "еще больше укрепить свое положение и

победоносно двигаться уже дальше за пределы Туркестана ... мотивируя это защитой пограничной полосы Туркестана с определенными восточными странами" (из истории борьбы за освобождение Востока: восстание киргиз против царизма в 1916 г.// Новый Восток. 1924. №6. С.270 - 274).

2. Внешнеполитический аспект тезиса Т.Рыскулова еще не был предметом изучения и заслуживает серьезного внимания, ибо: "Большая игра" - англо - русское соперничество в центральной Азии отнюдь не завершилось завоеванием Россией Туркестана; в 1916 г. продолжал дебатироваться вопрос о судьбах проливов и турецкой столицы; в Антанте были сторонники перенесения главного удара на Ближний Восток.

3. Т.Рыскулов, правильно отметив факт использования "даровой" рабочей силы, не принял во внимание другой внутривнутриполитический аспект этой крупнейшей после 9 января 1905 г. политической провокации царизма, имеющей цели: еще больше раздуть шовинистический угар, начатый репрессиями против российских немцев; сплотить вокруг трона коррумпированное чиновничество, дав ему возможность "половить рыбку в мутной воде"; разгромом восстания укрепить позиции правительства в борьбе с российским либерализмом.

4. Позиция казахских либералов свидетельствует о понимании ими провокационного смысла указа во-первых, и стремлением не допустить слияния революций социальной и политической, во-вторых. (Именно этим объясняются действия чиновника И. Джайнакова в период репрессий участников восстания).

5. О провокационной направленности указа однозначно говорили до февральской революции М.Тынышпаев, после февраля - Д.Сарсенов, Р.Марсеков, резолюции ряда казахских съездов. В марте 1918 г. на допросе в следственной комиссии при Ревтрибунале И.Джайнаков прямо обвинил председателя Совета министров В.В.Штюрмера в "искусно созданной ... провокации".

6. Если обратиться к содержанию последнего доклада царю председателя Госдумы, в котором М.В.Родзянко отмечал не только нежелание правительства внести изменения в методы управления, чтобы перед лицом внешней опасности достичь начавшегося единения народа, но и стремление помешать этому процессу, используя старый имперский опыт "разделяй и властвуй" и данной А.Ф.Керенским оценке указа как абсурдного и принятого не только вопреки здравому смыслу, но и в явно не нужный момент (*Керенский А.Ф. Россия на историческом повороте: Мемуары. М., 1993.*

С.91, 104), то также складывается впечатление о сверхзадаче указа: спровоцировать восстание.

7. Провокаторская позиция коррумпированного чиновничества ярко прослеживается, например, на материалах суда над Б.Ашикеевым, приговоренным к смертной казни при помощи лжесвидетельств и фальсификации материалов его первого допроса.

Алла Сеитова

(Алматы)

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ АРХИВ КИНОФОТОДОКУМЕНТОВ И ЗВУКОЗАПИСЕЙ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН. ПАМЯТЬ В КАДРАХ И ЗВУКАХ

В марте 1943 г., в тяжелейшее для страны время, в Алма-Ате был создан архив кинофотодокументов Казахской ССР, призванный собрать и сберечь для будущего исторические документы - уникальные кино- и фотокадры. Так в фондах архива стали собираться первые километры киноплёнки - живой истории Второй мировой войны. Богатым документальным наследием того периода архив обязан Центральной объединенной киностудии, созданной силами кинематографистов Москвы, Ленинграда и Алма-Аты. На базе ЦСКС в Алма-Ате выходили периодические выпуски "Союзкиножурнала", часть которых по окончании войны осталась в Казахстане и составляет золотой фонд архива.

Кинофонд архива располагает первыми по времени создания документальными очерками, снятыми операторами студии "Востоккино" и кинотреста "Межрабпром". Особую ценность среди фильмов тех лет представляют ленты "Жизнь и быт казахов" (1927г.), "Алма-Ата - столица Казахстана" (1929г.), "Турксиб" (1930г.).

Отдельной страницей истории республики являются документальные фильмы-портреты участников гражданской и отечественной войн, героев труда, деятелей науки и культуры: "Турар Рыскулов", "Алия", "Дина", "Амангельды Иманов", "Маншук", "Высокое небо Талгата", "Мажит Бегалин", "Сакен Сейфуллин". Особо хотелось бы отметить фильмы, посвященные творчеству Абая Кунанбаева - "Потомкам завещанный стих" и "Творчество Абая".

Фильмы, журналы, спецвыпуски, сюжеты, хранящиеся в архиве, составляют уникальную кинолетопись Казахстана - 30 тыс. един. хранения.

Обширен и разнообразен фонд фотодокументов. Наиболее ранние из них относятся к концу XIX-началу XX в.. В основном, это бытовые и видовые снимки, ценность которых как документальных свидетельств эпохи сегодня неизмеримо возросла. Особую гордость архива составляют переданные ему в дар и на хранение личные фонды и коллекции.

Наиболее значительным собранием фотографий отражена в архиве история советского Казахстана. Сегодня фонды пополняются фотографиями уже о новом Казахстане - свободном, суверенном государстве.

Сто пятьдесят тысяч единиц хранения - таким количеством негативов располагает фотофонд архива.

Третий раздел архива - это фонофонд, составляющий 10 тыс. един. хранения в магнитных звукозаписях и грампластинках, записи казахской народной музыки, произведений в авторском исполнении, записи айтысов, первых казахских опер, живых голосов современников.

Практическому и фактическому изучению собственной истории в свете настоящего призван помочь архив - кладовая нашей общей памяти.

Нурсан Алимбаев

(Алматы)

ВОПРОСЫ ТИПОЛОГИИ ТРАДИЦИОННОЙ КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ

Современная историческая наука, в особенности этнологическая, накопила солидный эмпирический материал по самым различным аспектам и параметрам истории казахов, который не может быть научно осмыслен и интерпретирован без учета базовой специфики этнической культуры кочевников, понимаемой как способ, или шире - механизм реализации жизненной энергии этноса. Специфика эта обусловлена синкретичным состоянием кочевого социума, в котором составляющие его компоненты (сфера производства, семья, быт, социальные институты, мировоззрение и т.п.) настолько органически взаимосвязаны и взаимозависимы, что немислимо представить структурно-функциональные характеристики каждого из них вне связи с другими элементами (например, жанр, обычаи и обряды

жизненного цикла - без соответствующего вербального текста и т.д.). Причем эта взаимосвязанность и взаимозависимость определяются их актуальной включенностью в живую ткань действительности образа жизни кочевников. Иначе говоря, предельная структурная сращенность, взаимообусловленность соответствующих компонентов социума и их функциональная перевоплощаемость друг в друга реализуются в той мере, в какой они осуществляют жизнеутверждающие потенции и функции Целого, т.е. Общины, а через нее всего Социума. Это обстоятельство как бы структурирует образ жизни кочевников, сообщая ему необходимое качество системности.

"Органическое" положение общественных отношений у кочевников в конечном счете определяет фундаментальную структурную особенность культуры, заключающуюся в том, что в данном социуме определенные культурные функции осуществляют практически все без исключения социальные элементы, включая производственные. Следовательно, культура (во всяком случае применительно к кочевому обществу) не есть особый срез, сфера или область общественной жизни, а "сквозное" естественное состояние социума.

Аккумулятирующей, системообразующей основой такого состояния кочевого общества (или традиционной культуры кочевников) являются выработанные веками основополагающие принципы, нормы и формы отношений общинников друг к другу, окружающей среде, природе и т.д., а также средства их осуществления, которые с известной долей условности можно называть парадигмой - традицией. Специфика и механизм их реализации на различных уровнях и в различных сферах общественной жизни кочевников существенно различались, что объясняется характером конкретной сферы, предмета и объекта целеполагающей деятельности людей. Именно характер конкретной области, предмета и объекта деятельности обуславливает "специализированные" формы, нормы и принципы социальных отношений по производству и воспроизводству соответствующего вида материальных и духовных ценностей.

Вместе с тем любая сфера общественной жизни кочевников со всеми присущими ей структурно-функциональными атрибутами и особенностями в конечном счете призвана демонстрировать незыблемость парадигмы - традиции - основы основ традиционного образа жизни кочевников. Возьмем две совершенно разнопорядковые сферы: область устного творчества (далее - ОУТ) и производственную, которые, несмотря на очевидные структурно-

функциональные различия, представляют собой механизм воспроизводства парадигмы-традиции в ее соответствующей специфической форме.

ОУТ, будучи вербальным текстом традиции, представляет собой наиболее доходчивый для общинников вербальный способ хранения и передачи межпоколенной информации, в котором в эстетически выразительной, этически насыщенной форме получают обоснование священность и почитание выработанных многими поколениями принципов и норм отношений людей друг к другу, внешнему миру, природе и т.д. Каждый жанр ОУТ, будь это эпос, сказка, миф, легенда и т.д., по-своему моделирует уклад жизни Предков как идеальное социальное устройство, в котором верховенствуют богоугодные, а потому наиболее целесообразные жизненные принципы и нормы человеческого бытия. Последние есть ни что иное как парадигма-традиция, которая в поэтике фольклорного жанра выполняет сюжетобразующую функцию.

В сфере материального производства процесс воспроизводства парадигмы-традиции носит несколько иной характер - он опосредуется производством материальных благ. Однако существует некий предел процесса производства материальных ценностей, достаточный для экономического поддержания жизнедеятельности общества. Нарушение этого предела, как это было в истории казахского общества конца XIX - 20г. XX в., грозило деструктивными для всей системы последствиями. Вследствие этого организация и присвоение производственных сил в кочевой среде строго регулируются общественными институтами, установлениями и т.п., т.е. институциональными отношениями. Даже такая, казалось бы, сугубо экономическая категория, как отношение собственности, у кочевников имеют определенный социальный предел и потому реализуются через материальные интересы агентов производства строго в рамках институциональных отношений.

Сказанное объясняет, почему столь необходимо в кочевой среде поддержание стабильного функционирования не столько системы материального производства, сколько традиционных социальных институтов, норм, форм и принципов социального порядка и поведения и т.п. как основы основ обеспечения естественного состояния кочевого социума. Отсюда становится ясным, что в данном типе социальности конечной целью производства является не столько производство материальных ценностей, сколько человек (Киселев Г.С.1987) в полном соответствии с общеприня-

тыми в кочевой среде установлениями, другими словами, деперсонифицированных личностных отношений. В кочевом обществе существует мобильная и достаточно универсальная в функциональном отношении система социальных норм и общественных предписаний (обычное право, мораль в виде всевозможных поучений и назиданий, табуирующие идеологемы и т.п.), достаточно жестко регулирующая поступки и поведение общинников. Однако в кочевой среде, в силу ее структурной особенности, специализированные формы социальных и идеологических норм не существуют. Обычно-правовые, морально-этические и др. функции в обществе выполняют практически все виды социальных норм, общепринятых установлений, в известном смысле даже ритуалы. Осуществление социальными нормами и институтами определенных функций (воспитательных, правовых и т.д.) зависит от характера возникшей ситуации и объекта действия. Поэтому часто применяемые в кочевниковедении понятия "обычное право", "мораль" и т.п. относительны и имеют лишь операционный смысл. Кроме того, увязать эту систему с определенной социальной сферой или выделить ее в качестве отдельной области общественной жизни с соответствующим автономным режимом функционирования практически не возможно.

Как явствует из сказанного, в кочевом обществе (в силу его синкретичности) цель и средства производства практически совпадают и в таком качестве образуют как бы специфический способ реализации парадигмы - традиции на том или ином уровне и сфере жизнедеятельности людей. И это является основополагающим фактором воспроизводства традиционных общественных отношений у кочевников, или, пользуясь этноэкологической терминологией, поддержания данного типа социальности в состоянии гомеостаза. Подведем некоторые итоги.

Процесс воспроизводства парадигмы - традиции в той или иной области общественной жизни кочевников осуществляется и опредмечивается адекватным для данной социальной сферы способом, принимая соответствующие формы материальных и духовных ценностей. Вместе с тем, отмеченная организационная особенность - структурная сращенность и функциональная перевоплощаемость компонентов кочевого социума и, как следствие этого, размытость и проницаемость границы социальных сфер в кочевом обществе обуславливает появление пограничных и в известном смысле "отвлеченных" от данной общественной сферы видов культурных образований.

Разумеется, усмотреть за каждой процедурой создания определенных предметов искусства или труда (как, например, выделка шкур, изготовление юрты, уход за скотом и т.д.) какой-то семантически значимый смысл невозможно, да и не нужно. Отдельно взятые виды и результаты трудовой деятельности вряд ли в состоянии дать необходимый объем информации, хотя и подобные фрагменты (особенно в духовной сфере) достаточно выразительно фиксируют накопленный в данной социальной сфере межпоколенный опыт жизнедеятельности кочевников. Следовательно, требуется системный подход, исходящий из того, что не фрагменты, а целостный производственный и творческий процесс в определенной общественной сфере, понимаемой как способ осуществления соответствующей формы и уровня социальных отношений, позволяет проследить своеобразие и направленность реализации парадигмы - традиции.

Халел Аргынбаев
(Алматы)

О НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ У КАЗАХОВ

Говоря о народной медицине у казахов, следует отличать многовековые эмпирические народные знания от способов, основанных на магических и религиозных верованиях, которые были не только бесполезными, но и вредными для организма больных.

Корни народной медицины у казахов уходят в глубокую древность, о чем свидетельствуют археологические находки. Много общего в ней с народной медициной народов Средней Азии и других восточных стран. В ней прослеживается большое влияние учения великого средневекового мыслителя Ибн Сины.

Народные лекари у казахов назывались в основном по роду их практической деятельности, т.е. по способам лечения. Так, знахарей называли "тәуіп" (от арабского табиб), лекарей, лечащих посредством трав и лекарственных препаратов - дәргер (от арабского слова - дәрі - лекарство, хирургов - оташы (от казахского ота - режь, отау - резать, оташы - специалист, лечащий путем операционного вмешательства) и костоправов - сынықшы (сынық - перелом).

Народные лекари применяли не только лекарственные препараты, но и сильнодействующие ядовитые вещества, а также умело использовали множество лекарственных трав и лечебные средства животного происхождения.

Народные лекари хорошо знали анатомию человека. Это значит, что они знали все органы и части человеческого организма и их основные функции, что обеспечивало успех наиболее опытным народным лекарям, особенно хирургам и костоправам.

По народному представлению, болезни делятся на: наружные и внутренние, а также на заразные и незаразные.

При ломоте, радикулитах и многих других суставных болезнях казахи широко практиковали различные тепловые ванны (сухие, водяные, грязевые и животного происхождения).

Особого внимания заслуживают довольно смелые экстренные хирургические вмешательства оташи при опасных болезнях, которые зачастую давали положительные результаты.

Большое значение казахи придавали мерам по сохранению плода, охране здоровья молодой беременной женщины и приеме родов, а также воспитанию ребенка. В связи с родами и воспитанием ребенка соблюдались различные обряды и обычаи.

Наиболее эффективным методом лечения казахских лекарей во многих случаях было лечение путем кровопускания.

Об искусстве казахских костоправов (сыныкши) с восторгом писали многие специалисты и очевидцы.

