Сәбетқазы Ақатай

ДРЕВНИЕ КУЛЬТЫ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАЗАХСКОГО НАРОДА

Алматы, 2011

УДК 391|395
ББК 63.5
А 38

Құрастырушы:
Шекербану Рахметолдақызы Жақыпова

Ақатай С.Н.

А 38 Древние культы и традиционная культура казахского народа: монография; Тарихи мақалалар. *Қайта басылған.* – Алматы, 2011. – 424-б., 4 ж. б.

ISBN 978-601-7046-28-6

Сәбетқазы Ақатайдың бұл жинағына мәдениет, эстетика, салт-дәстүр, экология туралы көтерілген зерттеу мәселелері, басқа да әңгімелері, сонымен қатар "Древние культы и традиционная культура казахского народа" атты монографиясы еніп отыр.

Бұл жинақта қазақ халқының мәдени байлығын зерттеушілерге арналған өте құнды материалдар табылады.

УДК 391|395
ББК 63.5

© Ақатай С. Н.

ISBN 978-601-7046-28-6

© Джаукенова Күнікей Сәбетқазы-қызы, 2011

Сәбетқазы Ақатайдың бұл жинағы
өзі шаңырағын көтерісіп, уығын шанышқан
Тәуелсіз мемлекетіміздің жиырма жылдығына
тарту болмақ

AZGEN
KLORE ETHNIC ENSEMBLE
KAZAKH FOLK
DANCES

Ұлтым деп ғұмыр кешкен,
азаттық күресте терін төккен әкемнің еңбегі
моншақтай шашылмай жіпке тізіліп,
келер ұрпаққа мұра қалсын деген ниетпен...
Қызы Күнікей

Алғысөз орнына

Ұлы жолаушы

Мұрат ӘУЕЗОВ, мәдениеттанушы,
Қазақстан Республикасының
Ұлттық кітапханасының
бас директоры

Алаш үні. 28 қыркүйек 2004 ж. №18

Қазақтың қайсар да қадірлі, халқының қамын жеп, жоғын жоқтаған бүкіл ғұмыры мен білім-білігін осы жолға жұмсаған біртуар, заңғар ұлдарының бірі Сәбетқазы Ақатайдың да өмірден өткеніне бір жыл болып қалды.

"Алаш үні" оқта-текте болса да, абзал ағаның асыл сөздерін, мазмұны терең, тебіреністі мақалаларын жариялап отырды.

Бүгін де алаш арысының өмірден озғанына бір жыл толуына орай онымен пікірлес, қызметтес болған елімізге белгілі азаматтар естеліктерін ұсынып отырмыз.

Сәбеңмен біз студенттік кезде, Мәскеуде жүріп танысқанбыз. Және де бұл жәй таныстық емес еді, "Жас тұлпар" деген бүгіндері көпшілікке белгілі ұйым құрып, соның құрамында бірге жұмыс істегенбіз.

Мен ол кезде МГУ-дің шығыстану факультетінде оқып жүргенмін. Мен үшінші курста оқып жүргенде Сәбең бірінші курсқа оқуға келіп түскен. Сондықтан, “Жас тұлпар” құрамында болған соң, бір университетте оқыған соң жиі кездесіп, жақын жүрдік.

Оқу жағынан курсы төмен болғанмен бізден жасы үлкендеу, бізге қарағанда өмір тәжірибесі мол еді. МГУ-ге түсер алдында біраз жылдар Қарағандыда шахтер болып, Шығыс Қазақстанда балықшы болған, жұмыс істеген. Біздің ортамызда Сәбең орны бөлек, өмірдің ащы-тұщысын, ыстық-суығын біздей емес, сезініп қалған азамат. Күршімнен шыққан жігіт қазақтың өмірі, тұрмыс-салтын етене біледі. Әдет-ғұрпына терең мағына беріп, таратып түсіндіреді. Ұлтының ақылгөйлігін әйгілейді. Сөздік қоры бай, мақал-мәтелге жетік, оның үстіне домбыра шертіп, қоңыр дауыспен Естайдың әндерін салады. Ұлтымыздың өркендеуін аңсаған бізге Сәбең аса құрметті адам болды. Одан ел туралы әңгімеге қанықтық. Жас жағынан 3–4 жас үлкендігі бар болғанмен “Жас тұлпарда” үзеңгілес болғандықтан – доспыз. Бұл сыйластықты “аға дос” деп атауға болар еді. Өйткені, ол сол ең басынан бастап-ақ бізге ақыл-кеңесін айтып жүретін.

Сәбең келгеннен бастап “Жас тұлпардың” жұмысына қызу араласты. Ол кезде “Жас тұлпардың” атқарған жұмыстары бірнеше салаға бөлінетін. Мәселен, студенттердің сабақ үлгерімінің қамы үшін бір-біріне қол ұшын беріп көмектесу, жазғы және қысқы каникулдары кездерінде Қазақстанға, ауылдық жерлерге барып, лекциялар оқып, әр түрлі деректер, мәліметтер жинап қазақтың, қазақ жастарының хал-күйі, жағдайы туралы шынайы ақпараттар жинау, тағы басқа мәселелер. Енді бір сала теоретикалық семинарлар өткізу. Сәбеңнің жұлдызының жанар шағы да осы тұс. Біріншіден, Сәбеңнің табиғатынан ой-өрісі өте кең, көтерген тақырыбын тереңнен толғап, түсіне білетін, саралай, сараптай білетін қасиеті бартын. Оның үстіне өзінің өмір жолы да соған үйреткендей. Кеншілердің арасында көп жыл қызмет істеп, олардың ауыр тұрмысымен жыға танысып келген ол еліміздің өндіріс,

шаруашылық жағдайларын, жұмысшы-колхозшылардың жоқ-жітік, ой-өрістерін де жетік білетін. Оның үстіне өзінің оқып жатқан факультеті де осал емес, МГУ-дің философия факультеті. 1963–1964–1965-ші жылдар, бұл "хрущевская оттепель" деп аталған кезең ғой. Сондықтан, ол кезде бұрынғы Совет одағында демократияның бас көтерген кезеңі, соған ұйытқы болған, негіз қалаған, ой, ойлау кеңістігі жөнінде жаңа демократиялық процестерді бастауға ерекше үлес қосқан сол МГУ, соның ішінде осы философия факультеті болатын. Сондықтан, осындай тарихи кезеңде Сабең өз орнын дәл тапты деп білемін, оның философия факультетіне келіп түскендігі туралы айтып отырмын. Және Сәбең өте жақсы оқиды. Ол кездегі МГУ-дің философия факультетінде үздік оқу деген екі кісінің бірінің қолынан келе бермейтін, өте қиын іс еді. Өйткені, ол факультетте сонау көне заман, гректердің философиясынан бастап әлем ойшылдарын, олардың терең қазынасын түптеп оқытатын. Ондай терең сабақтарды игеру үшін адамға өмірлік тәжірибенің сүйеніш болары да сөзсіз. Өзінің табиғаты философия ғылымына бейім, зерек, оның үстіне өмірден көрген қиыншылық, тәжірибесі бар Сәбең осы факультетті үздік оқып жүрген азаматтардың бірі болды.

Ал біздер үшін, "Жас тұлпар" үшін, оның осы білімділігі өте қажет еді. Мысалы, біз теоретикалық семинарда бір жолы сол кездегі Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің идеология жағын басқарған Оралбек Жангелдиннің бір кітабын талқыладық. Ол кісі де қазір дүние салған. Оралбек Жангелдин де сол кезгі біраз адамдар сияқты Хрущевтің идеологиялық саясатына қатты берілген ірі ғалымдардың бірі еді. Олар "Советтік бір қалып болсын" (Единый Советский народ) деген ұғымды шығарған. Осы бағытты қуаттаған Жангелдин әлгі кітабында қазақтың ішкен тамағы, киген киімі, дәстүрі, тілі, қысқасы, бәрі-бәрі қажеті жоқ, өйткені, біз коммунизм құрып жатырмыз дегенді айтады. Ол кезде Хрущевтың жиырма жылдан кейін коммунизмге жетеміз, сонда бәріміз коммунизмнің кезінде бір халық боламыз деген уақыты еді.

Міне, “Жас тұлпар” өз семинарында мұндай көзқарастарды қатты сынап, соққы беретін. Осындай іргелі, ілгерішіл идеяларды айтатын да, сол кезгі идеологияның олқы тұстарын ойсырата сынайтын да негізгі баяндамашы Сәбең болатын. Оны ешуақытта естен шығармауымыз керек. Өйткені, ол кезде отаршылдыққа қарсы және де империялық тоталитаризмге қарсы “Жас тұлпардың” теория жағынан дайындалған кезеңін естен шығаруға болмайды. Ал мұндай мәселелерге теориялық биік деңгеймен қарағандардың бірі осы Сәбең еді.

Содан кейін біздің Мәскеулік кезеңіміз өтті, біз 1968–1969 жылдары Алматыға орала бастадық. Мен Мәскеудегі дүниежүзілік әдебиет институты аспирантурасын бітіріп, кандидаттығымды қорғап келдім. Дегенмен, “Жас тұлпардың” құрамында болуыма байланысты біраз тосқауылдарға жолықтым. Мұндай жағдай менің ғана басымда болған жоқ. Бізді “ұлтшылдар” деп, қалаған жұмыстарымызға орналастырмады. Маған да оқу-ағарту министрлігіне барғанымда “сізге студенттермен жұмыс жасауға рұқсат жоқ” деген ескертулер айтылды.

Сәбең де негізінен осындай жағдайда жүрді. Осы кезде әкейдің досы, әйгілі ғалым Әлкей Марғұлан біздің ұлтшылдар деген атағымызға қарамастан үлкен қамқорлық жасады. Досының баласы ретінде мені жақын тартып, үйіне шақырып дастарқан жайып қонағасы берді. Сондай жаймашуақ отырыс үстінде сөз арасында ұлы ғалым, тарихшы, археолог, этнограф ағамыз маған бір сауал қойды. Ол кезде Әлекең тарихтан да, филологиядан да докторлық диссертациялар қорғаған кемел шағында еді. Сонда ол маған: “Сендердің орталарыңда жүрген жігіттердің қайсысы маған шәкірт бола алады? Білімдар, зерек жас бар ма?” – деген тұрғыда сұрақ қойған. Ойы өзінің білгенін зерделі шәкіртке үйретпек, жөн сілтемек. Сонда өзім тұрғылас жастарды көз алдыма елестеткенде есіме бірінші түскені, әрине, Сәбетқазы Ақатай болды. Кесімді ойымды Әлекеңе айттым. Арамызда осындай жігітіміз бар. Алыста оқыса да қазақылық қалыптан ауытқымаған, әрі үлкен

білімдар жігіт. Тарихпен, философиямен терең шұғылданған деп таныстырдым, сырттай.

Содан кейін бұл әңгімені Сәбеңе айтып, ол Әлекеңмен хабарласып, екеуі танысып, табысып кетті. Сәбең біраз жылдар Әлекеңнің жанында жүріп, оның экспедицияларына бірге шығып, кейін оның аспиранты да болды. Сәбең диссертациясын жазғанда оның орысша нұсқасын редакциялағаным бар. Кейін де оның орысша жазғандарын қарап беріп жүрдім. Екеуара осындай да қарым-қатынас, достық көмек болатын арамызда. Менің қазақша жазғандарымды ол кісі шолып беретін.

Сол жолы мен Сәбеңнің диссертациясына ресми оппонент болдым. Сондықтан оның жазған диссертациясын өте жақсы, толық білемін деуге қақым бар. Жалпы Сәбең өте терең, энциклопедиялық білімі бар ғалым еді. Сол диссертациясы бүгінгі өлшеммен алғанда докторлыққа татитын диссертация еді. Сондықтан өзімнің қорытынды сөзімді айтқанда бұл диссертацияны ең болмағанда кітап қылып шығару керек. Өйткені, бұл еңбекте мол этнографиялық деректер және теориялық тамаша тұжырымдар бар деген пікірді алға тарттым. Ол еңбек тек қана тарихи ғана емес, идеологиялық мәселені де көтерген сүбелі дүние еді. Сол кезеңде Қазақстан ғалымдары орта ғасырлар немесе көне дәуір тарихына бармаушы еді. Себебі, сол кездегі идеология оған қарсы болатын. Ал Сәбең зерттеуді тереңнен бастаған. Және одан кейінгі еңбектерінде сол бағытынан адасқан да, жаңылған да жоқ. Сәбең көптеген еңбектер, жүздеген мақалалар жазған болу керек. Бір кезде төкпелетіп көп жазды. Ол мақалалары әрі көлемді, әрі мазмұнды болатын. Солардың бәрі бірдей кітаптарына енбеген-ақ шығар. Сондай кітапқа жарияланбаған мақалаларын тауып, жинақтап бастырып шығару керек. Ол біз үшін, оқырман қауым үшін үлкен рухани қазына, оған ерекше мән беруіміз керек.

Жалпы, өзінің табиғи болмысы сондай еді. Оның үстіне “Жас тұлпар” қатарында ширығып, жастай жігерленіп, жетілгені бар – Сәбең халқы үшін мағыналы да терең қызмет істеуге ұмтылған жан. Мәскеуде оқып жүргенінде көне

Эзоптың мысалдарын қазақшаға аударған. Сондағы ойы Эзоптың тілі бізге, тоталитарлық режим-қысымда жүрген адамдарға керек екен ой, идеяны әшкерелеуге, жеткізуге. Соны Сәбең өте жақсы біліп, қолданып отыр ғой. Ол қандай іске, жұмысқа кіріссе де оны үлкен азаматтық дүниетаныммен атқаратын. Қандай тақырып алса да оны жеріне жеткізіп жоғары деңгейде қозғайтын. Сондықтан да ол әрі ғалым, әрі әдебиетші, әрі әдебиеттанушы, әрі саясаткер болды. Оны сегіз қырлы, бір сырлы азамат деп толық айтуға болады. Ол тарихшы да, этнограф та, философ та, әдебиетші-сыншы да бола білді. Кезінде бір өте жақсы, өте сәтті киносценарий де жазған. Өкінішке орай, ол киносценарий бойынша кино түсірілмеген. Ал бірақ, "Күн астындағы Күнікей" деген осы көлемді сценарийді ұмытпау керек. Жалпы Сәбеңнің қай-қай еңбегін, артына қалдырған мұрасын да уақыт оздырмай, шашау шығармай жинақтау, зерттеу керек.

Желтоқсан оқиғасы туралы да мен Сәбеңнен естідім. Ол маған сағат он кезінде телефон шалып, жағдайды түсіндірді. Мен үйде бір қолжазбаның үстінде отыр едім. Содан кейін 17–18-і болған оқиғаны өз көзіммен көрдім. Ал енді Сәбеңнің ол бір құпиясы болу керек, оны да зерттеу керек, сол күндері түнде кездесіп бір құпия тізімдерді көрсеткен-ді. Ол тізім сол оқиғада құрбан болғандар, жапа шеккендер тізімі ме екен?!. Соны халықаралық ақпарат құралдарына қалай жеткіземіз деген мәселені ақылдасқан. Мүмкін, бұл тізім өзінің жеке архивінде қалған шығар, зерттеу керек. 18-і күні түнде де кездесіп, құпия бір әңгіме болған.

Сәбең кезінде "Жас тұлпар" сапында болғандармен қарым-қатынасын еш уақытта үзген жоқ. Алматыға оралған соң оның достарының қатары Асқар Сүлейменов, Төлеген Тоқбергенов, Салихидден Айтбаев, Құлкен Саймиддинов сияқты азаматтармен толықты. Алан Медоев дейтін қаны осетин болса да жаны, санасы қазақ ірі тарихшы, ғалым болған. Осындай адамдармен қарым-қатынаста болды.

Қазақстанымызды тереңірек, жақсырақ білейік деген ниетпен алыс жолдарға да жиі-жиі бірге шығатынбыз. Мысалы, бір жолы Балқаштың жағасындағы Лепсіге барғанбыз. Сақ дәуірінің қорғандарының орындарын іздедік. Ауыл адамдарымен әңгімелестік. Жол жүру, сапарға шығу, оны бай мазмұнға толтыру тұрғысынан алғанда Сәбеңді ұлы жолаушы деп айтуға толық қақым бар. Өз көзіммен көрдім. Біріншіден, ол жол жүрісті бір жерден екінші жерге бару деп түсінбейтін, жолдың ұлылығын жақсы сезінетін, жақсы білетін. Жолшыбай кіммен қалай сөйлесу керек, қай жерге ат шалдырып қай жерде ой түю керек, қай жерді көзбен көріп, қай жерге күрекпен кірісу керек дегенді жетік меңгерген жан еді. Мүмкін, бұл оның ұлы ғалым Әлкей Марғұланның экспедициясында болғандығының жемісі де шығар. Оның қолында жолсапардың алтын кілті бардай еді. Сол Алматыдан Лепсіге жеткенше қаншама жаңа мәлімет, дерек жинап, тарихымызға, салт-дәстүрімізге, мәдениетімізге байланысты жергілікті тұрғындармен нешелеген терең әңгімелер болды. Адам сүйсінерлік қаншама ілтипатты, ізетті, ыстық кездесулер болды.

Тағы бір сапарымыз Қызыл-орданың Жалағаш дейтін жеріне болды. Жол ұзақ, жол бойы тарихи орындар көп еді... Әргі-бергі тарихты біраз қопардық, еске алдық, салыстырдық, сараладық. Жалпы жол үстіндегі әңгіме деген ерекше бір жанр. Жол үстінде әңгімелесу – бұл бір бөлек дүние. Тар жерде, қалада, үйде, бөлмеде әңгімелескен бір басқа да, жол үстіндегі әңгіме бір басқа. Жолдың өзі көп ой қозғайды, адам шешіледі, ойы тереңдей түсетіндей. Ал, Сәбең осы жол үстіндегі әңгіменің хас шебері еді.

Сәбеңнің тағы бір қыры, оның саясаткерлігі. “Азат” қозғалысы, “Алаш” партиясын ұйымдастырудағы қайраткерлігі, саяси жолын да мұқият қарап, зерттеп шығу керек. Бұл үлкен азамат, үлкен білім иесі, жүрегі елім деп соққан ерекше азамат. Оның жолы ұрпаққа өнеге бола алады.

Дос, жолдас болдық. Сондықтан да пікір таластырған, айтысқан-таласқан тұстарымыз да болды. Оның көбі баспасөз

беттерінде жарияланды. Сәбең маған сын айтса, көбіне ағаның ініні сынағаны тұрғысында, ағалық сын айтатын. Жақсы ниет, жақсы пиғылмен сынайтын. Біз күрес үстінде өскен азаматтармыз. Сондықтан, пікірлерімізді ашық айтып, қателіктерді дер кезінде түзетіп отыруға дағдыланғанбыз. Менің сынымды Сәбең де лайықты қабылдайтын.

Енді, міне, осындай абзал аға, ардақты доспен қоштасқалы бір жыл өтті. Қалғаны – оның мұраларын қастерлеп, жиып зерттеу, жаңғырту, ұмытпау, жас ұрпаққа ұсыну. Қош бол, ұлы жолаушы, ардақты азамат!

Аға туралы естелік

Рахметолдақызы Шекербану,
ақын

Осы жинақты құрастырмастан бұрын Сәбетқазы ағаның жұбайы Римма Кәрімқызы және қызы Күнікей маған жолығып үлкен, әрі жауапты жұмыс тапсырды. Сәбетқазы Ақатайдың елім-жұртым, халқым деп соққан жүрегі тоқтағанша жазған, басылым беттерінде, журналдарда жарық көрген құнды, құнарлы, сыншыл, шыншыл, зеректі зерттеулерін, ой толғаныстарын, пікірлерін, ұсыныстарын, көзқарастарын т. б. басылымдар бетіне түсірілген қағаз қиындыларын әкелді. “Осының барлығы саған аманат, Сәбетқазыны сенен артық ешкім білмейді, бірге өстіңдер, барлық шығармаларымен тікелей танысып, Шығыс Қазақстанда жатып, алға қойған мақсатына жетуіне қол-қабыс жасадың, саған сенеміз”, – деген Римма Кәрімқызы мен Күнікейдің үмітін жығуға шамам келмеді.

Қиын да ауыр жүкті арқалауға мойын ұсынып, екі бума газет, журнал қиындыларын құшағыма алдым.

Мұндай жауапкершілікті арқалауға Сәбетқазы Ақатайдың, менің алғашқы “Туған жер тарихынан үзік сыр” атты кітабым шыққанда жазған алғы сөзіндегі мына сөйлемдер үлкен күш

берді: “Қол жазбаның авторымен ауылдаспыз, соғыстан кейінгі ауыл мектебінде менен 5 сынып төмен оқыды. Екеуміздің мұғаліміміз ортақ – ел іші “Қара дүсін” деп атайтын алғыр және кеуделі күрең жүз адам. Жұпыны да, шағын ауылдың журналисі, оған қоса адвокаты да осы қара Дүсін еді.

Бала ата-анасына тартады әрине, алайда тұлымшағы желбіреген қаракөз қыздың зейіні мен болжамдылығын мұғаліміне тартқандығына енді мына қолжазбаны оқып шыққаннан кейін тап болып отырмын. Құдды мұғаліміміз Дүсін болған да қойған. Ол кісінің болжағыштығына, сыншылдығына, қазақтың “Қара сөзге дес бермейтіндігіне” таң қалатынбыз” – деп мені сынап үлкен баға берді. Шынында да екеуміз ағалы-қарындас болып бір ауылда өстік. Кездесе қалсақ әр тақырыпта әңгіме құрып, талас тудырып жататынбыз. Сәкең менің жұбайым Нұрсайын Айдарханұлымен мектепте бірге өскен досы, ол кісінің мамандығы тарих мұғалімі, білері де көп, шежіреші еді, кездескенде Сәбең аға екеуі таңға дейін әңгіме-дүкен құратын.

1990 жылдардан бері біздің жұбымыз жазылмады. Жанұяларымызбен араласып жүріп, саяси идеямыз да араласып кеткендей болды. Екеуі де пәниден өтті. Тағдыр мені аға еңбектерінің жарық көруіне куәгер болсын деп қалдырған шығар. Менің екінші кітабым шыққанда жазған, алғы сөзінде: “Отаныңа деген ыстық жалының суынбасын, назды жырларың сарқылмасын, мен сенен әлі үлкен үміт күтемін” деп жазған. Сонда маған, кейін менің еңбектерімнің жарық көруіне қол ұшын берер деп, үміт артты ма, екен кім білсін?! Сол бір үкілі үмітті үзбеуге тырыстым.

“Ғалымның хаты – өлмейді, жақсының аты өлмейді” деген дана халқымыз. Қандай тауып айтылған сөз. Өмірдің өзі дәлелдеген ақиқат екені анық. Десек те “Көзден кетсе, көңілден болады ұмыт” демекші, Шығыста қоңыраулы Нұрзайсан суына шомылып, құмына қызып өскен, мақтан ететін, тарихымызда өшпестей із қалдырған, халықтың құрметіне бөленген, талай ізгі жақсыларымыз өтті. Солардың бірі, ғұмырын елім, жерім, халқым деп, еліміздің егемендігі, жеріміздің бостандығы

үшін күрескен, сол арманына жеткен, қазіргі заман тарихынан ортасын ойып орын алған азамат Сәбетқазы Ақатай еді.

Ол Зайсан өңірі, қоңыраулы Зайсан көлінің жағасында 1938 жылы дүниеге келді. Сәбетқазының әкесі Ақатай туралы ел аузында қалған: “Ақатай жігіт екен салдырлаған, көңілін еш адамның қалдырмаған” деген екі ауыз сөзден басқа, торсықтай-торсықтай Сәбетқазы, Алтынғазы атты екі ұлын қалдырып 1943 жылы соғысқа, ешқандай дайындығы жоқ, ауыл қазағының бірі болып, қазақ әскерлерінің қатарында, үлкен әріппенен айтылатын Отан соғысына аттанды. Сталинград шайқасында, осы қаланы қорғауда қайтыс болды.

Сәбең өткір тілін “Русская община” ұйымының жетекшісі Ю. З. Бунаковқа қадап, “менің әкем Ақатай Ресей жерін қорғап өлді, ал сен өз Отаның Қазақстан үшін жаныңды қиғанның орнына, бөлшектегің келеді” деп, мақалаларының бірінде мысқылдайтын еді.

Жасынан әкеден айрылған жетімек, ауыр тұрмыс нәубетінің тұзы мен сорын ерте татты. Кейде ағайындарын, кейде балалар үйіне, кейде мектеп-интернатта болды. Сондай интернатта болған, оқып жүрген кезін еске алған досы Айдарқанұлы Нұрсайын:

– Сәбетқазы оқуды жақсы оқыды, ашығып жүрсе де, томпиып, сабырлы, жайраңдап күліп жүретін, өзінен кіші балаларға солар жесін деп, кей кезде тамағын да бере салады. Өзіңнің қарның ашпай ма, дегенде – өзім шыдаймын ғой дейтін, үлкен сабырлықпен.

Сөйтіп жүріп жоғарғы сыныптарды Өскемендегі Жамбыл атындағы жалғыз қазақ орта мектеп-пансионатын бітірді. Бітірісімен оқуын ары жалғастыруға, қаржы мәселесін шешуге Зауыт-фабрикаларда қара жұмысшы болып істеді. Қарағанды шахтасында еңбек етті. Өмірдің өзі оны есейте түсті. Шахталардағы жұмысшы жағдайы, еңбек өрісіндегі теңсіздік, оның жанына қадалатын шаншудың бірі болды. Өзінің талпыныс, өжеттігінің арқасында Мәскеудегі Ломоносов атындағы университеттің философия мамандығына түсті. Сол

университетті бітіріп шықты. Сәбетқазы Ақатай сол жылдары Мәскеуде оқитын қазақ студенттерінің “Жас тұлпар” ұйымына белсене қатысты, оның студенттер кеңесіне басшылық етті. Сол үшін “ұлтшыл” айдарымен оқудан қуылды. Бірақ, Д. Қонаев Сәбетқазы Ақатайдың кеудесіндегі ұлтшылдық отын өшірмей, ара түсіп, оқуын бітіруге мүмкіндік жасады. Оқу бітіріп Алматыға келіп, ұзақ мезгіл жоғары оқу орындарында дәріс оқыды. Ұлттық дәуірлеуімізбен қайта жаңғыруымыздың тарихи, теориялық және әдістану бағдарламаларымен қамтамасыз етуге қажетті тақырыптарды зерттеді, шешімін айтты.

С. Ақатай – әйгілі тарихшы, ойшыл, этнограф, археолог, қазақ өнертану ғылымының атасы Әлкей Марғұланның шәкірті болды. С. Ақатай философия ғылымдарының докторы, профессор, жазушылар одағының мүшесі 15-ке тарта ғылыми монографиялары мен жинақтардың, 400-ден астам ғылыми публицистикалық, саяси, әлеуметтік, әдеби сын мақалалардың авторы. Мұғдарлауға алған мәселелері толғақты, көпшілік ойынан шығатын, әлеуметтік пікір туғызатын дүниелер еді. 40 жылға созылған шығармашылық дәуірінде Сәбетқазы Ақатайдың қалам тартқан мәселелері тобынан қалам тартпағандарын санап шығу оңайырақ болар. Оны кітаптары мен жинақтау атауларынан-ақ білуге болады: “Эзоп мысалдары”, қазақтың музыкалық фольклорлы, “Арал тағдыры”, “Күн мен көлеңке”, “Эстетикалық категориялар”, “Тышқан жылғы қырғын”, “Көшпенділер эстетикасы”, “Дүниеге қазақы көзқарас“, “Інжу-Маржан секілді”, “Мәдениет айдынындағы Қазақстан”, “XXI ғасыр қарсаңындағы Қазақстан философиясы” т. б.

1991 жылы С. Ақатай Олжас Сүлейменовтың аты шулы “АЗиЯ” кітабын қазақшаға аударды. Сонымен қатар оның еңбектері әлем ғалымдарына да жақсы таныс-танымал. Ол халықаралық ғылыми конференцияларға қатысып, біраз шетелдерде Қазақстан ғылымына өкілеттік танытты. АҚШ-тың, Вашингтонның, Чикаго, Огайо, Грецияның, Түркияның университеттерінде өткен мәжілістерінде Қазақстанның тарихы, саяси, мәдени оқулары жайында баяндамалар жасады.

1986 жылы Желтоқсан оқиғасының себеп-салдарын ашып берді.

Өйткені 1986 жылы қалада өтіп жатқан жайды өз көзімен көріп, арасында жазаланып отырған Сәбетқазы Ақатай, ой елегінен болған істі өткізіп, Жағда Бабалық екеуі туған туыстарынан, дос-жарандарынан жасырын жағдайда қалам алып дүние-жүзілік қауымдастық ұлттары мен мемлекеттерінің назарына хат дайындауға кірісті. Хат фотоға түсіріліп, тырнақтай негатив кадры көбейтіліп, келімді-кетімділер арқылы шет елге таратты. Шайдың, қолшатырдың, тіпті балтаның қалың жеріне салып қайта пісіріліп, қайта жонылған кездері болды. Әйтеуір хат шет елге, Біріккен Ұлттар Ұйымына "Интернешнл Емнисти", Чехословакияның "Хартия–68" ұйымдарына Будапешт университетінің профессоры Қоңыр Мондоки мырза арқылы да хат жолдады. Польшадан келген беймәлім юрист Чехословакияға "Хартия-68" ұйымының қолына тигенін айтты. Қ. Рысқұлбеков пен оның достары ату жазасына кесілгеннен кейін "Азаттық" радиосынан 78 адам қол қойған поляк жазушылары, ғалымдары М. Горбачевке жолдаған хат жарияланды. Ішінде сол кезде "Солидарность" төрағасы, қазір де Польшаның президенті, Лех Валенсаның да қолы болды.

1987 жылы май айында Г. Колбин Қ. Рысқұлбеков пен оның достары ату жазасын 20 жылмен алмастырғанын айтты, бірақ ол әлемдегі қауымдастықтың жеңісі демей, "КПСС-тің аталық қамқорлығы" деді. Бұл да Сәбетқазы Ақатайдың ұлты үшін жасалған ерлігінің бірі еді. Бірақ Сәбеңнің коммунистік идеологияға жат деп "Көшпенділер эстетикасы" – деген монографиялық тиражы түгелдей тұтқындалды. Басқа еңбектері де, жарық көруге тосқауыл көрді. Ол кісінің саяси-әлеуметтік қимыл әрекеттері, оның ғылыми ізденістерімен тығыз байланыста екені анық.

Сәбетқазы Ақатай Саяси әлеуметтік көзқарасы жағынан тұлғалы азамат. Оның көздеген негізгі мақсаты: ұлт тағдыры, тәуелсіздік, мемлекеттілік, түрік тілдес халықтардың өзара ынтымақтығы. "Орта Азиялық Одақтың", "Үлкен Түркістанға",

“Ұлы Тұран” идеясына сабақтасу жолдары еді. Отаршылдыққа қаны қарсы болды. Саясатшыл ғалым Сәбетқазы Ақатай: “Әлем түріктен қорықпасын” – деген құрылтайда жасаған баяндамасында: “Қазақстанның бүкіл әлемде алар өз орны бар, Қазақ халқы иісі түрік жұртының ежелгі ата қонысында жасап жатыр. Қазақ халқы түрік әлемінің ең кіндігінде тіршілік етеді, тілінің ең көне нұсқасында сөйлейді. Оның кәсібі, өмір сүру тәсілі, тіпті физикалық нәсілі жағынан да өзгеріске аз ұшыраған. Мәселен осы залда көне түрік ханы Күлтегін маған, мені Күлтегінге ұқсамайды деп кім айтады? Сондықтан шығарау, Қазақстанның болашақ тағдырына Азияның аз санды түрік ұлыстары үлкен үмітпен қарайды” – деген.

Сәбетқазы Ақатай 60 жылдары Мәскеуде оқитын, қазақ жастарының ортасында құрылған “Жас Тұлпар” ұйымын жетелей отырып СОКП тарар тұста “Азат” қозғалысына жалғастырып, соның негізінде “Азат” партиясы құрылды.

1990 жылдары Қазақстанның азаматтық “Азат” қозғалысына Шығыс Қазақстан, Күршім ауданында “Қазақ тілі” қоғамында істеп жүріп мен де, мүшесі болып кірдім. Өйткені “Азат” қозғалысының, қысқаша айтсақ, барлық бағдар-бағыты жас болашақ мемлекетіміздің негізгі мүддесін көздеу еді.

1991 жылы Шығыс Қазақстаннан 12 адам делегат болып “Азат” қозғалысының 1-ші съезіне қатыстық. Облыста “Азат” қозғалысының орталығы Өскеменде болды. Бұл “Азатқа” мүшелікке өткендердің көбі “Қазақ тілі” қоғамының басшылары және мүшелері еді. “Азаттың” жиындарын әкімшілік қатаң бақылауға алды. Ал ол қозғалыстың саяси мақсаты – қазақ тілінің мемлекеттік дәреже алуы, еліміздің егемендігі, халқымыздың әлеуметтік жағдайы болды емес пе? “Азат” қозғалысының 1-съезі жазушылар одағы үйінде өтті. “Азат” болашаққа үміт артқан халық қозғалысы. Мақсаты да түсінікті – ұлтымыздың толық тәуелсіздігі. Шындығында “Азат” – қазақ ұлтының саяси және әлеуметтік қорғаны бола білді. Көптеген қиын-қыстау арандатушылық жағдайда, “Азат” қозғалысы Қазақстанның барлық азаматтарын салқын қандылық пен ұстамдылық

танытуға кез келген арандатушылыққа жол бермеуге шақырды және өзі де соны істеді.