Владимир Басилов
(Москва)

К ИСТОРИИ ЮРТЫ

1. Не располагая достоверными свидетельствами о времени возникновения кочевой юрты, можно быть уверенным в том, что разборное переносное жилище в той или иной форме искони существовало у скотоводов, ведущих подвижный образ жизни. Представляется несомненным, что жилища на телегах, перевозимые животными, не были единственным кровом ранних кочевников. Они были удобны для равнин, но не подходили для

сильно пересеченной местности, в особенности для горных троп. Само разнообразие природных условий требовало от кочевника умения обходиться жилищем, которое можно было перевозить, навьючив частями на спины животных. Разборное и переносное жилище не надо было придумывать, его знали уже бродячие охотники каменного века, оно сохранялось в течение тысячелетий у аборигенных охотничьих народов таежной зоны Старого и Нового Света (чум, типи) и оленеводов тундры Евразии (чум). Оно было известно и скотоводам евразийских степей (например, бурятам, южным алтайцам). Скотоводам предстояло лишь усовершенствовать древнее переносное жилище, что они и сделали, видоизменив разборный деревянный каркас и заменив кожу войлоком. Наиболее раннее изображение такого жилища обнаружено среди рисунков на стенах склепа Анфестерия в Крыму. М.Ростовцев относит это скифское погребальное сооружение ко времени между I в. до н.э. и I в.н.э. Высказывалось мнение, что юрта изображена и среди петроглифов Боярской писаницы (тагарская культура, VIII-II вв. до н.э.).

2. Культура кочевников выросла на почве древних культурных традиций широкого круга народов Евразии. Для этих традиций было характерно дуалистическое мировоззрение, делившее весь мир на половины - правую (мужскую, небесную, верхнюю, главную, белую, восточную и т.д.) и левую (женскую, подземную, нижнюю, младшую, черную, западную и т.д.). В связи с такими представлениями жилище также делилось на две части - мужскую и женскую (правую и левую и т.д.). Кочевники, в частности тюрки, сохраняли отчетливые следы дуалистического видения мира еще в средние века, а деление юрты на мужскую и женскую половины и сегодня - живой обычай. Другая особенность древних традиций, связанных с жилищем, - это сакральное значение столбов, поддерживающих кровлю. Кавказ, Средняя Азия, бассейн Амура, Гималаи, Индокитай, Океания - в этих регионах еще совсем недавно столбы почитались как священные предметы воплощения духов предков или божеств. У ряда народов отмечено и наличие двух столбов - "мужского" и "женского". Юрты тюркоязычных народов не имеют столбов, но в монгольских юртах встречаются один или два столба, подпирающих купольный круг. В свете широкого сравнительного этнографического материала представляется очевидным, что в своем первоначальном виде юрта имела два столба, которые соответствовали делению на мужскую и женскую половины. Из дымохода юртоподобного жилища, нарисованного в склепе Анфестерия, торчат два шеста.

3. Предположение, что юрта поздних кочевников (монголы, тюрки) имеет в своей основе какие-то формы разборного жилища ранних кочевников, подкрепляется и терминами, связанными с юртой. Название купольного круга "шанграк" ("шангарак", "чангарак") восходит к индо-иранскому "чакра" - "круг, колесо". Монгольское название юрты "гэр" перекликается с иранским "харгах" - "юрта, круглая палатка"; специалисты не считают это слово заимствованием из монгольского. К слову "харгах", по-видимому, восходит название решетки "кереге" у группы тюркских народов. Монгольское название столба юрты "бахана" известно в том же значении и тюркам Северного Кавказа - ногайцам, карачаевцам, балкарцам (у них "багана" - это столб стационарного жилища). "Баана" ("баан") - "столб" и у казахов. "Бакан" - у ряда народов и шест, которым поднимают купольный круг, устанавливая юрту. Видимо, шест "бакан" когда-то был и столбом в юрте. В слове "бахана" легко угадывается иранское "бага" - "Бог"; следовательно, "багани" означает "божественный". В таком значении это слово было известно в хорезмийском языке и живет сегодня в осетинском (у осетин прилагается к ритуальному напитку - пиву). В свете почитания столбов жилища связь эпитета "божественный" со столбом юрты представляется семантически оправданной. Слова "терме" (ногайское "разборная юрта"), "тәрим" (туркменское "решетка юрты") также находят индоевропейские соответствия - русское "терем", греческое "теремнон", "терамнон" "дом, жилище".

Вадим Курьлев
(*Санкт-Петербург*)

КУМЫС - РИТУАЛЬНЫЙ НАПИТОК КОЧЕВНИКОВ ЕВРАЗИИ

Повсюду в Евразийских степях в юрте рядового богатого бая и мудрого бия, при дворах могущественных ханов и султанов во время приема гостей распитие кумыса сопровождалось определенным ритуалом:

Основные моменты этого ритуала, в соответствии с сообщениями В.В.Радлова, Х.Кустанаева, Р.Карутца, В.Залесского, а также отрывка из рукописи XVII в. "Бахр-асрар фи манакиб ал ахйар" (Море тайн относительно доблестей благородных), написанной Махмудом, сыном эмира Вали,

по заданию узбекского хана Надир-Мухаммед-хана, и посвященного церемонии распития кумыса при его дворе, выглядят следующим образом.

Сначала кумыс, который принято хранить в большом специально обработанном кожаном мешке (саба), неоднократно взбивается пестом (писпек). Делает это хозяйка, а в богатых домах - слуга. Они же наливают его из саба в большое и глубокое блюдо (тегене), которое ставят перед хозяином дома. Тот еще раз перемешивает кумыс, спуская его несколько раз медленной струей с высокоподнятого специального половника (ожау) в блюдо. Считается, что "переливание охлаждает и придает ему приятный вкус". И уже только после этих приготовлений наступает момент угощения. Хозяин или его жена, а в богатых и знатных домах - слуги, наполняют с помощью ожау деревянную чашу (аяк) взбитым кумысом и предлагают ее самому почетному гостю. В ханских собраниях слуга преподносит чашу самому хану, который немного отпивает из нее и передает наиболее уважаемому гостю, обычно своему приближенному эмиру. Затем чаша с кумысом переходит по рангу от гостя к гостю и, в конечном итоге, она обходит круговую всех гостей по несколько раз. Во время этого церемониала соблюдается торжественность, заключающаяся в своеобразной дани уважения всех к ритуальному напитку. "Бахр-асрар фи манакиб ал ахйар" отмечается: "Такой порядок соблюдается до конца собрания: они (собравшиеся.- В.К.) считают долгом избегать всего того, что в глазах благородных людей походит на легкомыслие и невоздержанность".

Сакральное отношение к кумысу, например у казахов, подчеркивается тем, что любой вновь пришедший в юрту, где уже собрались гости, прежде чем поздороваться с хозяином, обязательно должен несколько раз взбить кумыс, находящийся в саба. Считается большим грехом проливать его на землю или в воду. Устраивалось ритуальное распитие первого кумыса и т.д.

Ритуал распития кумыса очень древний у кочевников-скотоводов Евразии. Уже Геродот отмечал, что у скифских кочевников было принято взбивать кобылье молоко перед его употреблением. А Аристотель подчеркивал, что скифы пили его круговую. "У скифов,- писал он,- не позволялось пить круговую чашу. (подчеркнуто мною.- В.К.) во время праздника тому, кто еще не убил ни одного врага". Кочевники-скотоводы Евразии придавали ритуальное значение не только самому кумысу, но и специально изготавливаемой для его распития посуде: кожаным мешкам для его хранения, блюдам и чашам из которого его пили, а также половникам для разливания. Как правило, эти предметы богато украшали резьбой, а иногда и серебром.

У казахов, например, почти все ожау представляют собой образцы высоко-развитого искусства резьбы по дереву. Как известно, в наиболее полной и яркой форме ритуальное отношение к посуде, связанное с распитием кумыса, как и к нему самому, сохранилось у тюркских народов Южной Сибири и якутов.

Кумыс, как и вообще молоко, у многих кочевников Евразии, воплощал белизну, сакральную чистоту. Это значение уходит, по-видимому, своими корнями в скифо-сарматское время.

Нуриля Шаханова
(Санкт-Петербург)

ПОНЯТИЕ "ҚҰТ" В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ КАЗАХОВ

Широко разветвленный комплекс идеологических представлений, связанный в традиционной культуре казахов с жизнеобеспечивающими системами - пищей, одеждой, жилищем - группируется вокруг семантического комплекса, обозначаемого общетюркским термином "құт". Понятие "құт" в прошлом было важной составной частью традиционного мировоззрения ряда народов. Ареал распространения слова "құт" очень широк, начиная от гагаузов и кончая монголами и рядом восточносибирских народов (Баскаков, 1973; Алексеев, 1980).

Уже в древнетюркскую эпоху слово "құт" имело несколько уровней значений: душа, жизненная сила; дух, счастье, благо, благодать, благополучие; удача, успех, счастливый удел; перен.: достоинство, величие; рел.: состояние истинного бытия, блаженства (обычно о будде, архате); блаженство (Древнетюркский словарь, 1969).

Слово *quču* обозначало "обладающее жизненной силой, дающий жизненную силу", выражение *quč goıun* - "высказывание благопожеланий; мольба".

Сохранение архаичного пласта в семантике слова "құт" отмечено у ряда кочевых в прошлом народов. Так, в каракалпакском языке "құт" означает: жизненную силу, дух; уст.: амулет (якобы охраняющий скот); счастье ("кутым кашты" - "мне не везет"; "куты кетти" - "счастье ушло") (Баскаков, 1958).

В киргизском языке также отмечено сохранение архаичного значения понятия "күт": миф.: кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, падающего через тундук в очаг и приносящий счастье тому, кто сможет его взять (взять его может только хороший, чистый человек, в руках же дурного он превращается в кусочек кала); уст.: оберег, охраняющий скот и человека; в эпосе: божок, маленький идол (у калмыков); жизненная сила, дух, душа; счастье, удача, благодать (Юдахин, 1965).

В других тюркских языках древнее значение слова "күт" проявляется не столь отчетливо и передается преимущественно понятиями "счастье", "благодать", "судьба".

В современном казахском языке основное значение слова "күт" - "счастье", "богатство", "изобилие", "благоденствие", "доля". Очень часто приводится парное словосочетание "күт-береке". Как известно, слово "береке" заимствовано из араб. *barakat* - "благословение", "изобилие", "умножение", "прибыль". В известных словарях Л.З.Будагова и В.В.Радлова слово "күт" и его производные в киргизском (казахском.- Н.Ш.) языке также даются в значениях "счастливый", "благополучный", "благословенный"; "на счастье", "на здоровье".

Итак, основное семантическое поле понятия "күт" в современном казахском языке означает "счастье", "благодать", "изобилие", "богатство". По-видимому, эта поздняя традиция в его истолковании была настолько сильна, и архаичное значение его настолько забыто, что даже Ч.Ч.Валиханов переводил его как "... идею счастья, соединенного с богатством". Он писал: "киргизы (казахи.- Н.Ш.) приписывают особенную силу "кие" некоторым стихиям, например, огню (которое - было божество), некоторым животным, птицам и разным предметам, полезным в их кочевом быту, и воздают им известного рода почет, думая, что исполнение этих почетных обрядов утверждает за ними богатство и счастье; күт (это слово включает в себе идею счастья, соединенного с богатством), а неисполнение - бедность и какое-нибудь зло. Предметы, имеющие такую силу кие, называются киелы, а карательная их сила кеср (зло)" (Валиханов, 1984, 1985).

Вместе с тем, как нам представляется, основной семантический пласт понятия "күт" у казахов связан, как и у тюрков Южной Сибири, с понятием "жизненная сила", "душа", "дух", "зародыш". Причем, так же, как и в южносибирской традиции, выделяются две линии: а) связанная с человеком, б) с животным миром.

Рассмотрим семантическое поле слова "күт", связанное с животным миром и, шире - с природой.

Ч.Ч.Валиханов писал: "... Если животное имеет какую-нибудь особенность, то его называют "аулие" и почитают выражениями счастья; лошади с гнездами на гривах и хвостах, которые делают, по понятиям киргиз (казахов.- Н.Ш.), злые духи - шайтаны, почитаются также за предмет счастья (күт), таких животных никому не отдают: "счастье уйдет" (в сносках - "күт кетеді" - Н.Ш.), если отдают - только берут так называемый слекей - слюну. Например, у лошадей вырывают клочок гривы, ослюнивают в слюне животного и кладут в катту, т.е. в карман" (Валиханов, 1984, 1985).

Г.Н.Потанин описывал этот обычай следующим образом: "... хозяин вырывает клочок шерсти, сует под губы продаваемой скотины, чтобы замочить ее слюной... У киргизов (казахов.- Н.Ш.) подобный обычай называется слекей, обтирать слюну. ... шерсть со слюной зашивают в гриву коня, если она взята с коня, в гриву барана, если с барана и т.д.; другие вместо шерсти довольствуются тем, что оботрут слюну своим кепешем (ш а п к о й . - Разрядка наша. - Н.Ш.). Говорят, что, если слюну не обтереть, то скот не будет водиться (разрядка наша. - Н.Ш.); если забудут соблюсти этот обычай, то через день и более догоняют проданную скотину; если купленная скотина заболит, а хозяин, продавший ее, не отер слюны хоть через пять дней, человек, который купил ее, может по ... обычаю вернуть ее старому хозяину и сказать: "ты не отер ее слюны; она заболела; возьми ее назад". И тот должен взять ее обратно" (Потанин, 1881).

По-видимому, в основе этого обряда у казахов лежало представление о "күт" как о некоей жизненной силе, обеспечивающей размножение, плодовитость, плодородие, носителем которой считалось определенное животное в стаде. Именно поэтому его старались не отдавать на сторону, не включали в число калымного скота и т.д.; считалось, что с его уходом благополучие, плодородие, изобилие могут покинуть стадо. Не случайно поэтому водой, в которую окунали күт-амулет, у киргизов окропляли скот - видимо, ей приписывалась оплодотворяющая, рождающая сила, обеспечивающая жизненность животных.

В казахском языке сохранились реминисценции этого представления. Так, существует выражение "күтпан айгыр" (айгыр - жеребец-производитель), означающее "күтты, байлық басы" - т.е. "жеребец - носитель "күта", обеспечивающий богатство..." (Кенесбаев, 1977). Поразительно

сходство этого выражения с зафиксированным в древнетюркском словаре - "я, дающий жизненную силу жеребец-производитель для своего табуна".

Если же обратиться к линии "күт" применительно к человеку, к уже известным значениям "богатство", "благополучие", "изобилие", (см. выше) добавляется новый ряд значений. Так, существует выражение "бауыры күтсыз", досл. "(человек) с печенью, не имеющей "күта", означающее: бесплодный/ая, нерожавшая, не увидевший/ая собственного потомства". В данном случае очевидна связь понятия "күт" с рождающим началом. Кстати, и в саяно-алтайской традиции печени приписывалась функция воспроизводства. "Вышедший/родившийся из печени" - так характеризуются многие эпические богатыри. Эта же идея связи "күт" с рождающим, плодоносящим, побудительным началом отражена, на наш взгляд, в казахской пословице: "күтты қонақ келсе, қой егиз табады; күтсыз қонақ келсе, қойға қасқыр шабады" - "Если в гости приходит человек, имеющий "күт", овца ягнится двойней; если же гость - человек без "күта", на овец нападает волк".