Мысалға 1991 жылы қыркүйек айында тарихта қалатын Орал оқиғасы болды. Сонда еліміздің егемендігіне, тәуелсіздігімізге, қол сұғып ар-намысымызды аяқ асты таптамақ болған, жасанды мұрт жапсырып келген орыс казактарының меселдесін қайтарған да, осы "Азат" қозғалысының азаматтары еді. Сәбетқазы Ақатай оған тікелей жетекшілік етті. 1991 жылғы қазан айының 5–6 да өткен "Азат" қозғалысының 1-съезіне қатысып халықаралық "Азат" қозғалысы болып құрылғанының айғағы болдым. Осы қозғалыстың бағдарламасының негізінде Қазақстанның Республикалық партиясы болып құрылуға дауыс беріп, сол партияның мүшелігіне кірдім. Сәбетқазы Ақатай төрағасы болып сайланды. Қазақстан Республикалық партиясы егеменді елдің маңызды бағдарламасын ұсынды. Бағдарлама тәуелсіз мемлекетіміздің болашақ мүддесімен қауышты.

Сәбетқазы Ақатай – бақытты жан. Өйткені ол көп жылдар әрекеттенген төл саяси-әлеуметтік идеялары қазір де іске асуда. Сәбетқазы Ақатай қазақ халқының көк туының астында тәуелсіз мемлекеттің ірге тасын қаласып, көгілдір күмбезін көтерісті.

Сәбетқазы Ақатай – туған жері Күршім ауданына келсе, аудандық "Қазақ тілі" қоғамына басын сұқпай кетпейтін. Тіл мәселесіне көңіл бөлетін. Бір әңгімесінде: – Ана тілімнен жастайымнан айрылып қалдым. Балалар үйлерімен үкімет мекемелерінде ер жетіп, ес жиып, етек жапқан тұста қайта табысқан соғыс жетімдерінің бірі менмін. Ұлы орыс тілін жетік білетін үш миллион қазақ азаматтарының ішінде мен де бармын. Алақаныма салып әлдилеген ұл-қыздарым да бар. Орыс тілі қызметімнің тілі, ақбас ұстаздарым мен балғын шәкірттеріміздің тілі. Бұл тіл арқылы мен әлеммен, азаматтармен таныстым. Біреудің ақылын тыңдаймын, біреуге ақыл айтамын. Қазақ баласы үшін орыс тілін үйретуде мүдіріс болмауын ұлы Абай аманат еткен.

Ал ана тілім жатқан жері торқа болғыр асыл анам Күлбағиланың, сүйегі Сталинград түбінде шашылып қалған

Ақатайдай есіл ердің маған тапсырған қазынасы, сарқылмас ырыздығы еді. Бала-шағамның менен алар басты дәулеті, еншілеп бөліп берген мал-жанымның ішіндегі құтты тұяғы – ана тілім деп ойлаймын. Сол дәулетті кеңсеқұмарлар мен ұлт нигилисттерінің құрбандығына қиғым келмейді. Тіл туралы заңның жобасын толық қуаттап, қуанатыным да сондықтан деп ауыр күрсінген еді. Сөз соңында сен – Шекербану "Қазақ тілі" қоғамын дұрыс қолыңа алдың. Бұл орыс ауданы, саған жұмыс істеу қиын да болар, бірақ орыстарды қума, шамың өшіп қалса кім жағады, ол шамды жағам деп қазақ ағаң тоққа түсіп қалмасын" – деп сәл жымиды.

1995 жылы Күршім аудандық "Қазақ тілі" қоғамынан Сәбетқазы Ақатайды мәжіліс депутаттығына кандидаттыққа ұсындық. Көптен көкейде жүрген, шешуін таппай шиеленіскен мәселелерді Сәбеңнің мойнына артып, парламентке кірсе, босағада тұрған тіліміз бір қадам төрге жылжи ма деген үміт еді. Сонымен қатар жас мемлекетіміздің әлі өңделіп бітпеген заңдар жүйесін, азаматтық саяси-әлеуметтік қарым-қатынас нұсқаларын жасау кезінде осындай білімді, ғылыми саяси мәселелерді дұрыс шешетін тәжірибесі бар азаматтың парламент мүшесі болуы дұрыс-ақ қой.

Күршім ауданы – шикізаттың ашылмаған көзі екенін ол кісі жақсы біледі. Ол кенді аймақтың байлығын алудың басы – темір жол салу, Октябрь темір жолын жағамен Аягөз темір жолына қосу арманы еді. С. Ақатаевтың осы арман-бағдарламасы арқылы ауылдағы жұмыссыздықты жойып, шетел қаржысын пайдалану бағдарлама негізі болды. Оған шетел инвесторларын ертіп келіп көрсеткені де бар.

Мен Сәбетқазы Ақатайдың сенімді өкілі болып екі ай бойы Күршімге көршілес төрт ауданды аралатып, халықпен кездесулер өткіздім. Барлық бағдарламасын бабына келтіріп, темір жол мәселесін көтергенде тыңдаушылардың құлағын елең еткізіп, шіркін деп тамсандырып қоятынмын. Кездесуден шығып, жолда келе жатқанда, қарындасым, қалай поездің қоңырауы естіле ме деп күлетін, Сәбең. – Иә, дейтінмін. Шынымен менің құлағыма

алыстан әуелеткен поездің қоңырауы естілгендей болады. Осы арманға жетсек қой, мына қалжырап отырған жұртыма қан жүгірер еді ғой деп, құлшынып алып, ауыр күрсінетін. Сайлау науқаны бітті, бірақ Сәбең депутаттыққа өтпеді. Сенің бе, әлде менің бе бір дауыс жетпеді, иә, бір дауыс жетпеді. Өкінішті... Құлағымда поезд қоңырауының үні әлі өшер емес, осы асыл арманның болашақта боларына үкілі үміт сендіреді.

Сәбетқазы Ақатайдың 60-қа жеткенін тойлауға жазушылар одағына барып, мерейтойын атап өту керек деген жолдама алып, ауданда дүрілдетіп той өткіздік. Ғылыми конференция дайындап, той сценарийін жазып, туған жер топырағына аунатып, ел-жұртымен кездестірдік. Той өзі айтпақшы "Қоңыраулы зайсан" көлі, Ақсуат ауылында өтті. Той өткен күні – күн ашық, жайшылықта құм ұшырып, көз аштырмайтын қара жел болған жоқ. Қазан айының жайма-шуақ жып-жылы мерейлі кешінде мереке көңілді өтті. Алпыс жасты арқалаған ғалым, қайраткер ағамыз Күршім ауданының "Құрметті азаматы" деген алқа тағып, сол кездегі астанамыз Алматыға қайтқан еді.

1998 жылы қазанның қара дауылында дүниеге әкелген қазақтың ұлын, бір Алла 2003 жылы осы қазан айында құм суырған қара дауылында қайта әкетіп қалды. Жатқан жерің жайлы, топырағың торқа болсын жан аға. Елім деп еңіреген халқыңның бір туар ұлы едің, өміріңнің өзі де өмірдегі дауылдарға қарсы күресумен өтті.

Елім деп еңіреген, жұртым халқым деген қайраткер азаматтың артында қалған үзеңгілес әріптестері, бірге елім деп маңдай терлерін төккен достары "Қош! Алаштың асқар тауы, алға ұстар арысы!" – деп күңіренді. Сәбетқазы Ақатайдың еңбектерін жоғары бағалаған өздерінің қалтқысыз ашық ойларын басылым беттеріне жариялады. Олар өзінің сонау Мәскеу төрінде "Жас тұлпар" ұйымын құрып, халықтың бостандығын, егемендік елді аңсаған Сәбетқазы Ақатайдың достары советтік қатал заңдылықтарға маңдайын төсегендер: Мұрат Әуезов, Болатқан Тайжанов, Мақаш Тәтімовтар т. б. еді. Сәкеңнің бұл пәниден аттануы олардың қабырғасын қайыстырып кеткендей, орны

толмас досын үлкен құрметпен еске алып, естеліктер жазды. Саяси сапардағы үзеңгілес, дос бауыр, пікірлес жалынды “Алаш” партиясының қолдаушылары Сәбетқазы Ақатай жаққан саясат шамы өшпейтініне үлкен сенім арқалайтын өз ойларын ортаға салып, мұндай алаштың асыл ұлын алашы ұмытар ма?! – деп күйзелді. Олар: Жанат Қасым, Жұмаш Кенебай, Ақтөре Бұхарқан т. б. Осындай достары, қорғаушы, жақтаушылары, еңбегін бағалайтын елі, жазғандарын сүйіп оқитын жастар, оқушылары бар Сәбетқазы Ақатай бізбен бірге келесі ғасырдағы ұрпаққа жол көрсетіп, олардың қатарында боларына күмән келтіру артықшылық. Сәбетқазы Ақатай өлген жоқ, ғасырдан ғасырға созылатын із қалдырды. “Жалғыз ағаш орман емес, жалғыз кірпіш қорған емес”. Сәбетқазы Ақатайдың қорғаны – достары, қолдаушылары. Орманы – жастар, іздерін алға жетелеушілер. Оларды бір бірінен айыру мүмкін емес.

Осы Сәбетқазы Ақатайдың еңбектерін, мақалаларын жинақтап, қайта жарыққа шығаруға қол ұшымды бергенімде, өзімді үлкен жауапкершілік арқалағанымды сезінемін. “Біткен іске мінші көп, піскен асқа жеуші көп” болары ықтимал. Десек те, Сәбетқазы Ақатайдың ойы, идеясы, ұсынысы, пікірі, көзқарасы, зерттеулері жазылған парақтардың шашылмай топтасқанына қуанамын.

Ғалым, сыншы, саясаткер, қайраткер Сәбетқазы Ақатай еңбектері үлкен зерттеуді керек етеді. Зерттеліп әлі талай ғылыми еңбектердің арқауы боларына күмәнім жоқ.

Сөз соңында осы жинақтың, С. Ақатай еңбектерінің дүниеге келуіне маңдай терлерін төккен әрбір Сәбетқазы Ақатай деген жазуы бар парақты көзінің қарашығындай сақтап жиыстырған жан жары, көтерілген күмбезді шаңырағының алтын діңгегі Римма Кәрімқызы болса, жар құлағы жастыққа тимей мұрағаттардан басылым беттерінен жинастырған асыл да, ардақты Күнікей мен Меруерт атты қыздары болды. Әкесінің хаты мен атын өшірмеуге жандарын салып 6 жыл бойы әрбір парақты жинастырды. Бұл күнде кітаптың жарық көру көрмеуі қаржыға келіп тірелері анық. Мәселені дереу шешіп, қол ұшын беріп, демеуші болған балалары

мен туыстары. “Өлі разы болмай, тірі байымас”. Құнды сөздің төркінін таныған ұл-қыздарымызға ризашылығымыз шексіз. Мақаларды жинастыру кезінде үлкен көмек көрсеткен мұрағат қызметкерлеріне шын көңілден рахмет айтамыз. Материалдарды баспаға дайындау жұмыстарын атқарған Нұрланқызы Аидаға да алғыс білдіреміз. Ағамыз бір аунап түсіп ұл-қыздарына риза болары анық.

Сәбетқазы Ақатай еңбектері өзі аңсаған, өзі іргетасын қаласқан егеменді тәуелсіз мемлекетіміздің 20 жылдығында жарық көреді. Астанам деп ардақтаған қаласы Алматыда бір көше Сәбетқазы Ақатайдың есімімен аталды.

Ғалым, профессор, доктор, қайраткер Сәбетқазы Ақатай да елінің, халқының, замандас, қаламдас достарымен бірге жүр деген сөз.

Асыл аға, есіміңізді мақтан еттім, мақалаларыңызды оқып, рух, елім, халқым, жерім деген үлкен қуатты күшке ие болдым. Қазір еліміз – еркіндікте, жеріміз – бостандықта. Армандаған, сол арманға жету үшін күрескен еңбектеріңіз өз жемісін беруде. Сіз де тарихымыздың алтын тақтасынан орныңызды аласыз. Ұрпақтарымыз есіміңізді есте сақтап, ардақ тұтады. Алаштың бір туар ұлы, қош бол, Аға!

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ,
ИНФОРМАЦИИ И ОБЩЕСТВЕННОГО СОГЛАСИЯ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

КАЗАХСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВОЗНАНИЯ

Сабетказы АКАТАЙ

ДРЕВНИЕ КУЛЬТЫ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАЗАХСКОГО НАРОДА

Алматы 2001

Ответственный редактор:
Жумабайулы Мурат

Рецензент:
Изотов М. З. – доктор философских наук

Древние культы и традиционная народная культура казахов питаются от одного и того же идейного источника, который формируется на заре человеческой цивилизации, в седой древности столетий, как наиболее доступная форма духовного освоения окружающего мира и определяет национальную самоидентификацию и менталитет народа. Они закреплялись исторически и передавались из поколения в поколение в форме народных традиций, норм поведения, общественных идеалов, обобщались в фольклоре и произведениях творчества, а также в предметах материальной культуры, становились неотъемлемой частью сознания, формировали мировосприятие, социальные вкусы, менталитет и своеобразие национальной культуры. Разумеется, они подвергались влиянию всех сфер общественного бытия.

Весь материал по традиционным культовым комплексам систематизирован по онтологическим, антропологическим и демонологическим признакам.

Монография раскрывает родники народного миросозерцания и культуры и адресована культурологам, историкам, этнологам, философам, а также всем, кому бесконечно дорого культурное наследие казахского народа.

Десятилетию независимости моей Родины
посвящаю.

И книга эта – вместо моего тела,
И слово это – вместо души моей.
Нарекаци, армянский философ X В.

Предисловие

Монография Акатай С. И. посвящается одной из малоразработанных наукой области знаний, касающейся истории формирования стихийно-философской мысли и социальной психологии казахского народа. Необходимость в такой работе назрела давно, она важна для развития комплекса научных дисциплин о казахах. Появление монографического исследования следует считать событием в научной жизни республики.

Я думаю, что предполагаемая автором структура монографии соответствует формам проявления проблемы. Автор умело применяет метод историзма: культово-религиозные комплексы рассматриваются в тесной связи друг с другом в их закономерном историческом развитии в контексте диалектики развития всех форм, общественного сознания, эстетических идеалов, общественной идеологии и народных этических нормативов. Подобный подход и эффективен, и правилен. Диктуется спецификой изучаемой проблемы. Автор, вслед за Ч. Ч. Валихановым, на основе обширного материала доказывает существование в сфере быта казахов множества пережитков древних воз-

зрений, не имеющих ничего общего с канонами ортодоксального ислама. Философский анализ категории тенгри, сделанный автором, можно понимать как значительный вклад в изучение духовности казахского народа.

Благодаря духовным знаниям и большой исследовательской культуре автора, многие традиционные воззрения казахов в книге впервые получают подлинно научную интерпретацию. Акатай С. прав в том, что духовная культура Казахстана не имела гомогенного источника, в ней господствовал религиозно-философский синкретизм, который состоял из сплава в основном местных религий и культов.

Вызывает чувство удовлетворения аутентичность привлекаемых материалов и источников, на которых базированы авторские суждения.

Для достижения поставленной научной цели исследователь счел нужным привлечь специфический полевой материал, собранный им во время совместной экспедиции в составе Центрально-Казахстанской археологической экспедиции 1969–1971 гг., что сказалось и на качестве исполнения монографии. Она насыщена добротным материалом, многое из которого в научный оборот вводится впервые.

Есть все основания считать, что наука получила добротный труд, аналитически освещающий традиционное мировоззрение казахов. Работу необходимо опубликовать.

Академик АН РК,
профессор,
заслуженный деятель науки РК
А. Х. Маргулан

Алматы, 1973 г.

Введение

Современный мир переживает глубокий духовный кризис, являющийся прямым следствием резкого подъема утилитарных приоритетов, сопровождаемого научно-техническим прогрессом. Несоразмерно к духовным благам растущие материальные потребности заглушают, прежде всего, идейно-нравственные устои жизни. Пока проявления этого кризиса выглядят безобидно в форме малых или больших противоречий, темпы его наступления не быстры, но следствия его в масштабах мирового пространства могут стать серьезной угрозой для человеческого бытия в будущем, если, конечно, продолжать пренебрегать ими. Общепланетарный кризис духа в постсоветском пространстве осложнен еще крушением господствовавших мировоззренческих ценностей. Место “обязательных” идеологических стереотипов бывшего СССР занял плюрализм, граничащий со вседозволенностью. Не обеспеченный базисной идеей, он отрицательно сказывается на становлении внутреннего мира человека, на его жизненной ориентации, на общественных вкусах и поведении личности, в преодолении инстинктивных и субъективных факторов жизни. Следствия кризиса особо опасны и для обществ, отказавшихся от пут тоталитаризма, приведших их к идейному тупику, духовному беспамятству и нравственному декаденсу, и потому вновь определяющих свое

будущее развитие. Нынешний духовный синдром, переживаемый многими народами СНГ и нравственный кризис общества объяснимы, кроме всего прочего, и недоступностью к истокам родной культуры, составной частью, которой является историческая судьба национальной мысли. Тут народ казахский не исключение.

Традиционная духовная культура казахского народа сформирована из наследия веков и сложена из множества исторических пластов. После обретения независимости Казахстана интерес к традиционным духовным ценностям народа неизмеримо возрос и он охватывает все стороны его жизни в прошлом. На глазах одного поколения обновляется общество, которое стало иметь свои специфические черты, обретать свой неповторимый облик. Многонациональные граждане Республики ко всему национальному привыкают относиться бережно, прежние идеологические стереотипы уступают свои позиции конституционным, законным принципам жизни. Для удовлетворения все более растущих запросов национального возрождения важно историко-философское осмысление духовного наследия прошлого, научно-теоретическая интерпретация преемственности поколений, изучение закономерностей связи и механизмов передачи социального опыта предыдущих этапов развития общественной мысли и культуры. Очевидные издержки в темпах обновлений в обществе также говорят о дефиците принципиально новых знаний о прошлом и в результате не разработанности и общетеоретического его инструментария в подходе к освоению этого наследия.

Актуальность данного исследования вызвана современными социально-политическими переменами, происходящими после крушения социалистического общества с его силовой надстройкой, подавлявшей всякое инакомыслие, ограничившей всевозможными средствами свободный доступ к традиционным национальным ценностям духовности. Воистину никто не должен был мыслить там, где все мыслят одинаково.

Проблеме духовной культуры казахов посвящено много работ различного научно-теоретического уровня. Тем не менее, тра-

диционная духовность казахов не перестала быть своего рода целиной для казахстанской же науки. Общественные дисциплины советского периода по известным политическим причинам считали духовность возможным генератором нежелательных социальных аффектов образца 1916 и 1986 годов и сознательно обходила этот вопрос молчанием, ограничиваясь лишь поверхностными, ставших банальными фрагментами, фактологическими данными и суждениями.

Традиционное мировоззрение казахов представляло, по существу, синкретический сплав ислама с обрядами древних воззрений, верований и культов, определяемый Ч. Валихановым как “двоеверие”. Народное мировоззрение казахов не имело в своей основе конкретного учения, теологического догмата или философской доктрины, но оно, тем не менее, в совокупности отражало определенную философскую позицию народа в отношений к объективному миру. Оно находило свое выражение во всех сферах жизни: национальных традициях и обычаях, религиозных и гражданских обрядах, этических нормах, эстетических идеалах и т. д., которые заменяли в прошлом культурные, исторические и другие духовные институты и учреждения. Обычно-институциональные комплексы казахов, несмотря на различие их идейного и исторического происхождения, имели “смысл”, “внутренний порядок” по отношению к различным сферам жизни и бытия.

Благоприятные условия для возникновения раннего синкретического мировоззрения создавала первобытнообщинная формация, длившаяся в условиях Казахстана в течение нескольких тысячелетий. Специфику эволюции идей и воззрений в Казахстане определяли особенности его исторического развития. Тюркские кочевники, так же, как и некоторые другие народы, например, славянские и германские племена, избежали рабовладельческого строя. Экстенсивное скотоводство, располагавшее к родовому укладу жизни с соответствующей идеологической надстройкой, слабо поддающееся изменениям, стало воплощением сложного синкретизма мышления.

Мировоззренческий синкретизм как совокупность стихийных воззрений, взглядов и представлений об окружающем мире и месте человека в нем, обуславливающий основные жизненные ориентации людей, существенно отличается от привычных форм мировосприятия. Он охватывает все их традиционные народные типы воззрений и не принадлежит исключительно ни к религиозной, ни к философской формам сознания, включает элементы как материалистических, так и религиозно-идеалистических мировоззренческих систем и являет собой, пожалуй, скорее изначальный компромисс, представляющий их историческое единение, наивную попытку обобщения социального и духовного опыта прошлого. Поэтому он и синкретичен, и эклектичен.

Как известно, любая форма мировоззрения предлагает свое решение основного вопроса философии. Главное отличие мировоззренческого синкретизма от философского и религиозного типов учения – это, как сказал бы марксист, отсутствие в нем "единого принципа" во взглядах на действительность. Следуя этому, мы посчитали уместным назвать все эти исключительно сложные явления духовности "мировоззренческим синкретизмом". В старой историко-философской литературе они именовались пережитками язычества или шаманизма, хотя ни одно из них не могло представить само явление в целом.

Мировоззрение отражает определенные ступени познания закономерностей действительности. Науке известны три его уровня: обыденный, религиозный и философский. Обыденный как раз и соотносим с мировоззренческим синкретизмом, хотя полного тождества между ними нет и быть не может – он бытует в сознаний людей в форме здравого смысла, толка, рассудка, народной мудрости и т. д. Религиозный же или философский уровни формируют у человека относительно целостный взгляд на жизнь, определяя его социальные, эстетические и нравственные идеалы, обобщая их на основе идейных ценностей. Мировоззренческий синкретизм же ограничен в возможностях объяснить мир с позиции единого монистического взгляда, так как представляет, как было отмечено выше, совокупность идейно-

гетерогенных явлений, питающихся от различных источников, слабо связанных между собой.

Если философия строит свои принципы и положения в целом на основе научной доказательности (принцип верификации), а религия – веры (принцип постулатов, догматов), то мировоззренческий синкретизм опирается на эмпирические знания и веру, сочетая в себе элементы позитивных и иррациональных знаний, содержит зачатки философии, морали, права, религии, взаимоисключающие начала диалектики и метафизики. В нем мысль еще не определена по ответу на главный вопрос бытия, хотя любые виды архаичных воззрений стараются решить именно этот извечный вопрос. И он есть, но уклончивый, половинчатый, главное, непоследовательный, наивный, не поддающийся однозначной интерпретации, как говорится, один на все случаи жизни.

Мировоззренческий синкретизм формируется у самых истоков человеческой цивилизации как наиболее возможная и доступная форма духовного освоения мира. Результаты такого освоения закреплялись исторически и передавались из поколения в поколение в виде традиции, обычаев, обрядов, норм поведения, обобщались и фиксировались в мифах, фольклоре, а также в произведениях художественного творчества. В процессе эволюции эти духовные приобретения становились неотъемлемой частью народного сознания. Это они в течение веков формировали своеобразие культуры и особенности мировосприятия того или иного народа.

Утверждение марксистской социологии о том, что с появлением философского и научно-материалистического сознания архаичные воззрения перестают оказывать воздействие на мышление и поведение людей, ошибочно. Мы стали свидетелями, как оно не отброшено жизнью. Сферой влияния “старой веры” (“киіз кітап”), как ее иногда называют в народе, становится преимущественно область быта и социальной психологии, повседневная жизнь людей. В качестве наследия веков мировоззренческий синкретизм не смог обойти ни ошибок, ни положительных достижений сложного пути человеческого позна-

ния. В нем удивительным образом сосуществуют фантазия с реальностью, мир мнимый с действительным, пытливый ум с детской наивностью, зачатки диалектики с метафизической косностью. Здесь мировоззренческий комплекс сталкивается с исторической формой (а может быть, с предформой) диалектики, диалектической мысли. Сознание человека обладало способностью отражать мир правильно, в противоречиях, т. е. в процессе его изменения и развития. Люди мыслили диалектически задолго до того, как узнали, диалектику как метод мышления, всему познанию человека всеобще свойственна диалектика. Гегель писал, что нельзя рассматривать диалектику как "исключительную принадлежность философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы уже находим в каждом обыденном сознании и во всеобщем опыте"[1].

В основу исследования положен принцип историзма, который предполагает рассмотрение духовных явлений с точки зрения того, как они развивались и дошли до уровня, зафиксированного в исторических материалах.

Логическое есть не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме: отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс. Духовные образования в связи с их социальной зависимостью проходят ряд стадий в своем движении, включая последовательную и скачкообразную, прерывную и непрерывную динамику процесса развития в их диалектическом сочетании, как по восходящей, так и по нисходящей ветвям, что, в частности, показывает сложную многоплановую природу развития.

Синкретизм мышления у казахов имеет наряду с гносеологическими и социальными корнями и исторические основы, связанные с относительно самостоятельным, и в то же время консервативным характером самого мышления, которое так же, как и религия, опирается на "известный запас представлений, унаследованных от прежних времен, так как во всех вообще об-

[1] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1972. С. 208.

ластях идеологии традиция является великой консервативной силой”[1].

Мировоззренческий синкретизм – родовое понятие по отношению ко всем формам общественного сознания. Он формировался исторически, имел социально-этнический контур, историко-культурную принадлежность, был становящимся мировоззрением, из которого возникают мощные течения общественной мысли; в древних, в основном доклассовых формациях, он осуществлял мировоззренческую функцию, как философия и религия в классических обществах. Однако было бы ошибкой считать, что мировоззренческий синкретизм изжит исторически, что он явление исключительно архивное – он живуч, он характерен и для современных общественных структур с многоукладной социальноэкономической базой.

Таким образом, мировоззренческий синкретизм можно трактовать как дотеоретическую форму общественного сознания, как его предфилософский исторический тип, как парафилософию, “религиозно-художественно-мифологическое мировоззрение”, каким преимущественно представлен фольклор, из богатого наследия которого казахи черпали жизненные ориентиры. Это сложное, противоречивое явление, которому присущи все признаки народного миросозерцания и в то же время нельзя абсолютизировать ни один из его признаков. К примеру, имея достаточно крепкие связи с религией, это мировоззрение в определенной мере тяготеет к ее идейной платформе – к вере в сверхъестественное. Однако в нем отсутствуют основные признаки и моменты религии, несмотря на то, что в становлении и эволюции народных представлений большую роль сыграли различные верования и древние религиозные культы. Материалистические начала в синкретических воззрениях также половинчаты, непоследовательны: они смыкаются то с натурфилософией, то с первобытным дуализмом, поэтому они не могли оказать сопротивления религиозному идеализму, хотя зачатки зрелой стихийно-материалистической мысли в них также присут-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 315.

ствуют. Будучи идейно разнородным, мировоззренческий синкретизм характеризуется не как единая система взглядов с общей идейной платформой, а как комплекс стихийных духовных явлений, сложенных из наследия веков, из множества исторических пластов. Для относительно полного удовлетворения потребностей возрождающейся национальной культуры и самопознания важна и историко-философская интерпретация основных стадий взаимопроникновения этих пластов.

Традиционные духовные ценности казахи унаследовали от своих древнейших предков, первоначальные пласты культуры которых представлены разрозненно, в основном археологическими материалами. Судя по содержанию рисунков на камнях, можно полагать, что население Казахстана в каменном веке поклонялось солнцу, почитало животных, вероятно, как тотемов-родоначальников. Одомашнивание животных сопровождалось совершенствованием орудий труда. Совершался медленный, но необратимый переход от каменных орудий к металлическим, особенно в богатых палеометаллами районах Центрального Казахстана. Дошедшие до нас остатки материальной культуры фиксируют важные изобретения этого времени. Люди знали колесо (двухколесные арбы на петроглифах эпохи бронзы), гончарный круг, эффект рычага и клина, имели навыки по добыче, обогащению и выплавке металлов.

Определенные изменения происходят и в области сознания, на относительно адекватное отражение явлений окружающего мира наслаивается иррационализм и мистика. Изобретение лука обособляет способности отдельного человека как социально-значимое качество, появляются изображения людей с индивидуальным оружием в рисунках на камнях эпохи неолита и ранней бронзы.

Ранний духовный и социальный опыт был продолжен и на позднем этапе эпохи бронзы, а затем получил дальнейшее развитие в обществе ранних кочевников. Исторические памятники Бегазы-Дандыбайского периода Центрального Казахстана (поздняя бронза) и скифского времени (раннее железо) свидетельствуют о существовании довольно развитых культов явле-

ний природы, военной и хозяйственной магии. Особую роль в жизни родового коллектива играют культы матери, отца, вождей, вообще предков. Возникают персонифицированные божества. Вероятно, в это же время появляются представления о пирах-предках домашних и диких животных. Эти мировоззренческие комплексы еще не были ни религиозной, ни философской мыслью, т. е. целостным учением, а являлись частью мифологии и фольклора, создавали предпосылки для синкретизма общественного сознания родового строя. Таким образом, культуры эпох поздней бронзы и ранних кочевников, дополняя друг друга, питали духовную жизнь кочевого мира Центральной Азии средневековья, а затем – кочевого общества и казахов.

Казахстан являлся важным центром формирования кочевого скотоводства в его классической евразийской форме. Кочевники степной зоны Евразии освоили для скотоводства огромные аридные пространства Евразии, создав основу для возникновения особого евразийского типа цивилизации.

Особые черты евразийскому кочевому миру придавало использование лошади как верхового животного. Еще в XIX в. казахи продолжали приучать к верховой езде диких тарпанов, в зоне обитания которых и была в конце IV тысячелетия до н. э. приручена лошадь[1]. Благодаря коню, пеший пастух превратился в грозного кочевника-воина, освоил полосу пустынь и полупустынь. Включение в эйкумены великих степей Азии и создание специфической культуры является весомым вкладом кочевых народов в развитие человечества. Древние авторы не представляют кочевников Евразии без юрт и табунов лошадей, которые само название кочевых народов связывают с лошадьми, называя их “гиппомологами” – доителями кобылиц, питающимися кобыльим молоком, т. е. кумысом. Евразийские кочевники осваивали мир, главным образом, благодаря оседланной лошади. Конь со снаряжением (узда, псалии, подкова, стремена, твердое седло) как средство производства и передвижения способствовал развитию производительных сил и стал главным оруди-

[1] *Ковалевская В. Б.* Конь и всадник. М., 1977. С. 10.

ем труда, увеличивалось поголовье скота. Столько скота, сколько его было в Дешт-и-Кипчаке, "нет ни у кого в целом мире", отмечал средневековый европейский путешественник[1].

После ряда волн "великих переселении народов" взоры населяющих страны мира обратились на степные просторы Азии. Миссионеры, представляющие различные религии и их секты, пытаются обратить кочевников в свою веру. В пантеоне номадов появляются новые божества, зачастую заимствованные из других религий, – иудаизма, христианства и ислама. Как гибель древних государств влечет за собой гибель древних религий, так и после падения империй кочевников рушился их пантеон. Но обряды и ритуалы древних религий были перемешаны с местными обрядами, создавая их синкретический сплав. Последний напоминал процесс эллинизации всего античного мира, когда на базе смешения греческих и восточных божеств рождались новые боги, которых не мог узнать ни эллин, ни перс. Божества великих религий дополнили содержание местных племенных культов, среди которых в VI–VIII вв. возвышается космическое божество Тенгри. Если у союза ранних кочевников – хуннов оно носило облик то солнца, то неба, а то и луны, то в средневековье Тенгри представлял культ не только лишь природных сил, а он ассоциируется с персонифицированным предком и по своему значению приближается к понятию "бог" в мировых религиях.

Промышленная революция в европейских странах с ее огромными масштабами колонизации и урбанизации, приводит к сужению пастбищных угодий, вследствие чего кочевничество как экономическая система деградирует. Классическое кочевничество уступает место полуоседлому натуральному скотоводческому хозяйству (по С. Е. Толыбекову, третьей, "классовой" форме кочевания[2]). Кочевничество, таким образом, постепенно изживает себя исторически, как исчерпавший себя этап по-

---

[1] Путешествия в восточные страны Плано Карпини и В. Рубрука. М., 1957. С. 28.

[2] *Толыбеков С. Е.* Кочевое общество казахов в XVII – начале XX вв. Алма-Ата, 1971. С. 21.

следовательного процесса отчуждения человека от природных стихий. В таком виде его застала европейская наука, дав пищу для разного рода европоцентристских конструкций. Этот период сопровождается усилением влияния ислама на кочевой мир Средней и Центральной Азии. Однако передвижной образ жизни и отдаленность культовых центров ислама становятся главными факторами устойчивого сохранения в Казахстане пережитков древних воззрений, оказавших, в свою очередь, ощутимое сопротивление дальнейшему проникновению сюда мировых религий.