Другие значения термина "күт" в этом семантическом ряду - "дух", "душа". Они сохранились в казахском языке в таких выражениях, как "күтым ушты" - букв. "мой күт улетел"; "күтым кашты" - букв. "мой күт убежал", означающих "я сильно испугался". Например, в предложении: "уйіне бейтаныс адам кіріп келгенде, баланын күты қаша бастады" - "когда в дом вошел чужой человек, ребенок сильно испугался (букв. "күт ребенка начал убегать из него"). Выражение "күты ушты" часто встречается в эпосе для выражения сильного чувства страха (Карабек-батыр, 1961).

Правильность данного предположения подтверждается, на наш взгляд, тем обстоятельством, что аналогичные выражения приводил Л.З.Будагов для алтайского языка: "кут... в алт. душа, присутствие духа; куты шыкты, т.е. растерялся от страха, кут учмак, чыкмак, т.е. оробеть, остолбенеть, кутыны алмак испугать" (Будагов, 1871).

В одном ряду со значениями "рождающее, побудительное, плодоносящее начало", "душа" выделяется и такое значение понятия "күт", как "жизненная сила". В частности, оно реализуется, на наш взгляд, в обрядовом комплексе, связанном с сакральным значением головного убора. Вообще голова считается, наряду с печенью, местом локализации "күт". Это подтверждает анализ знаковой функции различных деталей одежды казахов. Идея "күт" связывается с головным убором. Его называют "уйдін күты", т.е. "күт семьи (дома)" и строго соблюдают ряд запретов (нельзя меняться

головным убором с кем-либо), иначе будут мучить головные боли и головокружение; нельзя бросать его на землю, перешагивать через него, наступать на него и т.п.). Перешагивание влечет за собой лишение сакральной, жизненной силы. Это представление широко распространено в тюрко-монгольской среде: запрещается перешагивать через человека, через привязь для овец, шест для подпорки купольного круга юрты и т.п.

После смерти мужчины головной убор остается в семье, хотя часть одежды раздается. Об идее связи головного убора с рождающим началом, жизненной силой говорит и то, что в случае рождения недоношенного ребенка его кладут в зимнюю шапку "тымак" или войлочную шляпу "калпак" деда ребенка и затем шапку подвешивают к верхним развилкам решеток юрты. Каждый день в течение 40 дней шапка с ребенком перевешивается на следующую развилку решеток юрты. Считается, что исполнение этого обряда способствует "донашиванию", "дозреванию" ребенка (Аргынбаев, 1973).

Видимо, аналогичные представления о связи жизненного начала ребенка и головного убора отца бытовали в прошлом и у туркмен: так, у туркмен Ставрополя отпавший после высыхания кусочек пуповины младенца-мальчика отец зашивал в шапку, "чтобы ребенок не потерялся".

Идея связи головного убора с понятием "күт-фарн" отмечалась Б.Ибраевым. Он считает материал головного убора - руно - воплощением значения күт-фарн в системе "человек и одежда", понимаемой как один из уровней микрокосмоса (Ибраев, 1980).

Возможно, в основе обрядового комплекса, связанного с особым отношением казахов к головному убору, лежат представления, близкие саяно-алтайским. Как известно, высокий семиотический статус головного убора у них определялся его посреднической ролью в получении человеком "күт" - "душ-зародышей", на скот и зверей - от существ верхнего мира.

Предположение о связи понятия "күт" у казахов со значением "жизненная сила", "плодородная сила", "потенция жизни" находит, на наш взгляд, подтверждение в материалах по традиционной погребально-поминальной обрядности казахов. При выносе покойника из юрты, по свидетельству Ч.Ч.Валиханова, произносили: "От бога целым телом далек" и обводили вокруг его туловища домашнюю утварь, съестное" (Валиханов, 1985). Р.Карутиц, посетивший западных казахов в н. XX в., писал: "... родственники кладут в сумку хлеб и мясо, обводят его над головой покойника и затем

съедают содержимое" (Карутц, 1910). Этот обряд выполняется и в наши дни.

Этот обряд аналогичен обряду совершения круговых движений каким-либо видом пищи вокруг головы невесты перед ее отъездом в аул жениха и, видимо, имеет те же исходные посылки о перенесении с уходящего из семьи, аула и т.д. человека на пищу какого-то положительного начала, "удержания" его.

Как и предыдущие, данный обряд "перенесения домашнего счастья" с невесты на какой-либо вид пищи имеет аналогии у ряда тюрко- и монголо-язычных народов.

По-видимому, в целом, круг идей, связанных у казахов с представлением о "счастье дома", которое может унести с собой умерший или уходящая в другой род невеста, также соотносится с семантическим комплексом идеологем "плодородие", "изобилие", "размножение" и т.д., который широко известен у тюркских ("күт") и иранских ("фарн") народов.

Вообще, традиция отождествления понятий "счастье", "изобилие", "благополучие" с пищей характерно для многих тюркских народов. Так, в киргизском языке термин "кешик" одновременно обозначает: 1) угощение, устраиваемое в доме жениха по прибытии туда невесты (его привозят с собой родственники невесты); 2) остатки пищи, приносимые женой из дома родителей; 3) "счастье".

Таким образом, представления о связанной с пищей благодати сливаются с понятием "күт". На определенном этапе развития традиционного мировоззрения казахов благополучие отождествлялось с изобилием пищи, а следовательно, скота. Та же идея изобилия, роста стала связываться с культом духов предков (аруах).

В заключение представим предположительную схему эволюции понятия "күт" у казахов. По-видимому, в исходных, наиболее архаичных своих значениях оно было близко южносибирскому "күт" в значении "зародыш", "эмбрион", "жизненная сила" и т.п. и также отражало представления о процессе зарождения и развития жизни. Возможно, этот пласт генетически связан с алтайской историко-культурной общностью. Постепенно круг значений стал расширяться и включал такие значения, как "изобилие", "благополучие", "богатство" и т.д. В основе их также лежало архаичное представление о "күт" как о плодородной силе, рождающем начале и т.п., но с течением времени все большее значение стало иметь социальное

содержание термина, его социальная мотивировка. Классической формулировкой "күт" на этом этапе развития можно считать определение "күт" как идеи счастья, соединенного с богатством". Впоследствии на эту идею наложилось широко распространенное на мусульманском Востоке понятие береке (из араб. берекет - "изобилие", "благо" и т.д.), ставшее частью парного словосочетания "күт-береке". По-видимому, это был следующий этап в развитии понятия "күт", усиления абстрактного начала и сложения на его основе комплекса идеологических абстракций (ср. "күт-береке" в значении "судьба", "доля", "счастье" и т.д.).

Шайзада Тохтобаева

(Алматы)

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ КАЗАХОВ, СВЯЗАННЫЕ С КУЗНЕЧНЫМ И ЮВЕЛИРНЫМ ДЕЛОМ

Важнейшим аспектом исследования национального традиционного прикладного искусства является семиотический анализ с учетом исторического, этнологического и культурного контекстов, что дает возможность понять истинную природу народного творчества как многомерного историко-художественного явления.

Синкретичность мышления, свойственная народным мастерам, ярко проявилась в художественной металлопластике казахов. Определяющие признаки традиционного мировосприятия - глобализм и обобщенность, системность и опосредованность прослеживаются как в символике предметов металлопластике, порой концентрирующих в себе целую систему связей, так и в производственном процессе.

Как известно, любая традиционная производственная деятельность в той или иной мере хранит отголоски былой ритуализации, в которой слиты действие, слово и миф. Чем глубже по времени уходят корни технологического процесса, тем явственнее проступает в них сакральность, сопричастность к организации космического порядка.

Согласно казахским легендам, как и у народов Средней Азии, первым кузнецом и ювелиром, а также покровителем 40 мастеров был культурный

герой из мусульманских сказаний Даут Пайгамбар. С его именем связывается начало разработки металлов, в том числе золота и серебра, а также возникновение не только металлообработки, но и всех других видов ремесел (обработки дерева, кости, кожи, шерсти и т.д.).

У казахов наряду с передачей ремесленных навыков зергерства по наследству бывали случаи, когда мастером становился и человек "избранный свыше". Его вначале одолевала непонятная болезнь, затем во сне ему неоднократно являлся предок или известный покойный мастер. Вручая "избраннику" молоток, тиски или другие инструменты, они настоятельно убеждали и даже требовали заняться металлообработкой.

В казахском традиционном сознании бытовало представление о чудодейственной силе кузнеца и ювелира; согласно мнению респондентов, эти мастера кроме всего прочего обладают высокой психической энергетикой, способной оказывать положительное, а в случае гнева и отрицательное воздействие на человека. В связи с этим существовал ряд предписаний относительно этики мастера-металлообработчика. Ему не следовало держать в душе негативные мысли, обиду на нерадивых, он должен стараться не концентрировать в себе отрицательные эмоции, всячески изживать в себе человеческие слабости.

Экстрасенсорика мастера (уста) многократно усиливалась в его мастерской, где еще строже необходимо было соблюдать дисциплину мыслей и чувств. В представлении казахов мастерская считалась сакрализованным местом, где можно было излечиться простым людям от различных болезней, в частности от бесплодия и сумасшествия. Для этих целей больным нужно было переночевать в одиночестве в мастерской, держа в объятиях мехи или наковальню.

В целом труду кузнеца и ювелира помимо практического значения придавался определенный сакральный характер. Металлообработчик совмещал в одном лице мастера, знатока местных символических образов, хранителя эстетических ценностей и художественных традиций, подспудно он сочетал в себе также разнообразные магические функции: создающую, целебную, защитную, оплодотворяющую.

С необычностью, космичностью личности уста связано в традиционном представлении казахов все его окружение: чудодейственные инструменты и мастерская, творческая продукция с магическими свойствами, а также материал с разнообразными сверхъестественными качествами.

ТРАДИЦИОННЫЕ ВИДЫ БОРЬБЫ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

I. Как известно, традиционные виды борьбы являются неотъемлемой частью всякой национальной культуры. Ни один из обрядовых национальных праздников не обходился без состязания в силе и ловкости, чему свидетельствуют этнические и фольклорные произведения, историко-этнографические описания, а также фрагменты петрографических композиций, в которых достаточно детально описывались правила, особые приемы борцов и триумфы победителей.

Народные сказания доносят до современников имена легендарных борцов, вошедшие в коллективную народную память наряду с национальными героями.

II. Специфика традиционных видов единоборств кочевников-номадов Центральной Азии отличается по преимуществу обязательным атрибутом экипировки борцов - поясом. Отсюда неотъемлемым условием поединка являлся захват за пояс. Другими словами, главные акценты всей борьбы сдвигались в область физической силы, устойчивости, сохранения равновесия, так как во всех традиционных видах борьбы отсутствовало положение борьбы лежа, что способствовало понятиям истинного достоинства, рыцарского духа поединка (лежащего не бьют) и пр.

Такие виды борьбы, как казахская поясная борьба "курес", узбекская "кураш", кыргызская "куреш", азербайджанская и туркменская "гулеш", татарская и башкирская "куряш" вполне сопоставимы по правилам и амуниции борцов, а потому можно говорить о типологии традиционных видов единоборств кочевников центрально-азиатского ареала.

III. Теоретико-методологические исследования в области культуры спорта подтверждают, что виды борьбы самбо, дзюдо, вольная борьба и др., культивируемые сегодня, содержат в своем субстрате многие элементы и принципы традиционных видов единоборств кочевников, которые растворились в нем.

Однако современная историко-культурная ситуация обнаруживает устойчивую тенденцию к возрождению традиционной культуры (устной и музыкальный фольклор, устные и письменные эпические произведения).

декоративно-прикладные виды пластических искусств). В этом ряду представляется вполне логичным и весьма уместным говорить и о традиционных видах елиноборств как неотъемлемой части возрождающейся национальной культуры.

Марат Сембин

(Алматы)

ЗАПАД-СЕВЕР В АЛТАЙСКОЙ ТОПОНИМИКЕ

1. Тюрко-монгольские народы при определении стран света исходили из основополагающей позиции - лицом к восходу солнца. Слова "арка", "кайра", кайту", "терс"(теріс), означающие обратную, оборотную, тыльную, заднюю стороны, тыл, зад, в той или иной мере сохранили в различных тюркских языках значение стороны света, азимута, указателя сторон. Ориентация на восход солнца связана с культом Востока, с животворящим солнцем, рождением дня, тогда как сторона заката (запад) ассоциируется с угасанием, мраком, смертью. Так, финикийское эреб - мрак, запад дало название континенту Европа.

С изменением основополагающей ориентации на юг, сторона мрака, перемещается на север. Таким образом, стороны света, находящиеся "сзади", связаны с потусторонним, оборотным "миром мертвых", что и отразилось в терминологии. В древнетюркском, это слово қиғі - сохнуть, т.е. умирать и қиғіјақі - букв. сторона света смерти, или находящаяся на западе. В казахском кайту - возвращаться, возвращение из этого брэнного мира, т.е. смерть, а также кайта - обратная сторона, т.е. обозначение стороны света. Значение этих слов и их синонимов как стороны света во многих тюрко-монгольских словах утрачены и сохранились лишь в названиях географических объектов.

2. Арка как апеллятив в сложносоставном слове в значении запада выступает в топониме Аркатаг в Гималаях Хребет Аркатаг вытянут по оси восток - запад, где понижение к западу позволяет считать его острием - направлением. В названии р. Арга - Сала (Республика Саха) это означает западный рукав, или западную ветвь текущей на север р. Оленек; западный приток р. Индигирка р. Арга имеет такое же значение.

Арка в значении "север" выступает в следующих топонимах: Арганаты (Арка+канаты) - северное крыло гор Улытау в Сарыарке и Арганаты как северное продолжение гор Аркарлы (Жетісу); Аркалык - северный. Арка - Тура - северное стойбище; Арка-Кайа западная или северная скала (микротопоним, который не обозначен на картах, а потому здесь и далее будет даваться двойное значение) (Республика Алтай).

3. Кайра (кайыр, каир, кайру, кайры, хаир, хайыр) в реликтовом значении запада сохранилось в чувашском языке, тогда как гайра в туркменском - север. Тюркская топонимика донесла до нас значение сторон света в слове кайра, которое подтверждается неизменностью направления течения реки Кайра в Республике Алтай. Река эта строго течет на запад, что и отразилось в ее названии.

Р. Хайрюзовка на Алтае также течет на запад, что отражено в первом компоненте: хайр - запад, юз - лицо, лик (лицевая сторона, вообще), т.е. Хайрюз - текущая лицом на запад. Река с таким же названием и с тем же направлением течет в Восточном Казахстане и впадает в р. Иртыш. Р. Кайра - Баскан в Республике Алтай означает не "отступила", как это сказано в Топонимическом словаре Горного Алтая О.Т.Молчановой, а текущая (баскан - букв. наступающая) на запад или север. Алтайские гидронимы Кайыр-Бажи, Кайыр-Кем, Кайыр-Коол, Кайыр-Кумае, Кайыр-Кыр и др. содержат в своем названии апеллятив, указывающий на обратную сторону света (запад или север).