Таким образом, духовная жизнь исторического населения Казахстана прежде чем стать достоянием казахского народа пережила длительный период становления и развития. Исламизация не изменила основную структуру мышления казахов, приняла и растворила прежнее наследие, превратив его в составную часть единой мусульманской религии.

В данной работе использована обширная литература по религиозным верованиям и обрядам как исторических, так и современных народов мира. Это помогло автору выявить социальные и исторические истоки традиционных воззрений казахов. В этом отношении сравнительно-этнологический метод исследования показался автору наиболее эффективным, так как письменные источники разрознены и фрагментарны, а предметы материальной культуры не могут однозначно осветить развитие духовных явлений в большом диапазоне времени. Аборигенность многих культов можно было определить лишь путем историко-этнографических сопоставлений. Относительно большой материал привлечен из истории духовной жизни этнически близких с казахами тюрко- и монголоязычных народов, духовная жизнь которых имеет много общих архаичных черт. Как показывает наш опыт, исследование в данном направлении стало полезным не только для восстановления историко-этнографической картины и истоков анализируемых явлений, но и для восполнения недостающих звеньев этногонии и этнической истории казахского народа.

Древний мировоззренческий комплекс казахов как научная проблема впервые рассматривается в трудах великого казахского ученого Ч. Ч. Валиханова с позиции материалистических традиций русских революционных демократов. Особого внимания заслуживает его статья под названием “Тенгри” (“Бог”). Интерес ученого к собственной духовности казахов был настолько велик, что он в конце своей короткой жизни вновь возвращается к ней, посвятив обширную статью “Следы шаманства у киргизов”[1], где шаманизм рассматривается как комплекс традиционных воззрений и обрядов.

Среди научных изысканий, в которых имеется попытка частичного освещения мировоззренческого синкретизма казахов, следует отметить работу А. Толеубаева[2], основанную на местных этнографических материалах, введенных в научный оборот впервые. Научно-атеистический срез народного миросозерцания казахов освещен в работах О. Сегизбаева[3] и К. Шулембаева[4].

Эти ученые рассматривают стихийные воззрения в связи с проблематикой генезиса сознания и происхождения религиозных идей. Проблема становления ранних форм общественного сознания, в том числе природа синкретической мысли кочевых народов Центральной Азии, не перестает привлекать внимание зарубежных исследователей, которые в своих работах так или иначе соприкасаются с историей становления религии. Эти исследования представляют определенный интерес обилием фактического материала. Французский,“Журнал истории религии” в 50-х годах прошлого столетия опубликовал серию статей по истории религиозных верований народов Центральной Азии, в которых Ж. -П. Ру подвергает глубокому анализу различные аспекты духовной жизни исторического населения Казахстана[5]. Французскому ученому удалось проследить эволю-

---

[1] *Валиханов Ч.* Полн. собр. соч. В 5 томах. Алма-Ата, 1961. Т. 1. С. 479.

[2] *Толеубаев А.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.

[3] *Сегизбаев О.* Народное самосознание и религия. Алма-Ата, 1984.

[4] *Шулембаев К.* Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975.

[5] *Roux J. P.* Tahgri. – Revue de L'histoire des religios. T. T. CXLIX, 1–2, 1956; CL, 1–2, 1956.

цию религиозных воззрений средневекового населения Центральной Азии в больших историко-культурном и хронологическом диапазонах.

На средневековых центральноазиатских источниках обосновал свое большое исследование швейцарский ученый Н. Паллизен[1]. Заслуживает внимания его утверждение о том, что основные религиозные категории Центральной Азии местного происхождения. Нам кажется, что главный же недостаток исследователей дальнего зарубежья заключается в произвольной интерпретации местного материала на "свой лад". Шаманистский культ в данной работе специально не рассматривается. Однако мы в корне не согласны с утверждением ряда ученых, считающих шаманизм чуть ли не единственной религией Казахстана доисламского периода. Это далеко не так. Ч. Валиханов под шаманизмом условно объединял ту же совокупность доисламских верований, которую мы относим к мировоззренческому синкретизму. Шаманизм выступает в качестве магической практики любой религий, иногда крайней иррациональной философии (например, спиритуализм). Этот культ воспринимается не в качестве самостоятельной религиозной системы, а как составная часть любой религии, в том числе ранних ее форм. Шаманизм в жизни казахов не играл столь значительную роль, выделяясь в профессиональную сферу (это касается как идеологии шаманизма, так и носителей культа), как это было у народов Севера. Казахский баксы во многом отличается от сибирских шаманов как демонологией, так и атрибутами. Шаман у казахов – прежде всего поэт, сказитель, прорицатель и хранитель древности. Казахский шаманизм специфичен и функционально ограничен.

Исследование затрагивает идеологию ислама и его пережитков лишь в связи с историко-культурологической интерпретацией идейных основ древних культов и обрядов. Ислам в Казахстане – явление известное и относительно хорошо изученное.

---

[1] *Pallisen N.* Die alte Religion des mongolishen Volkes. – Micro Bibliotheca Anthropos. Vol. 7. Posiex (Freiburg) Schweix, 1953.

ЧАСТЬ I.
МЕТОДОЛОГИЯ ПРОБЛЕМЫ

Глава I. ЭТНОГЕНЕЗ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

1. К методологии культуры кочевников

Устойчивое существование кочевого скотоводства на длительном историческом отрезке времени объясняется необходимостью соблюдения определенных зоотехнологических традиций, нарушение которых приводило к необратимым последствиям: падежу, уменьшению поголовья скота. Эти предпосылки ведения кочевого скотоводства, используемые орудия труда, снаряжения были созданы еще в древности, во время становления этого вида хозяйства (приручение животных, сооружение передвижного легкого жилища, снаряжение коня, одежда, стихийные зооветеринарные знания и т. п.). Сравнительная устойчивость кочевого бытия нашла свое отражение в культуре и менталитете.

Мировоззрение евразийских кочевников выступает не как количественная совокупность различных явлений и образов, лишь случайными стихийными связями воздействующих друг на друга, не как бессистемный и потому некоординируемый, ничем не обусловленный феномен, а как относительно единый духовный процесс, находящий свое выражение в образовании определенного отношения к миру. Можно ли представить себе

структурно-эфемерным, к примеру, такое явление, когда “все родовые, племенные и религиозные обычаи у туземцев (казахов. – *С. А.*) имеют между собою теснейшую связь, и нарушение одного из них вызывает нарушение всех остальных и вместе с тем вызывает открытое осуждение всех соплеменников и единоверцев”[1]. Мы здесь сталкиваемся с определенной системой отношений, в основе которой лежат определенные мировоззренческие принципы. Поэтому вряд ли можно говорить об отчужденности мировоззрения кочевых народов от его носителей. Тесная взаимосвязь общественных идей с социальными отношениями жизни возможна тогда, когда эти идеи представляют как следствие определенных условий. Были ученые, которые исследуя проблемы истории культуры кочевых народов, серьезно полагали, что казахский народ не мог принадлежать к категории “исторических” народов, так как “был сшит из пестрых лоскутов тюркских, монгольских и иных народов”, поэтому-де неспособен к созданию культурных ценностей”[2]. “Простор степей, зависимость существования от скотоводства, требующего обширных пастбищ, и другие условия жизненного уклада кочевника, сделали его с незапамятных времен врагом оседлого жителя и вселили в него страсть к разрушению всех препон, мешающих его движению. Идеал кочевника – безграничная степь, покрытая стадами тучного скота и поэтому он, при первой возможности, сметает с лица земли все, что мешает ей стать пастбищем. Сады, дома, великолепные здания и произведения искусства не нужны и непонятны для кочевника, как непонятна и не нужна вся оседлая культура. Если б кочевники могли, они весь мир обратили бы в пастбища”[3]. Вряд ли требует дополнительных разъяснений эта мысль кн. В. И. Масальского.

Видный немецкий ученый Ф. Ратцель, справедливо указав на “сходство в обычаях и языке киргизов (казахов. – *С. А.*), почти

---

[1] Бата. Очерки киргизских нравов (б/м, б/г). С. 109. (Публикация хранится в редком фонде Национальной библиотеки Республики Казахстан).

[2] *Красовский М.* Область сибирских киргизов. СПб., 1968. С. 389, 331.

[3] Россия. Полное описание нашего Отечества. Туркестанский край. СПб., 1913. Т. XIX. С. 351.

непостижимое при столь широком распространении этого "народа", как на одно из наиболее существенных свойств "кочующих народов", впадает в другую крайность. "Номады, – пишет он, – отстраняют от себя все чуждое, благодаря замкнутости своей организации и своим нравам"[1]. Отповедь таким суждениям дал Ч. Валиханов: "В Европе до сих пор господствует ложное понятие, представляющее кочевые племена в виде свирепых орд и беспорядочных дикарей; понятие о кочевом ... киргизе (казахе. – *С. А.*) тесно связано с идеей грубого и скотоподобного варвара. Между тем, большая часть этих варваров имеет свою литературу и сказания – письменные или устные"[2]. Высказывания ряда ученых в прошлом о жизни казахов также не имели под собой объективной основы, а больше были связаны с захлестнувшей науку концепцией европоцентризма. И в современной исторической науке все еще имеет хождение мнение, согласно которому лишь оседлый народ, занятый земледелием, ремеслами, строительством, способен создавать высокую культуру[3]. Такие однобокие суждения ограничены как недостаточным развитием самой исторической науки, так и кризисом кочевых хозяйств, вызванным колонизацией огромных степных пространств в XVI–XX вв. и, следовательно, сужением геоклиматических широт, которые посезонно эксплуатировались в качестве пастбищ, что привело к упадку кочевой культуры вообще.

А между тем, кочевничество считалось социальным преимуществом. Постоянное передвижение для номада было не только лишь хозяйственным мероприятием, а – жизнью. При перекочевках люди рождались, достигали совершенства, мужали, вступали в брак, праздновали, отдыхали, познавали мир, умирали... Не передвигаться вовремя считалось результатом ущербности хозяйства, признаком бедности рода. Отстать от перекочевки ("аштан өліп, көштен қалу") рассматривалось как боль-

---

[1] *Ратцель Ф.* Земля и жизнь. Сравнительное землеведение. СПб., 1896. Т. 2. С. 17.

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. В 5 томах. Т. 1. С. 390.

[3] *Плетнева С. А.* От кочевий к городам. М., 1967. С. 190.

шое социальное зло, сравнимое с голодом и разрухой. Потому *көш*[1] (кочь) снаряжался как можно богаче. Специально экипированные караваны придавали этому важному мероприятию кочи торжественный и праздничный вид. Люди надевали лучшее платье, совершали взаимные визиты, на привалах устраивали межродовые празднества с песнями, игрищами, состязанием акынов, предметом поэтических вожделений которых было восхваление или уничижение кочевнических традиций и обычаев того или иного рода. Сам акт перекочевки носил характер престижности для всего родового коллектива. В эпосе "Қыз-Жібек" красочно воспевается один из богатых кош отца главного героя.

Акцентирование внимания на разрушениях только евразийскими кочевниками являлось "болезнью" исторической науки. История показывает, что императоры Эллады, богдыханы Китая, шахи Персии и цари России не меньше нападали и разрушали. Здесь стоит вспомнить сожжение Ксерксом Афинского акрополя, городов и храмов Аттики в 480 г. до н. э.[2] и физическое истребление китайским Цань Лунем джунгарских племен в середине XVIII в. Так, последний, следуя принципу "из кровопролития рождается спокойствие"[3], учинил поголовное истребление калмыков мужского пола. "Китайское войско обыскало все места, куда только беззащитные старики, женщины и дети могли укрыться в сию несчастную для них годину, и до единого человека предавало острию меча"[4]. Можно ли считать все это следствием психического склада народов? Является ли хищническая политика колонизаторов, приведшая к истреблению и вымиранию народов Азии, Америки, Африки, Австра-

---

[1] Көш – переход, переезд от одного пастбища к другому. От него произошло русское – кочевать, кочевники, кочевье, как от слова "скиф" – передвигаться, скитаться, переходить.

[2] *Уильер М.* Пламя над Персополем. М., 1972. С. 19.

[3] Из надписи на китайском памятнике на горе Гедынь-Шань, поставленном на месте сражения китайцев с джунгарами в 1755 г.

[4] *Шахматов В.* Очерки по истории уйгуро-дунганского национально-освободительного движения в XIX в. // Труды Казахского института национальной культуры. Алма-Ата; М., 1935. Т. 1. С. 57–58.

лии и Океании, проявлением психического склада китайцев, русских, англичан, французов, испанцев или португальцев. Где 200 000 аборигенов острова, открытого голландцем А. Тасманом? Их истребили английские колонисты. Вытекают ли преступления сионистов в Ливане, вырезавших, несмотря на протесты мировой общественности женщин, стариков и детей из палестинских лагерей Шатила и Сабра, из их навечно заданных прирожденных этнических качеств? Несмотря на неравенство сил, насильственное запрещение жить традиционным укладом, пользоваться собственной территорией и богатствами ее недр, эти народы боролись и продолжают бороться за свою свободу и независимость. И эта борьба освободительная, не борьба "качеств" и этноэтических субстанций. Жажда захватничества и разрушения не присуща природе ни номада, ни земледельца-евразийца или африканца, или представителя других народов.

Отрицание созидательной роли кочевников приводит к признанию теории культуртрегеров. Она была широко распространена в научных кругах, что в известной мере компрометирует процесс углубленного изучения и осмысления истории кочевых народов. Как ни парадоксально, эти ученые, стоящие на передовых рубежах современной науки, по сути дела, повторяют старую идейку из Авесты, противопоставляющую народы Ирана и Турана.

Культура исторического населения Казахстана, особенно ее древние этапы, несет в себе типологический облик древневосточной, в том числе иранской цивилизации. В большей части это следствие тождества социально-экономической базы, а не результат деятельности "культурных пришельцев из иранского нагорья", якобы создавших фундамент древнеказахстанской цивилизации. Отрицание роли кочевых народов в историко-культурном прогрессе человечества всегда приводит к односторонним выводам.

2. Евразийство к контексте казахской культуры

Трудным и сложным был путь движения древних и средневековых племен и народностей Казахстана к национальной консолидации. С середины XV в. конфедерация кочевых племен Евразийских степей на исторической арене появляется под новым именем “қазақ” и закладывает основу новой народности. Название “қазақ” в источниках упоминается сразу, без предварительных форм, что дает основание предполагать существование самого понятия (а не термина) уже длительное время, еще до его фиксации источниками. К примеру, многие евразийские этнонимы в различные периоды истории звучали по-разному, а также имели исторически преходящее содержание. Этноним “қазақ” не встречается в источниках раннего средневековья, не говоря об античных. Но тем не менее, ни одно из известных исторических названий племенных конфедераций Казахстана (“қыпшақ”, “ноғай”, “қаңлы”, “үйсін”, “найман”, “моғол”, “қарлұқ” и другие) не могло конкурировать с именем “қазақ” (полагается от тюркского қаз, кез, қашу, қашаған, қашақ – вольный, свободный, убегать). Само слово не поддается иной этимологизации без привлечения новых источников. Народное представление связывает название с именем мифологического прaотца Қазақ. По генеалогическим преданиям (шежіре), Қазақ (“атамыз Қазақ”) – родоначальник всех казахских жузов. Источники не знают исторического лица по имени Қазақ, кроме военного коменданта г. Герата в позднем средневековье. Интерпретация имени через қаз + ақ – белый гусь, удовлетворяет лишь потребности обыденного сознания, а через хас + сақ – “истинный сак”, вызывает недоумение, так как этноним “сак” исчезает из исторических документов на рубеже нового летоисчисления и его реминисценция через полтора тысячелетия вряд ли возможна. Однако имени “қазақ” суждено было стать названием народа, государства, этнотерритории и впоследствии нации. Со времени появления этнонима “қазақ” с аборигенным населением Казахстана соседи устанавливают отношения как с еди-

ным этнополитическим субъектом, называя его “қазақ”, зачеркнув все прежние имена.

Таким образом, несмотря на сравнительно позднее формирование своего самоназвания, казахи являются одним из древних автохтонов Евразии, включившим в свой состав множество племен и народностей. Непосредственное участие историко-этнических общностей классического мира кочевий древности и средневековья в процессе формирования этнокультурного облика казахского народа дает основание рассматривать его как одного из главных творцов и преемников историко-культурного наследия Евразии. Поэтому историю культуры казахского народа недостаточно освещать лишь с этапа появления в источниках его названия. Еще в недрах древней Евразии в тысячелетней истории античных племен создавалась основа будущего казахского общества, основа его материальной и духовной культуры. Объединение преимущественно кочевых племен средневековья под именем “казаку является лишь политическим завершением наследия предыдущих этапов истории. Вероятно, этим объясняется сложившаяся традиция среди исследователей, которые для выяснения тех или иных сторон древнего евразийского кочевого мира часто опираются на казахский этнокультурный материал. Ученые, таким образом, дополняют и сверяют показания письменных источников, “читают” предметы материальной культуры, акцентируют внимание на тех или иных сторонах интересующего периода исторического прошлого кочевников Евразии. Казахская этнография послужила дополнительным материалом для исследований таких выдающихся ученых, как С.П.Толстов, С. И. Руденко, В. В. Радлов, В. В. Бартольд, А. Х. Маргулан, своими работами открывших и вновь вернувших многим народам Евразии выпавшие из их исторической памяти национальные ценности. На самом деле, многие стороны народной жизни казахов явились реальной, аналогией палеоэтнографии ранних кочевников, довольно твердо зафиксированным и в письменных источниках античности.

Образ жизни ранних кочевников (хозяйство, жилище, пища, общественные институты, нравы и т. п.), засвидетельствован-

ный древними авторами, почти совпадает с образом жизни кочевников нового времени, включая и казахское кочевое общество. Вероятнее всего, не только во времена Геродота, Страбона, но уже Гомера (XII–XIII вв. до н. э.) кочевая система представляла из себя хорошо налаженный и довольно развитой тип хозяйства. "Кибитки кочевников сделаны из войлока и прикреплены к повозкам, на которых они живут, пишет Страбон, – вокруг кибиток пасется скот, мясом, сыром и молоком которого они питаются. Они следуют за своими стадами, выбирая местности с хорошими пастбищами"[1].

В источниках племена, населявшие Казахстан и сопредельные степные пространства Евразии, рассматриваются в этногенетической связи. Согласно им, исседоны – часть массагетов, массагеты – саков, а последние – не кто иные, как скифы. Разумеется, при этноисторических исследованиях эти сведения приводят к поверхностным выводам и могут воссоздать лишь общую картину исторического процесса[2]. Но ими нельзя пренебрегать в анализе, выделяющем идейные и мировоззренческие основы народного бытия, общественных отношений, культурной жизни, религии и мировосприятия. Нередко одно и то же наблюдение, выявленное источниками, повторяется непрерывно в большом хронологическом промежутке и этноисторическом диапазоне. Например, хуннский шаньюй (III в. до н. э.) и кипчак начала XX в. из г. Карцага (Венгрия)[3] поклонялись одному и тому же божеству, Бумын-каган тюрков (VIII в.) и великий казахский поэт Абай (XIX в.) в своих поэтических произведениях называли верховного творца одним и тем же именем – Тенгри. Ту же общность можно встретить и в погребальных культах исторического населения Казахстана. Так, погребение умерше-

---

[1] ВДИ (см. список сокращений). 1947. № 1. С. 41.

[2] Любой народ мира этнически неоднороден. Однако древние авторы основывались на традиционных исторических воззрениях, полагающих, что этнические признаки трансцендентны, предопределены.

[3] *Немет Ю.* Два кипчакских географических названия в Венгрии. // Исследования по тюркологии. Алма-Ата, 1969. С. 26.

го в сидячем положении берет начало в эпохе бронзы[1], этот же обряд обнаружил арабский путешественник Ибн-Фадлан (X в.) среди огузов Мангышлака[2], а барон Услар (XIX в.), участник царской карательной экспедиции, будучи в плену у султана Кенесары, видел воочию как хоронили казаха "не в лежачем, а в сидячем положении"[3]. Эти обычаи, вероятно, связанные с походными условиями отправления погребального культа, несомненно восходят к наиболее архаичным хтоническим представлениям исторического населения Казахстана, мировоззренческим основанием которым послужил синкретизм мышления.

Хуннский шаньюй (III в. до н. э.) под "тенгри" понимает вселенческий культ природы – божество неба и восходящего солнца; венгерский богомол – нечто вроде христианского Иисуса, а Абай – исламского аллаха. Но эти боги обозначены в древней наиболее архаичной форме "тенгри", получившей широкое распространение в ареалах обитания евразийских кочевников. Любое духовное явление, обладая относительной самостоятельностью, развивается за счет устойчивых традиций. Каждое этноисторическое звено, несомненно, вносит свое в общее развитие того или иного явления, сохраняя известные каноны и основные идеи, выработанные не только ближайшими, но и отдаленными предшественниками.

Внутренняя целостность и преемственность культуры кочевых народов не остались вне внимания ученых. По Ч. Ч. Валиханову, вся духовная сфера жизни казахов "в совокупности" составляет "нечто целое", сохранилась "до нас без искажений". "Изумительно, с какой свежестью сохранили киргизы (казахи. – *С. А.*) свои древние предания и поверья, – пишет Ч. Ч. Валиханов, – и еще изумительнее, что во всех отдаленнейших концах степи, особенно стихотворные саги, передаются одинаково и при сличении были буквально тождественны, как списки

---

[1] *Маргулан А. Х.* Открытие новых памятников эпохи бронзы Центрального Казахстана. М., 1960. С. 6.

[2] *Ковалевский А. П.* Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М., 1939. С. 6.

[3] *Барон Услар.* Четыре месяца в плену в Киргизской степи. // Отечественные записки. 1848. № 10. С. 167.

одной рукописи. Как ни странна кажется подобная невероятная точность изустных источников кочевой безграмотной орды, тем не менее это действительный факт, не подлежащий сомнению”[1]. Система генетически тождественна себе, в ее развитии движущую роль играет одно и то же противоречие, которое возникает в самом начале существования системы, обуславливая ее специфику, формируясь и усложняясь вместе с ней. На каждом новом уровне развития системы это основное противоречие находит разрешение, но только не полное, а частичное, оно точно соответствует характеру эпохи, ее духовному и материальному уровню. Экстенсивность хозяйственной основы жизни обеспечивает равномерное состояние развития духовности.

Пространственно-хронологическая преемственность материальной и духовной культуры кочевых народов, периоды ее обновления фиксируются не только письменными источниками, но и археологическими материалами. Историко-культурная преемственность, соединяющая древних с позднейшими поколениями, является результатом не только лишь единства социально-экономической основы кочевых обществ, близости материальной культуры, но и образа мышления, социальных институтов, идеологии, религиозных представлений и воззрений.

Древнеказахстанская культура формировалась на базе определенных идейных субстратов. Бронзовый век в становлении древнеказахстанской цивилизации сыграл выдающуюся роль. Именно в нем многие материальные и идейные начала предшествующих эпох обрели качественно новую форму. Основное сырье для изготовления предметов быта, орудий труда и вооружения производилось в богатых рудоносных районах Центрального Казахстана. О масштабах древней металлургии, обеспечившей материально-техническую базу культуры этой эпохи, свидетельствуют подсчеты археологов. Только в Джезказганском регионе до VI–V вв. до н. э. был выработан 1 млн. т. медной руды.

---

[1] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 391.

В современной науке утвердилось предположение, согласно которому центром первоначального формирования культуры эпохи бронзы являются меденосные очаги Центрального Казахстана. Глубокий, вдумчивый исследователь этой эпохи академик А. Х. Маргулан считает, что культура эпохи бронзы в Казахстане развивалась постепенно в течение многих сотен лет и во время этого поступательного процесса претерпевала ряд изменений, от простой формы к более сложной. Взяв свое начало в неолите (III тысячелетие до н. э.), культура эпохи бронзы прошла ряд исторических этапов и достигла полного развития в конце II и начале I тысячелетия до н. э. Хронологическая последовательность становления этой культуры в Центральном Казахстане подтверждается разновременными памятниками, отличающимися друг от друга по типу сооружений и погребальной утварью. Наиболее ярко это проявилось в памятниках ранней и поздней эпохи бронзы, встречаемых почти на всей территории Центрального и Восточного Казахстана. В эпоху бронзы была подготовлена почва для нового этапа историко-культурного развития древнего населения Евразии, пользовавшегося одним оружием, украшениями, увлекавшегося одними и теми же образами в искусстве и фольклоре. Разумеется, отличались они местными особенностями.

Движение культур усиливается с появлением на евразийских просторах конных кочевников, изменивших ритм былой размеренной пасторальной степной жизни. Тем самым была заложена основа для формирования совершенно неповторимой конно-кочевой цивилизации. Хотя возникновение кочевого скотоводства относится к концу поздней бронзы, т. е к началу первого тысячелетия до н. э., оно оставалось фактическим неизменным в течение всего последующего времени. К примеру, технология животноводства казахов не отличалась от древних форм, которая, по существу, была продолжением предыдущих знаний и навыков. Начальные этапы становления полукочевого, а затем посезонно циклического (“жайлау-қыстау”) скотоводства датируются IX–VIII вв. до н. э. Столь длительное существование ко-

чевничества как специфической социально-экономической формации, свидетельствует о ее достаточной жизнестойкости.

Евразийское кочевничество в своей поступательной эволюции прошло три стадии. Номадология разделяет кочевников на “ранних”, “классических” и “поздних”. К ранним кочевникам относятся скифы, саки, массагеты, гунны, сарматы и другие античные племена и племенные союзы Евразийских степей, а о классических кочевниках принято говорить, когда речь идет о средневековых монголах и тюрках. Казахи принадлежат к группе поздних кочевников, которые собственноручно и “сдали” всю цивилизацию и культуру кочевого мира в архив истории. Реанимировать кочевничество также невозможно, как невозможно повернуть колесо истории вспять. Оно раздавит любого.

Наступление промышленной революции изменило не только облик степи, но и образ жизни ее обитателей. Кочевничество деградирует, а к началу XX в. ликвидируется насильно как явление, не вписанное в учение Маркса об общественно-экономических формациях. “Коль так, – подумали большевики, – значит что-то в нем не то” и стали силой оружия подгонять естественно-исторический вид трудовой деятельности под свою, с начала до конца надуманную систему. Тут преуспели красные комиссары. Белые не отставали от своих собратьев. Царские сатрапы, как сами любили писать, “никогда не тешили себя филантропическими вожделениями” обустроить степняков. Всеми возможными средствами они старались ликвидировать традиционные институты социально-политического устройства кочевников. Таким образом, многотысячелетние приобретения конно-кочевой цивилизации были сознательно разрушены, а творцы и носители ее истреблены. Опустевшие кочевые просторы превращены в полигоны. Больше всех досталось лошадям и верблюдам, на чьих горбах и спинах строилась жизнь кочевья, которые чуть не исчезли с лица земли. Благодаря стараниям истинных потомков кочевников, они сохранились чудом. Все созданное кочевниками отрицалось, а сами народы объявлялись “неисторическими” была узурпирована их система власти. Так легко было оправдать положение о “старшем брате”.

Великая степь знала множество катаклизмов. Зачастую она сама становилась виновницей в разжигании насилия и захвата чужих земель. Примеров больше, чем достаточно. Однако большевистский разбой ни с чем сравним. Ныне они сами удивляются содеянному. Оказалось, что под видом оседания кочевников было физически истреблено более половины кочевого населения Казахстана. Преступления коммунистов были отягчены преднамеренностью, потому проводились с тотальной ненавистью ко всему, что относилось к кочевому хозяйству, вере, культуре, быту, привычкам и нравам. Разумеется, те, кто устраивали разбой, опирались на свое учение, оправдывавшее зверство и жестокость по отношению к своим идейным противникам. На место уничтоженного и истоптанного они в сознание местного населения сеяли зерно цинизма, нигилизма и высокомерия по отношению ко всему родному. Судя по интенсивному закату кочевнической культуры и сегодняшним нравственным устоям, оно дало хорошие всходы.

Кочевая степь стонала, но высоко несла свою честь и достоинство. До конца сломить ее никому не удавалось, придавало силы и поддерживало ее собственное духовное достояние, опыт древних служил ей. При любой тяжелейшей ситуации кочевнический менталитет находил источник жизни, потому что он был продуктом местных условий. Древние легенды утверждают, что каждый раз после очередного разбоя или истребления того или иного племени оставались в живых мальчик “тенгри” и девочка “умай”. И все начиналось снова. Этому учила историко-философская память казахского народа, которую мы обобщенно называем мировоззренческим синкретизмом национальной мысли. Она формировала такие великие качества казахов, как спокойствие духа, толерантность к чужому мнению, уравновешенность, любовь к природе.

Мировоззренческий синкретизм есть достояние преимущественно кочевого образа жизни и культуры. Потому уместно говорить об евразийском типе мышления, для постепенного формирования которого потребовались громадные пространственные, хронологически е и этнические ресурсы. Проявление его

у казахов – есть не что иное, как реакция на динамично меняющуюся действительность бытия мира кочевья, широкое использование наследия предков и его постоянное наполнение новым современным содержанием.

3. Мировоззренческий плюрализм

По необозримым степным просторам Казахстана с незапамятных времен пролегали большие караванные дороги и торговые пути, соединяющие страны Востока и Запада. На шумных рынках и меновых дворах исторических городов Казахстана не только обменивалась животноводческая продукция на изделия ремесла и мануфактуры, но и скрещивались догмы и каноны различных религий, философских систем. Последователи Зарата (Заратуштры), Ягве, Будды, Иисуса, Мухаммеда, Сократа и Конфуция проторили себе тропы на традиционных перепутьях кочевий. Среди тюков с товарами купцы тщательно укладывали стопы священных книг и философских трактатов. Имелись различные издания и переписанные экземпляры Авесты, Библии, Корана, сочинений философов. Отсутствие у населения Степи собственных философско-религиозных систем благоприятствовало деятельности миссионеров разных мастей. Но и они в поисках новых последователей встречали в Степи равнодушное отношение. Проникновение иноземных учений происходило в трудных общественно-политических и идеологических условиях. Экспансия их в Казахскую степь порой достигала поистине драматических кульминаций, несмотря на благоприятный морально-психологический климат – веротерпимость кочевников.

Иноземным учениям, в т. ч., религиям, оказывалось сопротивление, не избежал этого и ислам. Во-первых, этническая среда Казахстана состояла из многих самостоятельных улусов, племенных союзов и конфедераций, находившихся часто в сложных взаимоотношениях друг с другом. Во-вторых, в Степи уже существовали развитые местные культы и воззрения. И наконец,

кочевников отпугивала сложность отправления чуждых культовых и ритуальных комплексов, требующих стационарных условий и сакральных заведений специального назначения: церквей, мечетей, храмов, учебных учреждений и др.

Зороастризм в древности был распространен преимущественно на юге Казахстана, о чем со всей очевидностью свидетельствуют археологические раскопки.

Известны сообщения письменных источников о том, что в древности христианство насаждалось для "нравственно-религиозном выгоды" и "укрощения диких нравов" кочевников. Так, к середине VI в. относится известие о попытке принятия христианства гуннами. "У гуннов, – читаем в хронике сирийца Захарии Ритора, – лет 20 тому назад или больше вышло писание на их языке о том, как это устроено Господом (Иисусом Христом. – *С. А.*), писание на гуннском языке"[1].

Начиная с IX–X вв. христианство преимущественно несторианского толка постепенно проникает в среду тюркских народов. В разных городах Средней Азии, включая Семиречье, были организованы метрополии и построены христианские церкви. В самом начале XI в. происходит миссионерское движение среди огузов, кереев и найманов с образованием христианских общин. В. В. Бартольд древние христианские могилы Семиречья относит к этому периоду. Миссионеры продолжают распространять христианство среди кочевого населения, охватывая все новые районы Дешт-и-Кипчака. В свидетельствах того периода читаем: "В этой степи, которые принадлежат народу под именем Кипчаков – они христианской веры"[2]. Христианство проникает в Дешт-и-Кипчак и с Запада: непосредственно из Византии, Венгрии и Италии. Для активистов миссионерского движения среди тюркоязычных кочевников был создан словарь кипчакского языка "Кодекс куманикус". Найманские и корейские

---

[1] *Пигулевская Н.* //. Сирийские источники по истории народов СССР. М.: Л., 1941. С. 166.

[2] *Тизенгаузен В.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1984. Т. 1. С. 211.

племена востока Казахстана исповедовали христианство вплоть до принятия ими ислама.