Кайракан как "почтительное наименование божества" объясняется уменьшительным (ласкательным) суффиксом "кан", в котором следует видеть все же, существительное, в значении река - кан. Такая трактовка позволяет раскрыть происхождение имени алтайского божества Кайракан, тувинского Хайыракан, монгольского Хайрхан. Разбивка гидронима на две составляющие: 1) кайр+акан и 2) кайра+кан - совершенно не меняют структуру слова и его смысловой контекст при значениях кайр(а) - обратная сторона; акан-кан - река, кроме того, кан/хан древний тюрко - монгольский культовый термин, употребляющийся перед или после имени шаманского духа или гения со значениями "самый почитаемый", "господствующий", "старший" (И.А.Манжигеев). Предпочтение значению "кан" как реки в гидрониме Кайракан обосновывается анализом сложносоставной структуры имени небесного духа, живущего на одиннадцатом слое неба, Хан - Кайракана, в которой дважды используется термин "хан/кан". Если первый элемент "хан" как прилагательное означает "почитаемый", "старший", то

второй, в конце слова не может быть прилагательным, а значит, это существительное со значением река - кан. Кайракан - река, текущая на запад/север. Имя этого демиурга, как "божества оборотного мира мертвых", связано с направлением в "страну мертвых", которая, как правило, находится в низовьях рек, текущих на запад или север. Р.Кайырлык течет на север (кайыр - север; лык - аффикс принадлежности), т.е. текущая на север, или северная.

Сохранили в названиях рек страну тьмы и другие тюркские топонимы. Это и казахский гидроним айыр - Шаты (Шымкентская обл.): р.Кайракты (Кайыр+Шақты), текущие на запад в Акмолинской, Тургайской и Жезказганской областях; р.Хайраболу - обильно текущая на север в Турецкой Республике. Река Хойто-Ага в Бурятии - северная, или вторая река (хойто-север; хойто тагша-вторая, или повторная чаша водки при возлиянии духу). Ага образуется от слияния двух рек, текущих на восток, северная из которых называется Хойто-ага.

4. Казахские топонимы с основой - түн - означают северную сторону. В алтайском гидрониме Түндүк-Таш-Кадаган, слово "түндүк" означает север. Казахский язык сохранил диалектное выражение "түндік жак - северная сторона". Река Түндік (Сарыарка) течет на север и означает север(ная), или текущая на север. Здесь проявляется древнетюркская основа определения северной стороны (тун - ночь, ночная, северная сторона). Р.Түнтөгөр (Сарыарка) - текущая, или букв. льющая(ся) на север.

5. Термин "кайту" как указатель запада содержится в орониме Кайту (Кух-и Баба) в Афганском Туркестане. Эта горная цепь, тянущаяся с востока на запад, постепенно понижается к западу, что позволяет видеть в этом направлении к западу. Алтайские реки Кайту-Кем (кем-река), Кайтык, Кайтырык в своих названиях имеют аппелятив "кайта", указывающий "тыльную" сторону света.

6. Термины "терс" (теріс) являются указателем запада и севера. Малые реки Сарыарки Терісбутақ (две реки), Теріскенеспе текут на запад, что проявилось в направлении течения их вод в западном направлении. Р.Бала-терісакқан, впадающая в р.Терісакқан, течет на север; Теріскей Алатау - северный склон Алатау. Небольшое озеро Тарсакан в Турецкой Республике находится в 10 км. к западу от озера Туз (Орта Анадолу) и имеет вытянутую с юга на север конфигурацию, напоминающую реку, что позволило назвать озеро словом Терсакан, в котором акан означает текущая.

7. Существуют и другие синонимы слов "арка", "кайра", "кайту", "терс", указывающие на направление в потусторонний мир. Так, река в Дагестане, текущая на север, называется Хатар (хатар-неправильно, ошибочно) т.е. как "ошибочно неправильное" направление, обратное. Р.Валлариг (Валерик) в Чеченской Республике течет на север и впадает в р.Сунжу. Валлариг по-чеченски - мертвый, что также связано, на наш взгляд, с нижним миром, т.е. со "страной мертвых". В.В.Радлов упоминает "ужасный ад" в царстве Эрлика под названием Казырган (Казырган, Казырхан.-М.С.). Две реки в Сибири под именем Казыр текут на запад: одна впадает в р.Томь, другая - из системы р.Абакан. Наименование рек и направление их течения в "страну мертвых" объединяет эти гидронимы, из чего можно сделать вывод, что "ужасный ад" находится на западе.

8. Сарыарка как "северная сторона" находит подтверждение в алтайских топонимах Сары-Меес (южная сторона) и Сары-Кайыр (обратная, т.е. западная или северная сторона) и названия р.Сары-Көл-Юк (букв. желтого озера нет). Если сары - направление, тогда абсурдность названия реки, отрицающего существование озера приобретает логику: направление к несуществующему (пересыхающему) озеру. Сары в значении стороны, направления употребляется в традиционной ориентации хакасов: север - кўн тогыр сары; юг - кўн орты сары; восток - кўн сыгыжы сары; запад - кўн кірісі сары. В "Древнетюрском словаре" зафиксировано кроме цветового значения сары, еще и значение стороны, направления.

Канат Нурланова
(Алматы)

ІШТЕСУ (ОБЩЕНИЕ) - КАЗАХСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ

1. Национальная идея - іштесу (общение) - содержит в себе постижение явлений Вселенского Мира и Мира человека на всех уровнях. Идея общения лежит в основе духовного творчества как ценности и укоренена в сознании как эмоционально-интеллектуальная, духовно-практическая и комфортно-психологическая неотъединенность жизнебытия человека. В казахской традиционной мироотношенческой культуре однозначно выражено отношение к Вселенной как арка суйер - опора человека. Подобное отношение

сформировано на основе построения отношений с Вселенной как со своим вечным адресатом общения. Глубокий концептуальный смысл отношений человек и мир казахский народ выразил в художественно-образной форме.

Сопричастность с Жарык Дуние (Вселенная, Мир), осознаваемая как особая духовная тональность - универсальное основополагание казахской традиционной культуры мироотношения. И если, по С.Л.Рубенштейну, величие человека проявляется в умении постичь Вселенную и правильно к ней отнестись, то величие применительно к казахской национальной идее заключено в том, что казахи сформулировали и выразили свое отношение к Миру-Вселенной как отношение общения и его же, общение, понимали как единственно - полную форму и возможность постижения ее. Богатство мироотношения здесь выразилось в осмыслении и практическом "творении" этих отношений. Идея общения столь глубока, что является воздухом и аурой всей жизни человека. И самое главное, что этот опыт взаимосвязи, взаимообщения персонифицировал каждый человек в своем живом бытии.

2. Человек воплощал, осуществлял преемственность культуры мироотношения - мирозерцания. Осознание своей неотъединенности от Вселенной и есть внутреннее основание, платформа, на которой выстраивалась жизнь кочевника, понимавшего гармонию человека и Вселенной, их взаимосвязь и взаимообщения как извечное правило.

3. Смыслообразующей характеристикой устной культуры также является общение. Оно раскрывает природу, философско-эстетическую содержательность, живую, творящую атмосферу устной традиционной словесно-художественной культуры. Внимающее множество - (копшілік) - является творческой атмосферой для акына, жырау, жырши. В свою очередь, человек растет в процессе духовных событий изустности в немалой степени благодаря лицезрению, праздничности, приподнятости атмосферы, свойственной духовным событиям изустности. Общение в устной культуре так одухотворяет человека и его жизнь на всех уровнях, что уверенно можно сказать: Будущее человечества, его глубокое духовное развитие обеспечит устная традиция.

Культура понимания интеллектуально-эмоциональной сущности общения нашла свое неповторимое и субстанционально значимое выражение в казахской традиционной геронтологии и экологии. Осмысление отношений с Жарык Дуние (Вселенной) как взаимообщение существует и в повседневной жизни на всех уровнях. Укорененность отношений общения такова, что оно (общение) лежит в основе решения проблемы реального продления

жизни: каждый может в этом смысле "творить" - продлевать жизнь каждого. Решение проблемы "гостевой ситуации" на земле находится, по основополаганиям казахской традиционной геронтологии, в постоянном многоуровневом общении во всех его многообразных формах. Общение ради общения благотворно влияет на человека и в душевно-духовном, эмоционально-интеллектуальном, психологическом, телесном, возвышенно-этическом планах, поскольку общение есть глубокое приятие человека вне всяких утилитарностей. В устремленности людей друг к другу - общении - люди проживают истинные мгновения жизни, продлевающие ее.

Казахская экология основана на осознании укорененности человека во Вселенной, поэтому высокий свет отношений общения - ішлесу - пронизывает ее. Традиционная казахская культура содержит в себе такое всепроникающее этическое полагание: деяния человека должны не только удовлетворительно решать его проблемы, но одновременно вдохновлять, возвышать, давать бесконечную высоту (коніл коншуі), благотворное настроение, состояние. Современные экологические концепции поэтому должны быть основаны на традиционной идее гармонии человека и Вселенной (адам мен элем біртутас - человек и мир есть целостность). Казахская традиционная экология исходит из гармонии человека и Вселенной (Жарық Дуние).

Нужно освободить современные экологические концепции от жесткой утилитарности, спасти планету, иначе погибнет человечество и обогатить традиционной этической ответственностью за Вселенную (Жарық Дуние), потому как казахи полагают: если погибнет Земля, то нарушится Гармония Вселенной.

Саида Елеманова
(Алматы)

К ВОПРОСУ О ЗИКРЕ У СУФИЕВ И ШАМАНИСТОВ

Как известно, в Казахстане шаманизм (баксылык) с определенного времени мирно сосуществовал с исламом, а точнее, с такой его народной формой как суфизм (сопылык). А.Г.Медоев считал, что для Казахстана характерен "сплав суфизма с шаманизмом".

Изучение взаимоотношений суфийского зикра и шаманского ритуала (баксынын ойыны, баксынын зікірі) до сих пор ограничивалось констата-

цией факта их связи^{*}. Исследование этого вопроса тормозилось отсутствием полевых записей того и другого, а оно, в свою очередь, объяснялось запретом на поведение зикров и преследованием, а то и уничтожением шаманов и предметов их культа.

В последние годы, в связи с легализацией шаманской деятельности, появлением публикаций, радио- и теле передач о казахских баксы, стало очевидно, что шаманская практика за годы преследований, хотя и утратила частично атрибутику (костюм, музыкальные и магические предметы), модифицировалась, но не исчезла совсем.

Устойчивое употребление слова зикір в отношении шаманского обряда может быть обусловлено как длительным взаимодействием с суфийским зикром, так и чертами общности обрядов. Изучение взаимодействия зикра и шаманского ритуалов возможно при параллельном исследовании и сопоставлении сохранившихся форм зикра и шаманской обрядовой практики.

Суфийские зикры еженедельно проводились в ханаке Ясави (г. Туркестан) до их официального запрещения в середине 20-х г. Несмотря на запрет и тюремное заключение ишанов, зикры продолжали проводиться тайно. Так, в 1994 г. в местности Куш-ата (близ г. Туркестана) нами был записан рассказ, исполнение хикматов Яссави и фрагменты зикра от сына известного ишана. По словам Султанкула Абдувайтова, проведение зикров под руководством его отца Ишан-баба прекратилось лишь в 1969 г.

Данный полевой материал, а также записи директора Джамбулского областного историко-краеведческого музея К. Байбосынова на диктофон, любезно предоставленные нам в 1985 г., изучение этнографических трудов позволяют сделать следующие заключения о характере связи зикра и шаманского камлания в Казахстане.

Прежде всего, зикром у баксы называется не вся шаманская практика, а лишь ее часть. Кроме зикра для лечения баксы применяют отчитывание молитвой, манипуляции с ножом и камчой. Зикры проводятся баксы лишь в самых тяжелых и сложных случаях для повышения эффективности лечения. Так же, как и суфийский зикр, шаманский зикр - коллективное действие. От участников зикра требуется ритуальная чистота (омовение).

^{*} Ученые, как правило, усматривают шаманистские корни суфийской практики.

Суфийские и шаманские зикры проводятся всегда в темное время суток, как правило, в ночь с четверга на пятницу.

Для того и другого обряда применяется коллективное повторение молитвенных формул "аллаху" и "ля - иллаха - иль лала".

Суфийский зикр и шаманский обряд сближают также использование музыки для достижения трансцендентных состояний.

Есть основания полагать, что такое очевидное воздействие зикра на шаманский ритуал объясняется не только внешней близостью обрядов, но и более глубокими, сущностными, причинами, одна из которых - эволюционное развитие шаманизма.

Зира Наурзбаева
(Алматы)

ШАМАНСКОЕ КАМЛЕНИЕ КАК ДИАЛОГ С ИНЫМ И КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА

Гуманитарная мысль 2-й пол. XX в. позволяет понять феномен отторжения оседлыми народами культуры соседей - кочевников. Начиная с "осевого времени" К.Ясперса, кочевая культура всегда была подозрительной и опасной для обыденного сознания, странной и почти невозможной - для науки. Как оказывается, причина этого лежит довольно глубоко - у основания человеческой социальности, человеческой культуры.

В основании человеческой культуры лежит кардинальное разделение мира на "свой" и "чужой" и ритуал жертвоприношения, адресованный из "своего" мира в "чужой". Сутью этого ритуала в канонической культуре является создание системы тождества жертвы, жреца, адресата жертвоприношения (бога) и мира в целом. Само жертвоприношение, отождествляемое с актом первотворения космоса, призвано поддержать разграничение "своего" (космос) и "чужого" (хаос)мира, утвердить порядок и безопасность "своего" мира.

В некоторых культурах представление о жертвоприношении переносится на "чужой" мир, а действия его представителей предполагаются аналогичными действиями людей. Ино-существа также приносят в жертву чужому для них (человеческому) миру представителя своего мира, своего коллектива. В результате этого жертвоприношения в человеческом мире

оказывается жертва-шаман, обладающий статусом "избранника духов", "живого бога" (подобно тому как человеческая жертва приобретает статус "мертвого бога").

Поскольку шаман способен вступать в контакт с ино-существами, посредничать между мирами, становится возможным ритуал шаманского камлания, общения с "чужим", иным миром. Для шаманской культуры этот мир обладает такой же ценностью и реальностью, как и "свой". В отличие от канонической культуры оседлых народов, стремящейся удержать "чужой" мир на достаточном расстоянии, обращенной к своему центру и поворачивающейся спиной к "чужому", варварскому миру, шаманская культура направлена к своим границам с иным миром, ино-бытием. Граница, разделяющая миры, определяющая и ограничивающая и в то же время соединяющая их, представляет собой миф в истинном смысле этого слова. Миф - это метафора, т.е. перенос смыслов, ценностей, представлений из одного мира в другой.

В этом смысле мифом казахской культуры, как нам представляется, является миф о Коркуте. Причем он существует как в словесной, языковой форме (в форме легенд, рассказывающих о создании Коркутом того или иного кюя), так и в несловесной, прежде всего в форме кюя. Феномен кюя определяется его функцией в ритуале камлания казахского баксы, ритуале встречи с Иным, диалога с ним на границе миров. Если канонический ритуал в принципе отделен от мифа, выступающего как слово, повествование, членораздельная речь, то шаманский ритуал камлания направлен на кюй как ино-говорение, т.е. диалог шамана с Иным. Если канонический ритуал находится в центре мира, определяет его, то шаманское камлание существует на границе миров.