Кереи подвергались христианизации в начале XI в. несторианскими священниками и сохранили это учение до XIV в.[1] Возникновение племенной тамги кереев "+", "х" (ашамай – таңба) относится к этому времени, причем христианское имя Ван-хана, по некоторым источникам Маркус, а роды казахских найманов и кереев до сих пор носят реликтовое христианское название Сыбан. Известный путешественник В. Рубрук свидетельствовал о распространении христианства среди кереев. Проинструктированный в духе прозелитизма, ученый гость Степи, сообщает свои наблюдения во всех подробностях: "У этого Иоанна был брат, также могущественный пастух по имени Унк (Онг-хан. – *С. А.*), он жил за горами Каракитаев, на три недели пути от своего брата, и был властелином некоего города, по имени Каракорум; под его властью находился народ, именовавшийся крит (кереит) и меркит и принадлежавший к христианам-несторианам. А сам властелин их, оставив почитание Христа, следовал идолам, имея при себе идольских жрецов, которые все принадлежат к вызывателям демонов и колдунам"[2]. Так, по Рубруку, "могущественный пастух", брат Ван-хана, был свободен в выборе веры и вместо несторианства предпочел "поклоняться идолу". В другом месте его удивило то, что кочевник был похоронен согласно языческим обрядам, хотя Рубрук знал, что умерший был христианской веры. Согласно сообщениям ученого, идеи Христа проникли в степь неглубоко.

Христианством интересуются и в ставках монгольских ханов. Так, старшая жена Хулагу-хана (внучка кереитского Ванхана. – *С. А.*), Докуз-хатун была христианкой-несторианкой. "Она пользовалась полным уважением и была очень властной, – пишет Рашид-ад-Дин, – так как народ кереит в основном испо-

---

[1] *Пантусов Н. Н.* Следы христианства в надмогильных киргизских памятниках. // Записки ЗСОРГО. Кн. XXX. Омск, 1903. С. 231.

[2] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 116.

ведует христианство, то она постоянно поддерживала христиан, и эти люди в ее пору стали могущественными. Хулагухан уважал ее волю и оказывал тем людям покровительство и благоволение до того, что во всех владениях построил церкви, а при ставке Докуз-хатун постоянно разбивал (походную) церковь”[1]. Авторитет христианки Докуз-хатун был высок. Мункэ-хан вменял Хулагу: “... во всех случаях совещайся и советуйся с Докуз-хатун”[2].

Известна также попытка проникновения иудаизма в среду кочевых скотоводов. Русские летописцы пишут, что некоторая “часть половцев исповедовала иудейскую веру, которую им передали хазары. Иудействующие хазары жили когда-то на северной стороне Кавказских гор, вместе с Аланами”. Аристократическая верхушка печенегов обменивалась письмами с андалузскими иудейскими общинами по вопросам веры[3].

Буддизм начинает проникать в Казахстан в VII–VIII вв. Источники сообщают о строительстве храмов на степных просторах[4]. Но повторное, более широкое распространение буддизма происходит позже.

К своему печальному периоду истории казахов, к XVII–XVIII вв., к одиозному “ақтабан шұбырынды, алқакөл сұлама” (“лихие годины”) относится новое нашествие буддизма в форме ламаизма через джунгарских миссионеров. Повсеместно на завоеванных территориях шло строительство буддийских храмов. Остатки дворца “Кызылкент” в Центральном Казахстане, руины “семи палат” возле г. Семипалатинска, дворца “Аблайкит” вблизи Усть-Каменогорска – немые свидетели деятельности буддийских миссионеров. И по сей день на перевалах гор можно встретить громадные сооружения из камней – капища, относящиеся к религиозным культам джунгар, называемые ка-

---

[1] *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1946. Т. III. С. 18.

[2] Там же. С. 24.

[3] Очерк генеалогии, географии и образа жизни половецкого народа. // ЖМНП. LXXX. 1853. С. 182.

[4] *Зуев Ю. А.* Китайские известия о Суябе. // ИАН КазССР. 1960. Вып. 3/14. С. 87–89.

захами “мықтың үйі” – дом мага. На правом берегу р. Или, в 40 км ниже Капчагая, на скалах по приказу джунгарских хунтайджи выбиты изображения буддийских божеств. Однако джунгары, превратившие место в храм под открытым небом, увековечив образы этих божеств, сами вынуждены были отступить под ударами казахских ополченцев.

Старания миссионеров, в конечном счете, оказывались безрезультатными. Возможность свободной проповеднической деятельности иноземных учений среди кочевников – свидетельство неортодоксальности мироощущения степных скотоводов. Это мы наблюдаем и в периоды наибольшего могущества кочевых государств, например, Кушанской империи, Тюркского, Уйгурского, Кыргызского каганатов и Кипчакского ханства.

Веротерпимость, религиозная толерантность, отсутствие иррационалистических предубеждений и предвзятости в духовно-практической жизни – вот те черты психического склада людей, детерминированных условиями жизни Степи. Поэтому влияния чуждых мировоззрений выглядели весьма относительными; прозелиты новых идей нередко преследовали конкретную цель: откровенные политические выгоды. “Находясь в мирных, торговых и частью родственных связях с русскими, половцы не принимали христианства. Некоторые из князей их делались христианинами..., потому что каждая орда управлялась своим князем, находилась вне влияния другой или потому, что в самих принявших веру Спасителеву оставление религии отцов не основывалось на внутреннем убеждении в достоинстве принятой”[1], – заключает русский исследователь XIX в. Степь имела собственные мировоззренческие ценности, соответствующие особенностям кочевого быта. О сложности распространения ислама в степи Казахстана путем насилия, когда возникали поистине драматические ситуации, свидетельствует борьба карлукских племен против ислама в течение почти двух веков. Ислам долго не мог укорениться в степи, но он продолжал нашествие, даже тог-

[1] Очерк генеалогии, географии и образа жизни половецкого народа. // ЖМНП. LXXX. 1853. С. 382.

да, когда морально-физический дух мусульманских фанатиков был сломан, а они со все большим размером продолжали воевать “с теми, кто верует Аллаху... до тех пор, пока они не дадут выкупа за свою жизнь, обессиленные, разбитые”[1]. Однако верхушка кочевого общества, как это часто бывает, увидела в учении Мухаммеда свои выгоды, а некоторая часть скотоводческой массы была подкуплена в определенном смысле демократизмом и гуманизмом, действительно присущими исламу, обращавшемуся ко всем людям без родовых и племенных различий. Эти сугубо социальные моменты благоприятствовали деятельности мусульманских священников. Преимущества ислама как синтетического и “свежего” учения, выгодно отличавшегося от старых его “ипостасей” – зороастризма, иудаизма, христианства, под сильным влиянием которых он формировался, относительная простота культа, не могли не способствовать его распространению. “Никогда не видел я книги арабской, персидской, индийской или греческой, которая содержала бы желание войти в рай и отвращала от ада”, – писал о Коране новообращенный в ислам христианин Али ибн Раббан ат-Табари[2]. Даже противник ислама испанский епископ Альвардо, которому приходилось бороться против мусульманизации испанских христиан, признавал, что Коран оказывает огромное эмоциональное воздействие, и удивлялся силе его изобразительных средств[3]. Но ислам настоятельно требовал выполнения определенных принципов. Согласно “Полному и истинному сборнику” аль-Бухари, мусульманского законоведа IX в.: “Сказал пророк: “ислам покоится на пяти основах: свидетельстве, что нет бога, кроме Аллаха, и что Мухаммед посланец Аллаха, молитве, зекате, хадже и посте во время рамадана”[4]. Поэтому простота и преимущества культово-обрядовой стороны оказались кажущимися и

---

[1] Коран. М., 1963. IX. 23.

[2] *Фильштинский И., Шицфар Б.* Очерк арабо-мусульманской культуры VII–XII вв. М., 1971. С. 52.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 62.

вошли в противоречие с хозяйственно-бытовым укладом тюрка-кочевника.

Вот как характеризует видный востоковед В. В. Бартольд период первоначального проникновения ислама в тюркскую среду: “Тюрки были одним из первых народов, среди которых ислам, отказавшись от пропаганды с оружием, имел успех путем убеждения. Известия о ходе этой религиозной пропаганды и о постепенном устранении стоявших на его пути препятствий крайне скудны. Есть известие, что тюркам ислам первоначально казался религией, неподходящей для кочевников: посол халифа Хишама (724–743) будто бы получил от турецкого султана, которому он предлагал принять ислам, такой ответ: “Нет среди тюрок ни цирюльников, ни портных; если они сделаются мусульманами и будут исполнять предписания ислама, чем же они будут питаться?”[1]. В ответе тюркского султана послу халифа содержится большая доля истины, ибо в характеристике арабской письменной традиции “тюрок – он (в одно и то же время. – *С. А.*) пастух, конюх, объезжающий лошадей, ветеринар и всадник. Один тюрок (целый) народ в одном (лице. – *С. А.*)”[2], “тюрки самый искусный народ”[3]. Кочевник мастер на все руки, что касается его хозяйства, “тюрок делает все процессы ремесла сам, не просит помощи у товарищей и не обращается за советом к другу”[4], поэтому он не всегда находил время для отправления предписаний мусульманского канона.

Этим, в частности, объясняются корни индифферентизма к религиозной мистике, свойственной кочевникам. “У кочевых народов, – пишет С. Асфендияров, – мы не наблюдаем... богатой магической и магическорелигиозной практики. Она значи-

---

[1] *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 71–72.

[2] *Мандельштам А. М.* Характеристика тюрок IX в. в “Послании Фатху Б. Хакану ал-Джахиза”. // ТИИАЭ АН КазССР. Т. 1. С. 232.

[3] МИТТ. 1. С. 171, 149.

[4] *Мандельштам А. М.* Указ. соч. С. 241.

тельно беднее”[1], чем у оседлых народов. В этом отношении ярким примером может служить культ Тенгри, распространенный среди кочевых в прошлом народов, не обязывающий верующих соблюдать жесткие нормы, правила и стационарные условия в отправлении культово-обрядовой практики. “Следует обратить внимание на весьма важный, на наш взгляд, фактор: ни одна иррационально-мистическая концепция, каковыми являются все известные религии, не возникла среди кочевых народов, хотя культовая практика последних нередко играла решающую роль в их формировании как обрядовая предпосылка. Традиции и обрядовые комплексы, сформированные в кочевой среде, проникнув в земледельческие базисы, пройдя стадию определенной систематизации и дистилляции, развивалась уже в новой оболочке, связанной с именем конкретного лица, мифического или исторического, пророка или философа.

Несмотря на индифферентность кочевых народов к догматическим религиям, ислам находит горячих поклонников своего учения прежде всего среди караханидов и сельджукидов. Мусульманство, сокрушая все преграды, прокладывает пути через пески Средней Азии и Казахстан. Во второй половине XIII в. исламским учением заинтересовались чингизиды Золотой Орды. В Египте появились их послы с “посланиями о принятии ислама”[2]. На первых порах это, возможно, была лишь политическая игра. Спекуляция догмами мусульманства была кому-то выгодна как новое средство идеологического и экономического закабаления народа. Ислам, принятый на такой социально-экономической и политической основе, для трудового народа оставался пустым звуком. Это подтверждается свидетельством того времени: “Несмотря на появление ислама в этих народах (кипчак) и исповедание ими двух догматов, они все-таки переступают правила (религии) во многих делах”[3]. Но социаль-

---

[1] *Асфендияров С.* Ислам и кочевое хозяйство. // Атеист. 1930. №58. С. 7.

[2] *Тизенгаузен В.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. С. 68.

[3] Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. С. 234.

ная суть ислама находит все новых и новых прозелитов среди кипчакских султанов, и центр движения за веру Мухаммеда перемещается в основные кипчакские степи. Степные правители любили твердить народу: “Царство принадлежит Аллаху, а султан – тень его”[1].

4. Мусульманская схоластика

“Мусульманство пока не въелось в нашу плоть и кровь. Оно грозит нам разъединением народа в будущем, – бил тревогу Ч. Ч. Валиханов. – У нас в степи период двоеверия. Между киргизами (казахами. – *С. А.*) еще много таких, которые не знают имени Магомета, и наши шаманы во многих местах степи еще не утратили своего назначения”[2]. Казах был мусульманином номинально, так сказать, “на словах”. Он слышал звуки Корана, не понимая значения его сур. Поэтому он отправлял свои ритуалы исходя из традиционных религиозных установок, заимствованных от предшествующих поколений, придавая им мусульманскую оболочку, вследствие чего создавался удивительный религиозный синкретизм, сплав ислама и местных культов. Ислам в Казахстане обретал новый облик, обрастал кочевническими культами и обрядами, приобретал казахские черты, представлял из себя уникальное национальное явление. Потому ныне ислам в Казахстане включает в себя больше культуры, истории и нравственности, чем идеология и религия. И это залог того, что он не свернет с исторического пути. Выбор состоялся.

Именно эта особенность мусульманства в Казахской степи не устраивала прежде всего ревностных служителей исламского культа из среднеазиатских очагов ислама. Известны случаи, когда мусульманские соседи в прошлом предпринимали попытки “проучить язычников казахов” и возобновить походы арабского полководца X в. ибн Кутейба по исламизации кочевников.

---

[1] Надпись на мавзолее.

[2] Валиханов Ч. Ч. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 524.

Так, в XVI., в период безраздельного господства ислама в Средней Азии, были попытки прямой агрессии против казахов под флагом священного газавата. Среднеазиатский историк Рузбехан, участник похода в казахские степи, пишет: “Шейбани-хан обратился к ученым-правоведам с просьбой дать заключение о законности священной войны против казахов. Духовенство вынесло решение о дозволенности священной войны... Я высказался в том смысле, что раз казахи были объявлены неверными... поскольку они еще идолопоклонники и творят насилие над мусульманами, то признание символа мусульманской веры значения не имеет... Поэтому есть основание считать казахов неверными, хотя они совершают намазы. Казахи тоже, поскольку они поклоняются солнцу, будь это просто почитание или безусловное верование, – идолопоклонники и вероотступники; их положение усугубляется еще тем, что они издеваются над мусульманами. Исполнение ими мусульманских обрядов ... значения не имеет”[1]. Даже для XIX в., временного господства идеологии ислама под угрозой христианизации края, характерны случаи, когда казахов загоняли в мечеть силой, с помощью жандармов. Царская колониальная администрация всячески способствовала внедрению ислама в массы трудящихся кочевников, ибо религия в любой форме призывала к послушанию власти. Местное духовенство и аристократия также были заинтересованы в насаждении ислама. “Нередко случается, – пишет Мейер, – что муллы и султаны загоняют простых киргизов (казахов. – *С. А.*) плетьми в мечеть. Эта мера считается весьма естественною и сугубо полезною”[2]. Народ избегал и мечети, и ее поборов. Кроме того, кочевникам же не нравилось, что ритуалы ислама отнимали много времени, необходимого для ведения хозяйства. “Нельзя считать тот народ религиозным, – пишет А. Харузин, – которого приходится загонять в храм божий плетьми, нельзя счи-

---

[1] *Рузбехан.* Мехнама-наме-и-Бухара. Цит. по сб.: “Прошлое Казахстана в материалах и источниках”. Алма-Ата. 1935. С. 103–108.

[2] *Мейер А.* Материалы для географии и статистики. Киргизская степь Оренбургского ведомства. СПб., 1865. С. 229.

тать тот народ хорошим магометанином, если его гоняют насильно в мечеть; он магометанин лишь относительно”[1]. Согласно древним домусульманским представлениям, казахи считали, что имитируя свойства того или иного явления, якобы можно вызвать само это явление. Так, непрерывно свистя или гудя, можно спровоцировать ветер. Один из первых казахских журналистов середины XIX в. Б. Даулбаев описал случай, когда казахи обвиняли мулл в том, что они своими молитвами вызывают непогоду. “Киргизы верили, что если во время лета наступят продолжительные дожди, а зимою постоянные бураны, то это происходит от постоянного чтения муллами Корана: по поверью их, т. е. народа, через то заражается воздух”[2]. Автор приводит другой случай, когда разразившийся джут (массовый падеж скота), связанный с тяжелой зимой и гололедицей, был вызван, по поверью казахов, чтением Корана. “В одно время, зимою, – пишет Б. Даулбаев, – когда Шошала-мулла читал по умершим Коран, то чуть не подвергся пытке и сожжению. Хозяин кибитки предлагает ему не читать Коран ... говоря, что это нехорошо, но мулла, приняв эти слова за шутку, продолжал читать. На другой день, в одно время, собирается в кибитку несколько человек киргизов (казахов. – *С. А.*) со всех смежных аулов: эти киргизы (казахи. – *С. А.*), несмотря на замечания муллы, что вышеупомянутое мнение о чтении Корана нечестиво, казахи отбирают... Коран и кидают в огонь, потом добираются до татарина (муллы. – *С. А.*), но он, видя, что дело серьезно, начал плакать и просить избавить его от смерти, говоря, что он потом не будет читать и даже молитву, в чем поручился хозяин его квартиры; тем и освободили татарина от сожжения”[3].