В камлании возникает новый способ социализации человека, характерный для казахской культуры. Если в жертвоприношении члены коллектива объединяются против одного из своих членов - жертвы, то в камлании человеческий коллектив ощущает свое единство, оказавшись в ситуации диалога, эффективной встречи с Иным на границах миров. Превращенной формой ритуала жертвоприношения является существующий во многих культурах обычай круговой чаши с вином на пиру где чаша символизирует роль жертвы (Иисус: "Чашу эту мимо пронеси"), а вино - кровь жертвы. Вместо чаши с вином-кровью за казахским дастарханом по кругу шла домбра, и каждый человек, исполняя кюй или песню, вступал в диалог с Иным. Кровь жертвоприношения, сделавшего возможным

этот диалог, была пролита в ином мире, поэтому кюй-кровь, песня-кровь священны.

В духовном наследии казахского народа закодированы опыт шаманства и кочевничества - опыт общения с Иным, востребуемый современной духовной ситуацией в мире. Раскрыть этот опыт, сделать возможным диалог казахской культуры с общемировой - задача нашей философии гуманитарной науки вообще.

Едыге Турсунов
(Алматы)

ЖАУРЫНШИ - ПРОТОТИП ЖЫРАУ

У многих народов наряду с шаманами, занимавшимися лечением больных, а также прорицателями, обслуживавшими повседневные нужды населения, существовала особая категория людей, функция которых заключалась в отправлении военных культовых церемоний и совершении магических обрядов, направленных против врага. Они исполняли роль предсказателей, которые предвещали возможное нападение противника, давали соответственно этому советы.

В прошлом такие специализированные военные прорицатели существовали у казахов. Их называли "жауырыншы". В мирное время жауырыншы наряду с "кумалакшы" - гадалщиками на кумалаках, шариках высохшего овечьего помета и на их заменителях, "балгер" - гадалщиками на воде, пестрой нитке, зеркале и т.п., "дуана" - так называемыми прорицателями-юродивыми, занимались прорицательством, используя при этом баранью лопаточную кость (жауырын), которую бросали в огонь и наблюдали за трещинами на ней.

В военное время дружинники брали с собой в поход именно жауырыншы. Он, как правило, находился при предводителе дружины. Его функции сводились в основном к гаданию по лопатке и рекомендациям: в какое время удобнее выступать в поход, в какой стороне находится враг, какими путями он будет двигаться, в каком месте лучше всего устроить засаду или встретить врага в открытом бою. Эти прорицания высказывались преимущественно в стихотворной форме.

Возможно, образ жаурынши нашел отражение в искусстве кочевников. Так, на территории Казахстана, в окрестностях Улытау, на берегу Жангабыл, к югу от могильника Торгкара, обнаружено каменное изваяние человека. В его правой руке изображена круглая чаша, левая - прижата к груди, на боку - изображение кобыза, а на спине - шаманского колокольца. А.Маргулан, исследовавший изваяние, пришел к заключению, что это "памятник древнему жрецу, военному шаману, который занимался прорицательством для предводителей союза племен, обращавшихся к нему за советами по вопросам повседневной жизни и политики, предсказывая будущее и давая советы по организации походов". Памятник датируется VI - VII вв.н.э., относится к древнетюркскому времени.

Таким образом, есть основания полагать, что в практике прорицателей - жауырынши, состоявших при предводителях родовых дружин и использовавших магические приемы для военных нужд, сохранились отголоски начальной стадии военной специализации прорицателей на пути складывания типа вещего поэта - жырау, находившегося уже не при предводителе родовой дружины, а при ставке хана и дававшего ему советы в решении общегосударственных вопросов в целом и вопросов войны и мира, в частности.

Гулзада Омарова
(Алматы)

ЕДИНСТВО МУЗЫКИ, ПОЭЗИИ И МАГИИ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В КУЛЬТУРЕ КОЧЕВНИКОВ

Образно-эмоциональное познание мира, свойственное мифологическому сознанию, на протяжении всей истории номадизма выражало единение человека с природой, а длительный по времени синкретизм выступал следствием невъделенности, растворенности человека в Космосе, окружающем мире.

Вертикально-пространственная модель мира (структура мирового дерева) и цикличность временного континуума у кочевников являются не только "организующими" началами жизненно-философской и художественно-образной систем, но и структурирующим стержнем всей

концепции мира. На уровне музыкального мышления "мифологическая" организация пространства и времени отразилась в строении музыкальных инструментов, в структуре кюя (трихотомичность), в жанровой системе традиционной музыки (цикличность как круговорот времени в едином жанровом пространстве) (см. раб. Б. Аманова и А. Мухамбетовой).

Единство, связанное с функциональностью типов носителей кобызовой традиции баксы (шаман) и жырау (певец-сказитель, народный наставник, военный советник при ставке хана), выявляется в их генетической связи с магической обрядностью, вытекающей из первобытного обрядового комплекса. Синкретическое же единство музыки, поэзии и магии восходит у казахов к фигуре мифического первого шамана и музыканта Коркута, который считается создателем музыкального инструмента кобыза.

Использование кобыза издревле в сфере магического ритуала баксы и в творчестве жырау определяет интерес к вопросу его функционирования у исследователей самых разных областей знания. Этимологические изыскания в исследованиях Х. Жубанова (языкозн.) и Б. Сарыбаева (музыковед.) отразили, по нашему мнению, разные этапы в значении слова "кобыз". В первом акцент и основные выводы делаются на функциональности инструмента, на магическом назначении его в руках древних отправителей культового обряда (кобыз-абыз); во втором - на данных музыкальной фольклористики в пользу версии об общем названии музыкальных инструментов разных народов - кобыз (кобуз, комуз, ковыж, и т.д.). Применение комплексного метода исследования позволило прийти к выводу об известной эволюции термина: qovuz - слово для изгнания злого духа —> название для обрядового музыкального инструмента —> музыкальный инструмент вообще.

Этимологический уровень исследования дал много и для выяснения функционирования в историко-культурологическом контексте древних типов носителей традиции, стал мощной базой (Е. Турсунов, 1976) для анализа сущности традиционного (магического) использования музыкального инструмента, а также феномена органического единства разных сторон обряда. Хотя выдвижение баксы и жырау относится к разным историческим эпохам (баксы - к эпохе первобытно-родовой общины, жырау - ранних кочевников и "военной демократии"), близость типов, как показывает Е. Турсунов, - бесспорна. Главные же функционально-значимые точки соприкосновения баксы и жырау - в особом даре провидения, прорицательства.

Если у баксы это исконная черта (древнетюркское *bag*-внимательно смотреть, обозревать, разгадывать, т.е. - "высматривать" болезнь, "видеть" (прорицать) будущее, "провидеть" прошлое), то жырау генетически унаследовали ее, как считает исследователь, от прорицателей древности - "кору-мчи". Баг'у, кер'у стали, таким образом, корневой основой слов, обозначающих тех специалистов, которые, благодаря снизошедшему свыше дару, могли *в и д е т ь* невидимое: в контексте культа предков - это видение и общение с духами предков, призываемых при лечении, гадании, предсказывании и т.п. Связь с потусторонним миром и определяла функции, осуществляемые посредством магии, магического ритуала.

Общение между миром людей и "тем" миром происходило через музыкально-поэтическое искусство, имевшее решающее значение в момент призывания (клички) духов-помощников. Функция музыкально-поэтического искусства в обряде в известном смысле утилитарна ибо эстетическое воздействие, оказываемое на духов, должно способствовать успеху "общения" и в конечном счете достижению цели магического обряда. Огромна при этом роль как поэтического текста, так и музыкального инструмента. Последний, по данным современных исследователей шаманизма, помогал войти в состояние транса, когда особая концентрация на подсознательных ощущениях позволяла шаману определить болезнь, местонахождение пропавшего животного, исход каких-либо событий, и т.д.

Магическая функция музыкального инструмента и музыкально-поэтического текста явственно обнаруживается и у баксы, и у жырау, поскольку исполнение героического эпоса у тюрко-монгольских народов, по Турсунову, и было поначалу своеобразным обрядом военной магии, и только на поздних этапах истории становится художественным произведением, жанром музыкально-поэтического искусства.

Генетическая и функциональная связь баксы и жырау, кроме того, может подтвердиться тем, что они находятся в том же исторически-временном соотношении, что мифологический Коркут (у казахов, каракалпаков) и Коркут эпический (общетюркский) - герой "Китаби дэдем Коркут".

Недифференцированность, естественная слитность и органическое взаимодействие музыки и поэзии в традиционной культуре казахов - такое же свидетельство целостности мифологического сознания, как и отражение в них истории народа, традиционных верований, обычаев, права, эстетических ценностей, морали и нравственности, т.е., по существу, *к у л ь т у р ы* народа во всей совокупности ее составляющих.

Кайрат Жанабаев
(Алматы)

ОБ ОДНОМ МАГИЧЕСКОМ ВЫСКАЗЫВАНИИ:

**К вопросу о целостности личного,
исторического и эпического сознания
вещих певцов - жырау на примере
героического толгау Маргаски, XVII век**

Известно, что жырау - основные носители казахской устнопоэтической традиции, традиционные хранители кочевой гармонии и носители "священного знания". Поэзия их обладала меритократической природой, т.е. это была поэзия достойных, избранных Небесной, как они полагали, волей. Отсюда и две категории - достойный и недостойный - составляющие одну из основ учения этих мудрецов.

Жырау - абсолютное кочевое явление, представляющее в системе казахского кочевья творческое и политическое целостное, универсальное начало и в силу своих многообразных функций и высокого статуса, являясь вождем племени, отвечал за моральный и боевой дух.

XVII в. - век новых затяжных войн с иноземными захватчиками: джунгарами, хивинцами, башкирами, бухарцами и т.д. В это время многие ханы, не желая воевать или попасть под могущественное влияние Великого Есима, откочевали, уводя за собой бедные и уставшие племена. У многих из беднейших представителей племени не было даже вьючного скота. Не успев расположиться на отдых, кочевье вновь поднималось: дети не кормлены, недовольный народ шумит, ощущая за собой железную пяту Есима. Народ плачет - идти тяжело. Состояние у стариков, бедняков, женщин подавленное. Назрела необходимость выступления жырау как духовного вождя племени, защитника гармонии, которую нарушил ташкентский хан.

Жанр конкретного высказывания - проклятья. Функция - убедить адресата и слушателей в неизбежности расправы, призвать духов, Тенгри и главного исполнителя наказания - Доблестного Есима - к восстановлению гармонии.

Это конкретное проклятье обладает также необходимым магическими свойствами. Главным содержанием такого рода фольклорных жанров:

заговоров, плачей, заклинаний, проклятий - является гипнотическая сила, воздействие на подсознание. Как к свойствам, так и к композиции относится ритуальный зачин-обращение адресанта - сторонника гармонии, мирового баланса, социума к адресату - объекту проклятья; апелляция к высшим силам; использование священных эпических формул, уничижительных (особенно для данного жанра) устойчивых оборотов; наличие мифических низших и высших сил; постепенное нарастание гнева. Важнейшим свойством следует также считать наличие самого ритуала, обряда, музыкального сопровождения, без которого высказывания как магического нет.

Структура (композиция) магического высказывания является ярким подтверждением его целостности и состоит из вступления-обращения, собственно проклятья, обвинения, уничижения, угрозы (предсказание, предвидение неминуемой смерти), усиленной угрозы (концентрированное видение гибели зла в кровавых образах). Градация отчетливо отмечается в структуре и является неизменным признаком данного высказывания, создающим магическое поле.

Морально-этические категории также являются элементами "священного знания": без таких понятий, как достоинство, мера, долг, жизнь, смерть и др. героическая поэзия и эпическое сознание не могли бы существовать.

Значительно позже Маргаски произошла историческая гибель хранителя "священного знания", трансформация функций, свойств и форм магической поэзии. Это была уже эпоха доминирования поэзии акынов.

Сауле Утегалиева
(Алматы)

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ КОЧЕВЫХ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

Музыкальный инструментарий кочевых тюрков^{*} как относительно самостоятельное явление рассматривается в исторически обозримой перспективе (XIX - XX вв.) на материале музыкальных культур родственных народов, проживающих ныне на территории СНГ (казахи, киргизы, кочевые

^{*} К кочевым мы относим народы, в основе хозяйственной деятельности которых лежало кочевое скотоводство.

узбеки, тувинцы, башкиры, хакасы, алтайцы и др.). В сравнительном аспекте привлекаются сведения по инструментальной музыке как оседлых тюрков (узбеки), так и других кочевых племен иного происхождения (монголы, буряты, калмыки). Мы попытались выявить некоторые общие черты, присущие музыкальному инструментарию кочевников, обозначить основные направления в его исследовании. Обращение к данному феномену предполагает использование методов: системно-этнофонического (И.Мациевский) с синхронным изучением инструмента и исполняемой на нем музыки, а также сравнительно-исторического.

Укажем на ряд факторов, свидетельствующих об общности музыкального инструментария кочевых тюркоязычных народов:

1. Среда бытования, рассматриваемые музыкальные инструменты функционировали до недавнего времени в кочевой среде. Последняя имеет свои особенности и способна преодолевать языковые и религиозные различия (отметим близость инструментария монголов, калмыков и казахов, киргизов, тувинцев).

2. Среда бытования оказала косвенное влияние на тип инструментария и его специфику. Почти все инструменты так или иначе приспособлены к кочевому образу жизни (относительно просты по форме, не требуют больших затрат в изготовлении, удобны при перемещениях на далекие расстояния (А.Жубанов).

3. В условиях кочевого образа жизни возникала потребность в появлении полифункциональных и универсальных по своей природе инструментов. Так, струнные щипковые хордофоны типа казахской домбры или киргизского комуза, благодаря особенностям приемов звукоизвлечения, нередко трактуются как ударные инструменты. Кроме того, один и тот же инструмент может использоваться сольно и с голосом (домбра, кияк, кыл-кобыз), а в настоящее время - и в ансамблях. Преобладающее значение имеют сольные формы музицирования.

4. Единообразие музыкального инструментария кочевых тюрков. Широкое распространение получили инструменты типа сыбызгы (аэрофоны), домбры, кыл-кобыза (хордофоны), шан-кобыза (идиофоны), даулпаза, асатаяка (мембранофоны) и др.

5. Большая часть музыкальных инструментов имеет двухоктавный диапазон и кварто-квинтовую настройку. Преобладающее значение имеет бурдонное 2-3-голосие. Разнообразие звучания (вплоть до имитации природных звуков) достигается благодаря: а) единству музыкального и

немузыкального (речь идет о шумовых, жужжащих, свистящих призвуках, объективно возникавших при игре на том или ином музыкальном инструменте); б) тембро-регистровой дифференциации голосов и музыкального пространства в целом. Неоднородность звучания регистровых зон связана с формированием единого тембро-фонического звукоидеала, который воспроизводится почти на всех музыкальных инструментах кочевых тюрков.

б. Благодаря тембро-регистровому контрасту, а также обертонам нижнего бурдона достигается эффект мнимого многоголосья, разряженности и плотности звучания.

Черты общности проявляются в особенностях функционирования народной инструментальной музыки, в содержании отдельных жанров (см. кюи типа каз. "Акжелен" и кирг. "Кербез", посвященных женским образам), в ладовой системе (диатоника, пентатоника), а также в народной композиционной и исполнительской музыкальной терминологии (укажем на сходство названий музыкальных инструментов и их частей).

Сложными и неисследованными остаются вопросы эволюции и процессов функционирования музыкальных инструментов кочевых тюркоязычных народов: появление и исчезновение отдельных видов, соотношение исконных и заимствованных образцов. Необходимо обратить внимание на взаимосвязи отдельных видов инструментов между собой, а также на их близость таким феноменам, как горловое пение, эпос, народно-профессиональная песня.

Сауле Утегалиева
(Алматы)

ЛИЧНОСТЬ МУЗЫКАНТА В КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ

1. Проблемы изучения творческой деятельности народных музыкантов, особенностей их мировоззрения, эстетических идеалов, "общественного положения, степени приобщенности к местным традициям..." (К.Квитка, 1973) принадлежат к числу актуальных в современном этномузыковедении.

2. Творчеству древних носителей традиционной музыкально-поэтической культуры казахов (жырау, акын, әнші, сал и сері) посвящена довольно обширная этномузыковедческая (А.Затаевич, А.Жубанов, Б.Ерзакович, С.Елеманова) и филологическая (А.Маргулан, М.Магауин, Е.Исмаилов, Е.Турсунов) литература. Всесторонний анализ исследуемого феномена тесно связан с выработкой некоторых общих представлений о личности музыканта, определением его музыкального статуса и роли в кочевой культуре.

3. Данный вопрос освещается на примере наиболее изученной профессиональной деятельности казахских күйші (исполнителей-создателей домбровых пьес - кюев). Привлекается разнообразный материал: полевой, собранный автором в фольклорных экспедициях по Западному Казахстану, 1985-1986 гг., историко-этнографический, в том числе работы русских путешественников XVIII-XX вв., труды Ч.Валиханова, а также образцы устно-поэтического народного творчества, произведения казахских писателей.

4. В традиции к музыканту сложилось особое отношение. Он предстает как человек избранный, наделенный божьим даром; универсал, обладающий различными знаниями.

Согласно народным представлениям, истинных мастеров отличает природная сила таланта. Они обладают духовным богатством (М.Магауин, 1985).

Такая характеристика музыканта тесно связана с эмоционально-психологическим его воздействием на слушателей. В многочисленных легендах и рассказах, объясняющих сверхъестественные способности музыканта его дружбой с бесами, близким контактом с духами старых мастеров (М.Магауин, 1985), нашли отражения древние представления о магической силе музыки, о духах-покровителях шаманов.

Народный музыкант обладает разнообразными специальными знаниями. В силу особенностей творческой деятельности (поездки по аулам, общение с широким кругом слушателей и музыкантов, исполнение кюев с разной тематикой) народный музыкант выступает хранителем обычаев и традиций народа, блестящим знатоком его истории и культуры. Универсальность и широта знаний его во многом обусловлены потребностями кочевого общества.

Кроме того, күйші является исполнителем-творцом. Его репертуар отражает: а) особенности вкуса, темперамента, психологическую

предрасположенность к исполнению определенного круга кюев (выделяются натуры спокойные, уравновешенные и темпераментные, экспрессивные - например К.Жантлеуов и засл. арт. КазССР К.Ахмедьяров и др.); б) диапазон личности и уровень мастерства. В традиции ценится знание большого числа кюев (прозвища музыкантов: Шамшеден - 200 кюев, Байжигит - 300 кюев и т.д.). Указание на число кюев в прозвищах есть фиксация количества, перешедшего в символ (знак).

В музыкальной практике встречается традиционные профессионалы (так называемые творцы), имеющие разную специализацию - кюйши-акын, жырши-кюйши и др. Многогранность их творчества находит отражение и в репертуаре.

5. С давних времен у казахов музыкант почитается как учитель, мудрый наставник, духовный отец. Кюй-ата (отец кюев) в народе любовно называют учителя, наставника, основоположника, родоначальника. Так величали лучшего из лучших, прославленного Курмангазы - основоположника западно-казахстанской школы домбровой музыки.

6. Отношение к музыканту в традиции такое же, как и к аксакалу (букв. белобородый) - старшему, предводителю рода. У казахов, как и у многих других народов, старший по возрасту символизирует отношение к предкам (А.Акатаев, 1973) и служит примером для подражания. Старший воплощает этнический идеал человека вообще.

7. Следуя музыкальным традициям предшественников и в тоже время активно их развивая и обогащая, народный музыкант по отношению к народному наследию выполняет две функции: охранительную и преобразующую.

Сохраняя кюй в его постоянной динамике, развитии, проповедуя идеи прошлого он является посредником (медиатором) между миром предков и современных людей.

8. Выполнение социальной роли, ее устойчивость и значимость (И.Кон, 1957) во многом определяют облик и поведение музыканта. Эталон и нормой для него служит своеобразный "кодекс" (аксакалдык), предусматривающий сдержанность, обстоятельность в речи и поведении, ум, благородство, честность, высокую нравственность, уважение к слушателю и ответственность перед художественной традицией, искусством.

9. Перспективу исследования обозначенной выше темы можно обозначить в нескольких направлениях: анализ социо-психологических факторов

творческо-исполнительского процесса; выявление взаимосвязей между психическим типом музыканта, репертуаром и индивидуальным стилем; проведение сравнительно-типологических исследований на материале родственных восточных музыкальных культур; разработка соответствующей программы по сохранению типа народного музыканта в современной музыкальной культуре и в системе музыкального обучения.

Евгения Ткаченко
(Алматы)

ПОРТРЕТ В ТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Под тюркской культурой мы понимаем явление широкого пространственного охвата, которое представляет собой обобщенные черты культуры тюркских народов, расселенных в мировом пространстве, а также культуру этносов, некогда существовавших и передавших последующим поколениям и родственным народам не только собирательное название "тюркские", но и собственный культурный опыт. Таким образом, понятие "тюркская культура" включает в себя и временной аспект, охватывая историю и предысторию этого феномена. Такое представление о временных и пространственных границах обнаружения тюркской культуры не противоречит сложившемуся в современной тюркологии взгляду и дает возможность проследить судьбу жанра портрета в тюркской культуре, наблюдать варианты "исходного типа" (Ю.М.Лотман), видеть при этом все новые и новые подтверждения вертикальных и горизонтальных, связей культуры и на этом основании говорить о стиле тюркской культуры. Целостность этого стиля подтверждается существованием на протяжении многих веков развития культуры так называемого ядра культуры, определяемого устойчивыми чертами миропредставления, а также способами выражения этих представлений¹.

Начало тюркской портретной традиции мы видим, вслед за исследователями тюркской культуры², в наскальных рисунках древности -

¹ Данные тезисы - краткое изложение объемного исследования, выполненного в соавторстве с Л.Федяниной.

² В основном мы опираемся на известные работы А.П.Окладникова и Е.А.Окладниковой, в которых уделено внимание и тюркскому портрету.

в петроглифах Алтая, запечатлевших и образ Мира, и образ человека, сложившийся в культуре ранних кочевников и древних тюркских племен. Человек, в древнетюркском представлении, связан со средой обитания, вписан в концепцию мира, и та роль, которая ему уготована в системе взаимодействия макро-микромира, отличает его, выделяет из своего окружения и служит, таким образом, основой для портретирования. В древнетюркском портрете главным становится обозначение с помощью тех или иных знаков особого статуса изображаемого лица, подчеркивание в модели черт избранничества. Поэтому чаще всего находят изображение шаманов, охотников, всадников и т.п.

Наблюдения показывают что традиционная тюркская культура сохранила подобную установку, общественный статус изображаемого лица всегда оказывается важнее его личностных признаков. Такова, например, тувинская скульптура, в которой названный принцип, по свидетельству исследователей, (Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1989) сохраняется и поныне. Сложнее дело обстоит там, где древняя система миропредставлений оттеснена на периферию культурного сознания другой системой верования и другими культурными установками. Такова традиционная культура казахов. Испытав воздействие ислама, в частности запретительной установки на изображение человека, традиционная культура казахов не осталась, однако, на обочине развития этого важного, с точки зрения антропоморфных тенденций культуры, изобразительного жанра. Сильная портретная традиция сложилась в музыке казахского народа. По существу, музыкальный портрет восполнил потребность традиционной культуры в изображении человека. С одной стороны музыкальный портрет, обладая известной метафоричностью, был неуязвим для запрета со стороны представителей ислама, с другой - обладает безграничными возможностями в передаче психологической модели, что доказал музыкальный портрет в европейской и русской культуре. Однако, в отличие от названных культур традиционная музыка казахов воспроизводит архаическую традицию портрета, отдавая предпочтение теме избранничества в характеристике лиц.

К ВОПРОСУ О РОЛЕВОЙ ФУНКЦИИ САЛОВ И СЕРЭ В ОБЩЕСТВЕ

Одним из древнейших верований человечества является эротический культ и связанная с ним магия плодородия. Их повсеместное распространение в ритуальной практике многих народов генетически восходит к большинству первобытных мифов о сотворении мира, согласно которым, установление мирового порядка из первоначального хаоса явилось результатом объединения космического мужского и женского начал. Поэтому основная задача раннеплеменных эротических культов сводилась к устранению хаоса и поддержанию гармонии как в "сакральной", так и в "земной" сферах. Их проведение нацеливало на выполнение и другой, не менее важной задачи - социальной. Ведь благополучие и безопасность рода полностью зависели от количества его трудоспособных членов, и обряды должны были способствовать высокой рождаемости.

Естественно, в традиционной культуре формировались люди, которые стали заниматься столь важной сферой жизни. В казахском обществе это были салы и серэ.

В литературе не раз говорилось об эксцентричности, "театральности" их поведения, нарушении ими нормативных обычаев, любовной тематике творчества. Эта куртуазность, ритуальное несоблюдение этикета были санкционированы самим обществом. В своей практике салы и серэ выполняли несколько функций.

Главной из них является эротическая, которая связана с особым игровым поведением, преобладанием в творчестве любовного содержания. Поэтому их деятельность направлена прежде всего на молодежную аудиторию (Мухамбетова А.И.). Согласно Е.Турсуну, прототип салов и серэ зародился в недрах древних воинских союзов, для членов которых были необходимы высокий социальный статус, отвага и бесстрашие в ратном деле, мастерское владение искусством любви. Но, как нам кажется, ритуальная сторона их творчества является "олицетворением" первобытной магии плодородия и имеет преемственную связь с отдельными сторонами шаманской практики.

По древним представлениям многих народов, в частности тюрков, шаманы были медиаторами, "посредниками" между космическим, природным и человеческим плодородием. Так, духи-покровители иногда становились их "брачными партнерами" противоположного пола, которые в ходе камлания "наделяли" шаманов силой природного плодородия. Да и шаманский бубен считался не только "ездовым животным" хозяина в другие миры, но и "вместилищем" зародышей - носителем женского начала (А.М.Сагалаев и др.). В ритуальной практике были нередки случаи, когда обряд изготовления и "оживления" бубна игрался как свадьба, в ходе которого его участники наносили инструменту удары, трактуемые как эротическая символика (Э.Л.Львова и др.).

Интересно, что наши информаторы также рассказывали об отношении к домбре как к "одушевленному" предмету, а в отдельных случаях - к "брачному партнеру". По сведениям некоторых из них, в практике домбрового исполнительства существовал скрытый пласт кюев явно эротического содержания, чья штриховая техника являлась имитацией "любвиной игры" (напр., "Қыз күйлету", "Шымылдык үзер" и др.).

Возможно, отношение к инструменту у салов и серэ было преемственным. На определенном этапе исторического развития от синкретической полифункциональности "жрецов и посредников" к большей специализации носителей традиции эти музыканты стали обладателями шаманской силы плодородия.

Второй функцией было привитие молодежи основ степного этикета. Ведь пора физического, физиологического и духовного становления являлась важным этапом человеческой жизни и понималась традиционным обществом как переход от детской природной "асоциальности" в возрастную группу самых полноценных его членов. И здесь нужна не только помощь в зарождении и поддержании огня любви, но и удержание его в строгих социальных рамках. Отсюда на первое место в творчестве салов и серэ ставились душевная и духовная сущность любви.

И, наконец, третья функция, ставшая ведущей в XIX в. - это высокий художественный артистизм, исполнительский и музыкально-поэтический дар. Кроме того, "актерству" салов и, особенно серэ, были свойственны этикетность, "аристократизм", а нередко и "рыцарство", неоднократно упоминавшиеся в литературе. Их "театральность" в отдельных случаях имеет преемственную связь с ролью шамана как играющего субъекта, чье "путешествие в иные миры", общение с духами и "вхождение в их образ"

зачастую напоминали игру актера. Но шаманская игра не делала различий между бытием и искусством и являлась частью самой жизни. Тем самым он возвышался до божества и одновременно ставился в положение изгоя, "отщепенца" общества, т.е. находился в "пограничном" состоянии и др. (А.М.Сагалаев).

Эта "пограничность" затем трансформировалась у салов и серэ, для которых, с одной стороны, было характерно несоблюдение "нормативных" правил, а с другой - утонченный "аристократизм" в поведении, что не только ставило их обладателей на высшую ступень социальной иерархии (Турсунов Е.), но и наделяло правом быть "посредниками" между двумя мирами (перешедшими из шаманской практики), т.е. "живыми" представителями божеств и аруахов.

Меруерт Курмангалиева
(Алматы)

О РИТУАЛЬНОЙ-МАГИЧЕСКОЙ СТОРОНЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ САЛОВ И СЕРЭ

В докладе предпринята попытка раскрыть проблему функциональной нагрузки деятельности устно-профессиональных носителей лирического начала - салов и серэ. Анализ наиболее значительных материалов, имеющих-ся на сегодняшний день, выявляет их высокий статус в казахском обществе и некоторые стороны ритуально - магической нагрузки.

Идеологизация всех сфер общественной деятельности, науки и культуры - основная черта советского времени. Поэтому многие глобальные научные труды, вышедшие в 50 - 60-е г. в силу идеологического пресса того времени, не могли содержать в себе информацию о магии и различных ритуалах.

В докладе раскрываются следующие аспекты деятельности:

1. Салы и серэ как "обновители мира". Их приход в аул сопровождался ритуалами, знаменующими обновление, новое рождение, смерть и воскрешение в новом статусе.

2. Салы и серэ - служители магии плодородия и носители благоденствия. Их деятельность была насыщена эротическими элементами, творчество - лирикой, а поведение - куртуазностью.

3. Сал - носитель "военной" магии. Он посредник между земным миром батыров и их аруахами.

Рассматриваемый круг деятельности салов и серэ относится к более архаичным пластам времени. С ломкой традиционного жизненного уклада казахского общества, а также в силу многих других объективных причин, тип салов и серэ несколько видоизменяется. Ярко выраженный ранее сакральный статус все более и тщательнее вуалируется под куртуазностью поведения, а в творчестве доминирующим мотивом становится лирика, нередко трагическая.

Баян Барманкулова

(Алматы)

ПРОСТРАНСТВО СТЕПИ В ПРОСТРАНСТВЕ ЖИВОПИСИ КАЗАХСТАНА

Словосочетание "пространство степи" используется нами в значении традиционная культура казахов. Следует отметить, что оно вошло в сознание художников и их произведения в качестве своеобразного Золотого века, с одной стороны, недостижимого в силу своей идеальности, с другой - присутствующего в настоящем, благодаря сохранению некоторых элементов кочевого образа жизни (аул, джайлау и т.п.).

"Пространство живописи" означает, что развитие образных концепций затрагивало разные жанры. Идея Золотого века странствовала от жанра к жанру в зависимости от переноса акцента в мировоззренческих концепциях: природа - человек - традиция (бытовая, нравственная) - история - миф - культура - философия.

Первое приближение к проблеме неизбежно грешит схематичностью. Приходится отбрасывать оттенки, чтобы уложиться в отрезок "А...Б...С...". Исследование проблемы во всем ее богатстве и глубине - дело будущего.

Довоенный период. А.Кастеев и А.Исмаилов. Оба предпочитают пейзаж с вкраплениями сцен традиционной жизни. Но звучание разное: у Кастеева - эпическое, у Исмаилова - лирическое. Для Кастеева гармония бытия человека и природы - явление объективное, не зависящее от взгляда художника. Для Исмаилова - уже почти мечта, идиллия. Спокойная и мудрая

интонация образов Кастеева сменяется растроганностью чувств в работах Исмаилова.

Послевоенный период. С.Мамбеев и М.Кенбаев. Жанровые сцены, перерастающие в картины. Акцентируется человек. У Кенбаева - действующий ("Ловля лошади", "Песнь чабана"), у Мамбеева - созерцающий.

В работах Кенбаева звучит утверждение, Мамбеева - размышление. Поэтому последний предпочитает изображать сумерки, а первый - день или солнечный вечер.

Середина 60-70-х г. С.Айтбаев и Ш.Сариев. "Гость приехал" и "Девушки". Обе картины написаны художниками в 1969 г. Айтбаев, утверждая красоту и нравственность своих героев, рассматривает их внутри локального этнического мира. Гармония между человеком и природой - качество традиционного национального бытия. Герои Сариева не умещаются в эти рамки, поскольку его в большей степени волнует не проблема "человек и традиция", а "человек и природа". Демонстративная телесность его фигур - метафора природных сил. Человек един с природой: он также протяжен, как степь, и упруго-массивен, как взлет холмов.

80-е г. К.Муллашев и Б.Табиев. "Чабан" и "Встреча". Появление рефлексизирующего героя. У Муллашева молодой чабан, стоящий спиной к зрителю, всматривается в пространство степи и истории, у Табиева старая женщина вопрошает каменное изваяние. Прошлое встречается с еще более прошлым временем, за которым простирается неведомая глубина.

Е.Тулепбаев и Б.Бапишев. "Сугур" и "Умай".

Тулепбаев помещает своего героя и себя в пространство истории (изобразительная метафора - убегающие вдаль прозрачные кубы), не только национальной, как у Муллашева, но всеобщей, внутри которой его герой не теряется как песчинка. Бапишев обращается к мифическому образу богини Умай. Происходит соединение национального и мифического. Национальное укрепляется силой донационального, последнее прорастает в настоящее с помощью конкретизации национальным.

90-е г. А.Сыдыханов, Г.Маданов. У первого серия полотен с изображением знаков, которые художник называет "тамба" (вместо общераспространенного - "тамга"). Соединяет знаки с элементами условно трактованных природных форм. Стремится создать образ столкновением разных систем в одном пространстве. Пробить визуальную оболочку и выйти в символическое пространство. Иногда его образы становятся "прозрачными", а смыслы

являются нам в своей многозначности. Иногда этого чуда не происходит и формы остаются в пределах игры геометрическими знаками.

Г.Маданов полностью освобожден от внешних примет региональной культуры. Ему они не нужны для того, чтобы утвердить себя как личность. Ему нет необходимости доказывать, что он и его творчество имеют право на существование как представители особой культуры. Он выходит в пространство, в котором достаточно быть человеком, которому открыты все двери и все значения. Но это не означает, что он порывает вообще с национальной культурой. Она перестает быть явно обозначенной, но присутствует в его творчестве как особый дар импровизации, когда одновременно человек, поэт, художник знает и не знает, куда он движется. Он не выстраивает рассудочные модели мира, а следует за своей интуицией, которая чутко воспринимает звуки мира.

Алмас Ордабаев
(Алматы)

АРХИТЕКТУРА МАНГЫСТАУ И УСТЮРТА НА РУБЕЖЕ XIX И XX ВВ.

1. О каменной архитектуре и скульптуре Западного Казахстана, как о ярком и уникальном проявлении кочевников, писали многие исследователи культуры. Действительно, только в этой точке земли, благодаря обилию и доступности замечательного строительного камня, сумели создать своеобразную традицию монументальной каменной архитектуры, обладающей всеми чертами высокого стиля. Это и тонкое композиционное чутье, и богатое разнообразие конструктивно-технологических приемов, и блестящие декоративные свойства сооружений. Но наиболее впечатляющей чертой этой мощной архитектурной традиции является исключительная свобода формотворчества.

2. Изучение в широком культурно-историческом аспекте большого числа памятников (несколько тысяч), большинство которых надежно датировано и атрибутировано, позволило сделать ряд выводов, касающихся позднего этапа развития этой замечательной традиции.

3. Во второй половине XIX - начале XX в. наблюдается подлинный бум строительства мавзолеев, мечетей, медресе и жилых построек из камня.

Он способствовал не только резкому увеличению количества сооружений, но и стремительному росту мастерства народных зодчих. Именно в это время появилась новая строительная технология: сборка зданий из готовых, гладко отесанных круглых блоков камня, привозимых из карьеров на место строительства часто за десятки километров. Параллельно с этим новшеством появилась тенденция облицовки куполов гладкими каменными плитами двойкой кривизны. Чисто обработанные поверхности стен экстерьеров и интерьеров стали идеальным материалом для глубоко оригинальной монументально - декоративной и фигурной живописи и резьбы.

4. Резкий качественный скачок в развитии строительной традиции во многом связан с реформами управления в степи, введенными царским правительством в 60-е г. XIX в. Старая феодальная аристократия (султаны) лишилась сословных привилегий. Большие права и местную власть обрели волостные управители и аульные старшины, а вместе с ними и состоятельные люди из каракесеков. В создавшейся ситуации возможности и амбиции расширявшегося круга почетных людей материализовались в мемориальных постройках и других типах сооружений. Наряду с прекращением в степи династических распрей и стабилизацией хозяйственной жизни, эти причины привели к экономическому росту и способствовали подъему строительства.

5. Возникший спрос на квалифицированный труд зодчих породил появление потомственных династий и школ мастеров, внутри которых только и могли развиваться профессиональные навыки в условиях кочевого образа жизни. Таких "фамильных" школ нами зафиксировано по меньшей мере 10 - 15, и каждая из них обладает своими формальными и конструктивными особенностями. Ряд мавзолеев, построенных в начале XX в. поражает своими неориентальным и современным характером. Их отличает лаконизм форм, конструктивная острота и обнаженность при полном отсутствии декора. Все их обаяние в чистоте обработки камня, тончайших пропорциях масс. Тектоническая сущность материала, которая никогда не пряталась зодчими Мангыстау и Устюрта, обнажена в них до максимального предела. В них человек не только соперничает с камнем, но и сотрудничает с его духом. Удивительно, но эти постройки синхронны первым опытам европейских архитекторов - предвестников конструктивизма.

6. Зодчие Западного Казахстана, сохраняя древние традиции и одновременно развивая их, создавая свои локальные, часто семейные, школы следовали своеобразному неписанному канону, требовавшему разнообразия. Это достигалось и различиями в конструктивном строе стен, переходивши-

ми в художественный прием, и индивидуализацией форм и размеров куполов, разнообразием планов, пропорций и, уж конечно, неповторимостью декора.

7. Последние памятники высокого стиля в Западном Казахстане датируется 1924 г. На одном из них мною зафиксирована новая декоративная тема: серп и молот. Но эта демонстрация лояльности уже не могла предотвратить гибели замечательной архитектурной традиции. Традиция оборвалась на подъеме.

Сейчас, уже в который раз на протяжении XX в., мы находимся в начале создания другой архитектуры. Какой она будет, зависит от того, в какой мере мы учтем уроки прошлого.

Земфира Ержанова
(Алматы)

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КРИТИКА 20-х г. ОБ ИСКУССТВЕ СОВЕТСКОГО ВОСТОКА

Советскому периоду в истории азиатских государств СНГ, без сомнения, уготован долгий и активный интерес, поскольку современный облик национальных культур этих регионов сложился за прошедшее семидесятилетие. Обратимся к фактам культурной жизни СССР, приняв за исходное положение то, что в эти годы осуществлялась европеизация традиционных восточных обществ. Как происходило взаимодействие двух культурных традиций: восточной и западной? Возможно ли выявить при этом некоторые закономерности адаптационных процессов? История советской художественной критики с этой точки зрения представляет богатый материал для наблюдений. Особого внимания заслуживает период 20-х г., когда складывались основные взгляды на пути развития национальных культур в СССР.

Так, некоторые из выдвигаемых концепций национального развития в этот период акцентировали культурологическую проблематику, возникающую на стыке двух культурных традиций. В центре их внимания оказывались вопросы о том, насколько органично и приемлемо ли вообще бытование профессионального творчества европейского типа в восточных регионах, должны ли существовать некие специфические формы синтеза

традиционного восточного и современного типов искусства в азиатской части страны. В Якутии и Туркмении, например, усилия работающих здесь русских художников были направлены на создание особых национальных стилей, основу которых составляли соответственно буддийское искусство и орнаментика туркменских ковров. Организовывались художественные школы с оригинальными программами обучения учащихся из числа местных жителей.

Особые цели в области национального искусства в 20-х г. ставили приверженцы так называемого производственного искусства, развивавшегося в русле социологизаторских тенденций эпохи и отрицающего станковые формы изобразительного искусства. По их мнению, поскольку народы Востока миновали эпоху капитализма, то и восточное искусство может прийти к новому типу социалистического искусства, которое мыслится как производственное, без развития станковых форм. Заметим, что особое внимание концепции производственности к проблематике декоративно-прикладного и народного искусства являло собой своеобразную платформу сближения ее с феноменом восточных культур, не знакомых с традиционными формами европейского станкового искусства.

В трудах же профессиональных критиков концепция национального в послереволюционном искусствознании была тесно связана со спецификой европейской художественно-культурной ситуации рубежа веков. Она должна рассматриваться в контексте проблематики постимпрессионизма и национальных стилей модерна, ориентирующихся на национальные примитивы. Основу ее составлял примитив как проблема поливариантного стилеобразования. И этническая многоликость народов России виделась основой для создания здесь искусства современного типа как системы национально окрашенных школ, повторяющей по своей структуре современное европейское искусство. "Нам незачем ехать на Таити, мы имеем у себя свою живую Полинезию, свой многокрасочный Восток", - писали по этому поводу критики. Возникающее на местах искусство, в регионах, где до революции формы европейского искусства вообще отсутствовали, было вовлечено, таким образом, в поле актуальной художественно-критической проблематики.

При всем кажущемся несходстве приведенных концепций они обнаруживают связь с почвой художественных идей начала XX в., особо акт-

уализирующих проблему многообразия художественной формы, в том числе, в крайних их проявлениях - отрицающих станковизм.

Вместе с тем, формируясь в контексте советской культуры, трактовка национального своеобразия искусства испытывала влияния специфических конъюнктурных тенденций, обусловленных борьбой художественных группировок.

Интерес к национальным примитивам создавал благоприятную почву для включения работ первых национальных художников в контекст художественной жизни, признавая эстетическую ценность такого рода произведений. Опыты же своеобразного "конструирования" национальных стилей не оправдали ожиданий. Став реальными фактами развития искусства в ряде регионов, имея влияние на местные художественные процессы, они выступали как частные проявления на фоне общих закономерностей развития культур. Так, небезынтересно отметить, что при особой актуализации в восточных регионах новейших живописных течений первые национальные художники в большинстве своем тяготели к своеобразным формам реализма. То были ростки, знаменующие собой начало формирования новой художественной традиции в национальной культуре, для описания которой должен быть привлечен специфический культурологический контекст.

Бахтияр Аманжолов

(Алматы)

АНАЛИЗ ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ ТРАДИЦИОННОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ

Изучение языка традиционной казахской музыки, а также проявляющееся за ним мышление, вырисовывают перед исследователем цельную мировоззренческую систему. Главной образующей ее координатой, как видится в результате исследования, является функция связи с иными, более высокими, духовными уровнями мироздания, т.е. функции религии. По мысли Б.А.Ибраева, определенная устойчивая религиозная система, целостность которой не воспринималась многими исследователями, доминировала в Великой степи и не позволяла распространяться в ней другим мощным конфессиям. Позднее распространение ислама на данной территории связа-

но с его адаптацией в традиционной религиозной системе степняков, произошедшей во многом благодаря деятельности шейха Ходжа Ахмеда Ясави и его учеников (Ибраев Б.А.1992.) В результате ислам проник в степь в виде "сплава суфизма и шаманизма". (Медоев А.Г.1979.)

Сакральность музыкального языка, кроющаяся в его ключевых моментах, наталкивает на мысль о том, что "незаметность" кочевнической религиозной системы связана с ее растворенностью в языках культуры (быт, музыка, слово, орнамент, наскальная гравюра), через которые она и проявилась перед учеными. Функция культового связника - шамана, баксы - в этом случае во многом выполнялась (а поскольку система - образ и его языковое выражение продолжает работать и сегодня, то выполняется) творчески активными носителями традиций - сал, сері, акын, жырау, куйші, анші, а также носителями бытовой культуры.

Раскрывая суть связи традиционной культуры и духовности, важно подчеркнуть, что главным элементом и проводником здесь является мифопоэтическое сознание, являющееся базовой частью традиционной культуры, а именно: модель Мира в мифосознании, выполняющая роль матрицы религиозной связи. Этим можно объяснить внимание к данной области со стороны многих исследователей, в частности занимающихся и проблемой казахской традиционной культуры.

Большой интерес в этом смысле представляет изучение языка музыки, который в силу относительной отвлеченности семантики знаков от предметной конкретности (по сравнению, скажем, с языком конкретной речи) и в то же время - возникающих в нем ощущений объемности ("низ-верх" в музыкальной фактуре или же метро-ритмическая, формообразующая организация времени) способен отражать собой контуры мифопоэтического пространства, заложенные на уровне подсознания.

Важнейшими категориями эстетики данной культуры, отражающими свойства образного мышления, видятся категории пространства, времени, концентрированность смыслового выражения, сакральность и импровизационность.

Акlima Омарова
(Алматы)

К ПРОБЛЕМЕ ЦЕННОСТИ И ОЦЕНКИ ТВОРЧЕСТВА КОМПОЗИТОРОВ КАЗАХСТАНА

Проблема ценности и оценки композиторского творчества в казахском музыковедении рассматривается преимущественно на гносеологической основе, что нередко ведет к подмене качественных характеристик историческими. Собственно аксиологическая проблематика, в русле которой может быть определено отношение произведения к ценностным рангам музыкальной композиции, фактически не задействована. Это можно объяснить рядом причин, но одна из главнейших - погружение в сугубо музыковедческие вопросы и как следствие - отстранение от философско-эстетических проблем.

Ситуацию с ценностным осмыслением творчества композиторов Казахстана убедительно характеризуют оценочные фрагменты и суждения о произведениях. Степень изученности последних олицетворяет своего рода "полюса": на одном из них - "Биржан и Сара" М.Тулбаева, наиболее исследованное по сравнению с другими оперными партитурами казахских композиторов произведение, на другом - "Туткын кыз" В.В.Великанова, - опера, пока не получившая отчетливо выраженного ценностного отношения, детального музыковедческого анализа.

Существующие характеристики нельзя отнести к собственно ценностным в научном понимании, поскольку преобладает гносеологический аспект изучения. Проблема же художественной ценности музыкальных произведений поставлена не только в зависимость от гносеологических вопросов, но и исследуется в ограниченных пределах - в ракурсе взаимодействия отдельных элементов партитур. Так, опера "Биржан и Сара" предстает как ценная во всем. Однако отнесение ее к шедеврам признается не благодаря принципу "несравнимости", а на основе изучения ее организации. То же происходит с категорией новизны: ее оценочный смысл подменен фактографическим и выступает как синоним нового исторического факта. Попытки оценки, исходящей из неповторимых особенностей сочинения, обнаруживаются в единичном определении оперы как "высокохудожественного произведения". Но факт художественного констатирован как аксиома, т.е. эстетическая оценка дана а priori.

Критический анализ "Туткын кыз" В.В.Великанова дается по тем же принципам, т.е. как аксиома принимается положение о художественной несостоятельности и невостребованности, хотя и не трудно найти объяснение чрезмерной требовательности исследователей (ее могли спровоцировать публицистическая установка, индивидуально-личностные проявления и т.д.). Ниспровергающая настроенность, негативная лексика, бездоказательность и безапелляционность положений, верных в своей основе, но устремленных к творческим целям, неразрешимым на данном этапе музыкально-исторического развития, оставляют впечатление критики с "привходящими мотивами", заслоняющими задачу объективной оценки и дискредитирующими идею языковых поисков.

Для создания объективной картины необходимы, с одной стороны, дифференцированный подход к композиторской деятельности, а с другой - не только общие, но и специальные критерии оценки. Музыкально-эстетическое исследование профессионального творчества композиторов Казахстана позволяет определить его специфику в аксиологическом плане.

Гульнара Абикеева
(Алматы)

АРХЕТИПЫ КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ В КИНЕМАТОГРАФЕ "КАЗАХСКОЙ НОВОЙ ВОЛНЫ"

1. От атрибутов - к мировоззрению.

Долгие годы так называемый национальный колорит фильмов определялся в Казахстане по внешней атрибутике: костюму, декорациям или наличию в фильме тех или иных ритуалов традиционной культуры. Причем, очень часто допускались ошибки в передаче этнографической среды, в деталях костюмов и т.д. Но все же главным считалось наличие определенного стандартного набора: юрт, скота, костюмированных героев музыкального ряда и т.п. Если же в фильме отсутствовали внешние атрибуты казахской национальной культуры, то его считали ненациональным, не обращая внимание на то, что в фильме могли быть глубоко заложены мировоззренческие или архетипические представления казахов.

Приведу пример. Картина 1991 г. одного из самых молодых режиссеров "казахской новой волны" Амира Каракулова "Разлучница" была принята

отечественной кинокритикой довольно холодно. Ее прежде всего обвиняли в отстраненности от культурной среды и абстрактности сюжета, который мог иметь место в любой точке земного шара. В то же время появление "Разлучницы" на международных кинофестивалях сопровождалось отзывами о фильме, как о неразгаданном феномене восточного менталитета с особым взглядом на мир.

Почему так воспринимает европейский зритель этот фильм? Прежде всего, потому что режиссер, рассматривая ситуацию обычного любовного треугольника, находит его разрешение в традициях кочевой культуры, где взаимоотношения главным образом строились на родовых началах.

В тюркском фольклоре широко распространен сюжет о выборе между кровными родственниками и членами собственной семьи. По одному из вариантов, мужчина делает выбор между братом и женой. На аул нападают враги. Силы неравные, муж с женой спасаются бегством. Рядом скачет его брат. Но вражеская стрела достигает скакуна брата, тогда муж говорит своей жене: "Сходи с лошади, жену я себе еще найду, а брата - никогда".

В другом варианте женщина выбирает между своим ребенком и братом, останавливая свой выбор на брате, исходя из того же принципа, что ребенка еще родит, а брата уже не будет.

В фильме "Разлучница" мы также видим взаимоотношения между братьями и женщиной, то ли женой, то ли любовницей, ставшей своеобразным яблоком раздора. бесконечные метания братьев - духовные и физические - заканчиваются выбором кровного родства. Причем в художественной ткани фильма не так важен момент смерти, который не приподносится как криминальный элемент драмы, а акценты, расставленные таким образом, что стержнем картины становятся взаимоотношения братьев.

Западная пресса была шокирована подобным разрешением любовного треугольника, ибо кочевой тип взаимоотношений между мужчиной и женщиной и вообще родовых взаимоотношений принципиальным образом отличается от западного стереотипа. Думается, что подобная трактовка фильма - не случайное совпадение, ибо в следующей своей картине - "Голубиный звонарь" - режиссер продолжает размышления о мировоззренческих основах бытия казахов.

2. Пространственные ориентиры.

Кочевник строит свои взаимоотношения не только с людьми, но и с пространством иначе, чем оседлый человек. Естественное состояние для него - непрерывное движение, перемещение из одной точки пространства в

другую, центром которого является он сам. Началом и концом может служить любая точка пространства, в зависимости от выбора индивида. Как писал Мурат Ауэзов, "В арсенале понятия кочевника о связях с окружающим миром одно из главенствующих мест занимает понятие "дорога".(См: Ауэзов М. Энкидиада: К проблеме единства миров кочевья и оседлости" // Кочевники. Эстетика. Алматы, 1994). Поэтому неудивительно, что мотив дороги, поиска пути - один из основополагающих в кинематографе не только "казахской новой волны", но и истории всего казахского кинематографа.

3. Взаимоотношения с потусторонним миром.

Для казахов, и тюрков в целом, связь с потусторонним миром осуществляется главным образом через аруахов - духов умерших. В отечественном кино этот образ напрямую почти никем не был использован. Тем интереснее было увидеть, что в иранской картине "Чужак Башу", получившей призы на многих международных кинофестивалях, образы аруахов, помогающих живущим, использованы, практически напрямую.

Попытку осмыслить связь с потусторонним миром совершали немногие режиссеры "казахской новой волны", в частности молодой режиссер Тимур Сулейменов в фильме "Стрейнджер" дает собственную трактовку этого сложного образа. Главный герой фильма - семилетний мальчик, обладающий экстрасенсорными способностями, погружаясь в летаргический сон, вселяется на время в душу только что убитого человека, для того, чтобы совершить поступки, способные гармонизировать сложившуюся вокруг его семьи ситуацию.

Елизавета Малиновская

(Алматы)

КУЛЬТУРОФОРМИРУЮЩИЕ АСПЕКТЫ СЛОЖЕНИЯ АРХИТЕКТУРНОЙ ШКОЛЫ КАЗАХСТАНА

Современный этап развития мирового культурного сообщества отмечен процессом интенсивного формирования национальных школ. Особое место среди них занимают те, что пришли к профессиональному творчеству на основе взаимоадаптации искусств различного типа (Запад-Восток, профессиональное - народное, современное - фольклорное).

В этой связи значительный практический и теоретический интерес представляет изучение современной архитектуры Казахстана, что обусловлено как современной спецификой (активной ролью национальных влияний), так и этнокультурным опытом. Последнее означает сосуществование строительных традиций городской культуры и кочевых форм построек. Решение ключевой для национальных школ проблемы самобытности в современном казахстанском зодчестве определяло влияние не столько конкретных архитектурных прототипов (этот пласт наследия стал известен профессиональному сознанию лишь в 70-е гг.), сколько всего комплекса народной художественной традиции. Специфика архитектурной школы Казахстана и процессов, проходящих в ней, наиболее полно обнаруживает себя при изучении факторов динамики мировоззренческого потенциала народной художественной традиции в системе профессионального искусства в момент его творческого самоопределения.

Решающая роль общекультурных факторов и установок в процессе становления современной архитектуры Казахстана, делая наиболее перспективной культурологическую методику исследования, позволяет:

- изучить особенности механизма сложения современной национальной школы во взаимодействии профессиональной и народной, национальной и инонациональной культур в ходе выработки историко-культурной модели типологически новой для нации архитектуры;

- увеличить диапазон исследования путем сопряжения данных обширного круга дисциплин и культур (региональных, мировых), представленных в трудах по архитектуроведению, истории и теории смежных искусств, археологии, этнопсихологии, философии и культурологии;

- выявить социально-функциональную роль архитектуры в данном этнокультурном контексте (отдельных мастеров, отдельных произведений), доминантность этого вида национального искусства, его влияние на культурный прогресс нации - архитектура как форма самосознания культуры в процессе сложения моделей (стереотипов) новых видов и жанров искусства;

- проследить позитивные результаты целенаправленных установок на развитие национального феномена в процессе сложения современной школы, что связано со спецификой деятельности архитектора-профессионала (даже концептуальный подход к проектированию, опора на науку) в отличие от мировоззренческого уровня бытования традиций в работах народных мастеров. Преодоление стереотипов профессионального и традиционного

мышления создает перспективы для творческой адаптации в системе иной культуры - "билингвизм" национальных и инонациональных архитекторов; -осмыслить этапы и закономерности воздействия архитектуры на жизнедеятельность нации, общественную психологию и общественное сознание, роль и место параметров современной традиции в создании "исторических" слоев в структуре новых городов (а их в Казахстане большинство).

Принятая культурологическая методика позволяет изучить, таким образом, характер воздействия того или иного искусства на социально-культурные процессы данного народа (страны), и в то же время - сопоставить процессы и явления в этнически различных средах. Это дает возможность для преодоления издержек типологического и иконологического критериев анализа новых для нации видов профессиональной деятельности, а также очертить круг тенденций, которые имеют характер закономерностей для молодых национальных культур различного типа и уровня развития (понятие "культурная отсталость" - не более чем издержки европоцентристского подхода) на этапе как их творческого самоопределения, так и школ искусства в целом, в сходной с Казахстаном историко-культурной ситуации. Это механизм закрепления инонационального опыта, стадийная уплотненность социально-культурного процесса, ускоренное прохождение отдельных фаз, роль фольклора, социально-культурная активность искусства.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	3
<i>Ауезхан Кодар. Вместо предисловия</i>	5
• <i>Ауезхан Кабар. Абай в системе исламской культуры</i>	7
• <i>Ауезхан Кодар, Замза Кодар. Философские термины Абая</i>	9
• <i>Исмаил Ачилов. Образ Абая Кунанбаева в изобразительном искусстве</i>	10
• <i>Бек Ибраев. Центральноазиатство как метод</i>	12
• <i>Жанат Баймухаметов. Номадология в современной западной философии</i>	15
• <i>Кималь Акишев. К генезису традиционной культуры казахов (археологический аспект)</i>	17
• <i>Юрий Мотов. К истории государства огузских ябгу</i>	19
• <i>Юрий Зуев. Восточные связи приаральской страны Яньцай (Абзойи)</i>	21
• <i>Александр Кадырбаев. Кочевой мир Великой степи на рубеже древнетюркской эпохи</i>	22
• <i>Булат Кумеков. О соотношении этнонима и этноса кыпчак (V-XIII вв.)</i>	25
• <i>Меруерт Абусеитова. Кочевая государственность у казахов (XV-XVIII вв.)</i>	26
• <i>Тимур Бейсембиев. Образ Алим-хана в кокандских хрониках и политическая жизнь Ферганы в XIX в.</i>	28
• <i>Ануар Галиев. Жузы казахов: прошлое, настоящее, будущее</i>	32
• <i>Аширбек Муминов. Сакральная история и генеалогия народа</i>	34
• <i>Йожеф Торма. К вопросу о родственных связях языков венгерских кунов и казахов</i>	36
• <i>Эдиге Валиханов. Влияние традиционной казахской культуры на социально-политические процессы второй половины XIX - начала XX вв. в Казахстане</i>	42
• <i>Андрей Панфилов. Еще раз к вопросу о событиях 1916 г. в Казахстане</i>	43

- Алла Сеитова. Центральный архив кинофотодокументов и звукозаписей Республики Казахстан. Память в кадрах и звуках . . . 45
- Нурсан Алимбаев. Вопросы типологии традиционной кочевой культуры казахов 46
- Халел Аргынбаев. О народной медицине у казахов 50
- Владимир Басилов. К истории юрты 51
- Вадим Курылев. Кумыс - ритуальный напиток кочевников Евразии 53
- Нуриля Шаханова. Понятие "күт" в традиционном мировоззрении казахов 55
- Шайзада Тохтобаева. Символические ориентации казахов, связанные с кузнечным и ювелирным делом 61
- Бауыржан Жаналин. Традиционные виды борьбы кочевников Центральной Азии 63
- Марат Сембин. Запад-север в алтайской топонимике 64
- Канат Нурланова. Іштесу (общение) - казахская национальная идея 67
- Саида Елеманова. К вопросу о зикре у суфиев и шаманистов . . . 69
- Зира Наурзбаева. Шаманское камлание как диалог с иным и казахская культура 71
- Едыге Турсунов. Жаурынши - прототип жырау 73
- Гулзада Омарова. Единство музыки, поэзии и магии как отражение целостности мифологического сознания в культуре кочевников 74
- Кайрат Жанабаев. Об одном магическом высказывании: к вопросу о целостности личного, исторического и эпического сознания вещей певцов - жырау на примере героического толгау Маргаски, XVII век 77
- Сауле Утегалиева. Музыкальный инструментарий кочевых тюркоязычных народов 78
- Сауле Утегалиева. Личность музыканта в кочевой культуре казахов 80
- Евгения Ткаченко. Портрет в тюркской культуре 83
- Марина Гамарник. К вопросу о ролевой функции салов и серә в обществе 85

- *Меруерт Курмангалиева. О ритуальной-магической стороне деятельности салов и серэ* 87
- *Баян Барманкулова. Пространство степи в пространстве живописи казахстана* 88
- *Алмас Ордабаев. Архитектура Мангыстау и Устюрта на рубеже XIX и XX вв.* 90
- *Земфира Ержанова. Художественная критика 20-х г. об искусстве советского Востока* 92
- *Бахтияр Аманжолов. Анализ эстетической категории традиционной музыкальной культуры казахов* 94
- *Акlima Омарова. К проблеме ценности и оценки творчества композиторов Казахстана* 96
- *Гульнара Абикеева. Архетипы кочевой культуры в кинематографе "казахской новой волны"* 97
- *Елизавета Малиновская. Культуроформирующие аспекты сложения архитектурной школы Казахстана* 99

**КУЛЬТУРА КОЧЕВНИКОВ НА РУБЕЖАХ ВЕКОВ
(XIX-XX, XX-XXI ВВ.):**

Проблемы генезиса и трансформации

Тезисы докладов международной конференции, Алматы, 5 - 7 июня 1995 г.

Оформление обложки по книге З.Самашева
"Наскальные изображения Верхнего Прииртышья" (Алматы, 1992)

Редактор Л.И.Дробжева

Сдано в набор 20.05.95. Подписано в печать 27.05.95.
 Формат 60x84/16. Печать офсетная. Бум. тип. N 2. Усл. печ.л. 6,04.
 Усл. кр.-отт. 6,27. Уч.-изд. л. 6,18. Тираж 700 экз. Заказ 290.



Типография КазгосИНТИ. 480096, Богенбай Батыра, 221