Как вытекает из сообщения очевидца, ислам и его проповедники и носители в народе не пользовались большим доверием. Коран, считающийся священной книгой в мусульманском мире,

---

[1] *Харузин А.* Киргизы Букеевской орды. М., 1989. Вып. I. С. 96.

[2] *Даулбаев Б.* Рассказ о жизни киргизов Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 гг. // ЗОО РГО, Оренбург, 1881. Вып. IV. С. 103.

[3] Там же.

не имел сакрального почета среди казахов, наоборот, бывали случаи, когда казах, "вместо того, чтобы присягнуть на Коране, ударил священной книгой муллу по голове и разорвал книгу в клочки"[1]. Присягу в народе чтили весьма высоко. "Многие (казахи. – *С. А.*) смотрят до настоящего времени на присягу как на весьма серьезное дело и всеми силами стараются избавиться от нее. Есть в степи целые роды, например, Кунанбаевых, раз и навсегда освобожденных от присяги и никто из членов такого рода не может быть избираем для присяги. Иные, для того, чтобы избегнуть присяги, соглашаются уплатить половину иска из своего имущества и это называется "джан садакасы", т. е. выкуп души, так как присяга называется "джан беру" (буквально – отдать душу). Присяга по делам, производящимся в русских учреждениях перед русскими властями, никакого значения для киргизов не имеет"[2]. Подобная щепетильность казахов к присяге заключается в том, что традиционно они присягались именем предков, путем обхождения могил предков"[3]. Присяга или клятва, данная таким образом, как правило, не нарушалась в противовес присяге или клятве, предусмотренной исламом или колониальными властями.

Неприязнь к духовенству имела и другую сторону. Муллы и представители мечети были в большинстве своем "агентами царского правительства, назначавшимися из лиц, на которых царская администрация могла полностью положиться"[4]. Итак, казахи сумели противопоставить экспансии ислама собственные культы и верования. Это спасло общественную психологию казахов от исламского фанатизма.

Благодаря самобытности народной духовной культуры и защиты ее от не всегда позитивных влияний религиозной идеологии, казахи избежали политики христианизации и русификации.

---

[1] *Харузин А.* Киргизы Букеевской орды. С. 125.

[2] Материалы по казахскому обычному праву. Сборник I. АлмаАта, 1948. С. 284.

[3] *Ибрагимов И.* Заметки о киргизском суде. // Сборник народных обычаев. Т. 1. СПб., 1878. С. 239.

[4] Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828). М.; Л.,1940. С. 41.

На рубеже XIX–XX вв., слепо следуя политике, сформулированной еще Екатериной II, “сей народ... (казахский. – *С. А.*) не больно свирепостью, сколько ласковостью и снисходительными поступками уловляем быть может”[1], царизм готовил широкий по своим размахам “план смягчения нравов” путем христианизации казахов. План преследовал далеко идущие политические цели русификации, дальнейшей колонизации и социально-экономического закабаления края. А этим “ласковым” и “снисходительным поступкам” отвечало миссионерское движение христианского “просвещения”. О сущности такого “просвещения” недвусмысленно заявляет высокопоставленный сановник аппарата царизма: “Я не завлекаюсь гиперболическими заявлениями киргизов (казахов. – *С. А.*), просветить и возвысить их на степень, занимаемую европейскими народами. Я от всей души желаю, чтобы киргизы (казахи. – *С. А.*) навсегда остались пастухами, кочующими, чтобы они никогда не сеяли хлеба и не знали не только науки, но даже и ремесла”[2].

Миссионерские помыслы царизм вынашивал довольно долго. Но во второй половине XIX в. методы христианизации постепенно стали уступать место более смягченным и завуалированным приемам, получившим свое окончательное оформление в так называемой “системе Н. И. Ильминского”. Н. И. Ильминский, профессор Казанской духовной академии, писал в 1871 г. : “Инородцы не знают христианства, они не только не имеют понятия о догматах, о священном писании, но не знают даже самых главных событий священной истории”[3]. Для обоснования и реализации христианизации инородцев России нашлись и “научные” доводы. Граф Д. А. Толстой, министр народного просвещения, в 1866 г. заявил, что “народы восточной окраины России – калмыки, киргизы (казахи. – *С. А.*), мордва, чуваши, черемисы и татары – дики и невежественны, а посему нуждаются в

---

[1] Советская Киргизия. Оренбург, 1924, № 8–9. С. 159.

[2] ЦГИАЛ. Ф. МВД, Земский отдел. Д. 134. Лл, 1–2. В. 1830.

[3] *Ильминский Н. И.* О переводе православных христ. книг на инородческие языки. Казань, 1875. С. 6.

цивилизации путем христианского просвещения". В своей речи, произнесенной в Казанском университете, он призвал просветить "инородцев Востока совокупным действием веры и науки". Этим "совокупным действиям" отвечала "система Ильминского" и вскоре она была обсуждена как важнейший государственный вопрос[1]. В правительственном постановлении указывалось, что "орудием первоначального обучения для каждого племени должно быть народное наречие его; учителя инородческих школ должны быть из среды соответствующего племени инородцев и притом хорошо знающие русский язык, или же русские, владеющие соответственно инородческим наречием..."[2].

Н. Ильминскому, как востоковеду, известны этнические, культурные и морально-психологические особенности "инородцев" Востока. Эти знания как нельзя кстати пригодились при разработке концепции. "Чтобы передать инородцам христианское догматическое учение и передать его не отвлеченно, не как мертвую букву, а так, чтобы оно сделалось основою их мышления и жизни, для этого нужно приноровиться к их религиозным понятиям и нравственным убеждениям, к их своеобразному ходу и направлению мышления, писал Н. Ильминский. – Религиозное движение сердца несравненно сильнее и глубже возбуждается, когда христианские истины слышатся инородцам на языке родном, нежели на русском. Это потому, что родной язык непосредственно говорит уму и сердцу. Как скоро в инородцах утвердились посредством родного языка христианские понятия и правила, они с успехом занимаются и русским языком и ищут русского образования"[3]. Автор для исполнения правительственного мероприятия использует весь свой научный арсенал и выступает как педагог и психолог: "Инородец, движимый только врожденным инстинктом, прямо и непосредственно может действовать на ум и сердце единоплеменных ему инородцев, – и

---

[1] *Машанов М.* Обзор деятельности братства св. Гурия за 25 лет его существования (1867–1892). Казань, 1892. С. 8.

[2] Там же. С. 58–59.

[3] Там же. С. 171.

с теплым умилением, убеждением будут приняты его христианские беседы и наставления. К этому надобно присоединить то естественное обстоятельство, что к человеку своего племени инородцы, и вообще простолюдины, имеют больше доверия, нежели к человеку чужому”[1].

Идеи Ильминского начали осуществляться. Центром миссионерского движения стала Казань, где было создано православное миссионерское общество “Братство св. Гурия”. Оно открыло ряд “братских” школ для детей “инородцев”, где основное внимание уделялось преподаванию “священной истории”, молитв и церковных песнопений. В Казани же было сосредоточено издание переводной печатной продукции. Здесь восседала специальная переводческая комиссия, деятельность которой ярко характеризует изданная ею религиозная литература на казахском языке. Это такие книги, как “Жизнь и страдания св. великомученика Евстафия Плакиды с семейством”, “Жития св. Николая Чудотворца”, “Әулие қыз Мария” и др.[2] В начале XX в. в Семипалатинской области действовали три миссионерские школы[3].

Казахский народ тонко чувствовал политические мотивы миссионерского движения как логического звена колонизаторской политики царизма и всячески воспрепятствовал ему. “...Не восприимчивы киргизы (казахи. – *С. А.*) и к проповеди христианства, – пишет Беротов Д. Д., – например, в 1900 году православие приняли 58 человек, причем расход на миссию выразился в сумме 27 260 рублей. В 1903 году в трех миссионерских школах Семипалатинской области учащихся было всего 62 человека. Царские миссионеры пользуются особым успехом в голодные годы”[4].

---

[1] Там же.

[2] Құдай үшін азап тартқан Евстафий Плакиданың, оның қосағының, екі ұлының өмірі. Жизнь и страдания великомученика Евстафия Плакиды с семейством (на киргизском языке). – Казань, 1886; Құдіреттер қылушы ізгі Николай. Житие св. Николая Чудотворца (на киргизском языке). Изд. православного миссионерского общества. Казань, 1895 и др.

[3] *Беротов Д.* Страна свободных земель. СПб., 1908. С. 60.

[4] Там же.

Результаты этого крупномасштабного политического мероприятия, так же, как и насаждение ислама во времена Кутейба, не оправдали возлагавшихся на них надежд. Казахские обычноправовые нормы отрицательно отреагировали на мероприятия колониальных властей. Принявший христианство сурово преследовался степными законами – "лишается наследства принявший христианской веры"[1].

Октябрьская революция помешала осуществлению идей миссионеров.

В чем причина того, что ни одна религия, несмотря на все усилия, принимавшиеся миссионерами, не прижилась в Степи? Ответ на этот вопрос надо искать в социальном укладе казахов и своеобразии кочевой культуры. Традиционные духовные ценности, выработанные веками, более тесно были связаны с окружающей действительностью: трудовой и общественной жизнью. А проповеднические религии, включая и ислам, отстояли слишком далеко от повседневных нужд и забот кочевника. К догматам народ относился весьма своевольно – они были непонятны, абстрактны и не приспособлены к хозяйственно-бытовому укладу Степи. В этом и был корень относительной абсолютизации кочевниками традиций и обычаев предков, сохранение и развитие их, а также противопоставление другим духовным и культурным ценностям.

Казахи были народом реалистичным и практичным, что нашло отражение в его традиционных воззрениях. Вероятно, поэтому ни одна чужая религиозная концепция, поражавшая порой своей универсальностью и всеобщностью людей других регионов мира, объединявшая разные народы, исторические судьбы которых были не только различны, но порой антагонистичны, не находила отклика в сердце кочевника.

---

[1] Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. Т. 1. С. 38.

5. Генезис казахской обрядности

Синкретическое мировоззрение казахов в своей основе не имело конкретно-философского или религиозного учения, доктрины – оно в основном “естественного” происхождения, продукт гилозоизации предметов и явлений действительности. Нет у синкретизма и канонических книг, проста также практика культа: не требуются храмы и служители. Но, тем не менее, оно определенно выражало позицию человека к миру, а сферой проявления его были обычаи, обряды (как абстрактные знаки и символы народного бытия), ритуалы, поверья, морально-этические предписания, табуация и т. д. Ими был насыщен быт казахов, поэтому у соседей они слыли хранителями древних обычаев и обрядов. Выражение “ырымшыл қазақ” (“обрядолюбивый казах”) в определенной мере отражало особенность общественной психологии народа. Устные предписания “ырыма” соблюдались строго, хотя не было единства в трактовке “технологии” исполнения, контроль обеспечивался общественным мнением аульно-родовой общины. “Ырым” охватывал все стороны жизни и нравственные поступки людей.

Но как возник “ырым”? Его происхождение зачастую не имеет никакого отношения к религии. Это и пример того, как и из чего складывались древние культы и традиционная духовность казахов. Любая мелочь могла нести функцию “ырыма”. К примеру, подать или принять что-либо не правой рукой выражало недоброе, с традиционной точки зрения, намерение. Поэтому на коня можно было садиться лишь с ритуально обозначенной – с левой, по отношению к животному, стороны. Обычай не имеет ничего общего с исламским представлением о двух ангелах, якобы находящихся на плечах человека и фиксирующих его добродетели и пороки. Археологи находят курганы родственных кипчакам кочевых племен XI–XII вв., в которых непременно слева от умершего хозяина хоронили коня. Происхождение древнего ритуала объясняется просто – он связан с ношением боевого оружия (меч, сабля и др.) на левом боку воина. Вооруженный воин вынужден был садиться на коня лишь с удобной

для него, левой стороны. Люди давно перестали носить саблю или меч, но обычай остался по сей день. Животноводы-казахи непременно садятся на коня лишь, как они сами говорят, с “правой” стороны.

Казахи сохраняют древние правила обращения и с другими животными. Многих из них они придерживаются строго, считая, что иначе “будет худо” (жаман болады), как, например, традиционное доение коз и овец, точное, почти документальное изображение которого зафиксировано древним художником на пекторали из кургана ранних кочевников[1], синхронного временам Платона.

Нет или почти нет однозначного соответствия определенного обряда к обозначенному идейному мотиву. Например, жертвоприношение казах делает при болезни (“көшіру”), рождении (“қалжа”), инициации (“тоқым-қағар”), преодолении критических катаклизмов (“ақсарбас”), при засухе или джуте (“тасаттық”), эпизотии (“құдайы”), в честь умерших предков (“ас”). Мировоззренческий мотив их сводится к одному – путем практических мер оказать магическое воздействие на причинно-следственные связи явлений действительности, повернуть реальный ход событий и процессов в угодном для совершающего обряд направлении. Конкретный обряд, отражающий проявление определенного культа, может соотноситься и с различными идейными основами.

Согласно шаманистским мировоззренческим установкам, мир полон невидимых духов. Ислам не мог побороть местный демонологический политеизм, уступил казахским шаманам арсенал своих духов. Казах, считавший себя правоверным мусульманином, не ведая существенной разницы между идеями шаманизма и ислама, продолжал верить, что Аллах руководит всеми мирами духов. Первоначально ислам объявлял местные представления о духах “огнепоклонническими” обрядами магов (т. е. зороастрийскими) и устраивал гонения на их носителей. Но впоследствии было забыто их языческое происхожде-

[1] *Брашинский И. Б.* В поисках скифских сокровищ. Л., 1979. Т. 22.

ние. Мусульманство временами опиралось на эти комплексы в интересах собственного утверждения в крае. Многие из аборигенных представлений о духах приняли внешне мусульманские формы, благодаря которым им удалось сосуществовать с обычно экспансивным исламом в течение ряда веков.

Народные обряды – это исторически сложившиеся и освященные традицией действия, якобы имеющие магическую силу, одна из главных форм проявления синкретичности народного мышления. Несмотря на обилие обрядов, они у казахов подчинялись строгому внутреннему порядку и смыслу, так как над всем ранним мировоззренческим комплексом главенствовало понятие о существовании надмировой идеи космического начала – Тенгри, возникшего в результате персонификации природы в целом и сросшегося в условиях исламизации края с идеей мусульманского Аллаха.

Тенгри – явление синкретическое. Оно – как натурфилософская субстанция – то, что является всем и причиной всего (Бір Тәңірі – "Единый Тенгри"), как теистическая субстанция – божество, первопредок, источник добра и зла ("Тәңір жарылқасын!", "Тәңір берген", "Көк соққыр!" – Да благословит Тенгри! Богом данный (имя собственное), Да покарает небо!). Казах вместо "Един Аллах!" произносил "Бір Тәңір!". Языческий Тенгри стал синонимом Аллаха. Действительность существует благодаря воле Тенгри, говорили древнетюркские руны. Вера в животворящие силы самой природы была теорией всей тысячелетней истории стихийного мировоззрения Великой степи, моральным "утешением" населявших ее в средневековый период.

Языческое космическое божество Тенгри "растворено" во всем. Звезды, горы, вода и др. имеют свои тенгри – духов-покровителей (тәңірі-ие). "Иттің иесі болса, бөрінің тәңірісі бар" – если у собаки есть защитник-хозяин, то у волка – Тенгри", твердил народ. Тенгри – суть всей действительности. Поэтому традиционная духовность казахов не нуждалась в сакральных центрах. Ислам упразднил древние празднества, предал забвению многие аборигенные очаги культа. Обряды и культы традиционной духовности были сосредоточены в сфере быта,

вокруг семейных торжеств. Они сгруппированы по объектам поклонения: это – природа, человек и представление о духах.

По традиционным представлениям казахов, предметы мира гилозоистичны, т. е. они живы, одушевлены. Поэтому возле очага нельзя рубить топором что-либо, так как можно причинить боль огню. В огонь нельзя плевать, вырубать посаженные людьми деревья и кусты, резать хлеб ножом и т. д. На этой же основе локтевая кость (“кәрі жілік”) с кипцом якобы может охранять табуны лошадей и отары овец от воров и волков. Каждый предмет, вещь обладает, кроме чувственной, еще и сверхчувственной формой. Поэтому любой предмет есть тень, символ, знак чего-то другого, недоступного обычному сознанию. Познание же – истолкование этих надчувственных связей. Обряды служили средством “обмана”, “устрашения” или “умилостивления” духов или пиров – покровителей природы. При первом громе казахи окропляли молоком землю вокруг юрты со словами: “Сүт көп, көмір аз” (буквально: молока много, угля мало). Обряд может быть истолкован как умилостивление духа небес. Воззрения, основанные на таких стихийных эмпирических началах, вступили в противоречие с идеологией ислама, но умело сосуществовали, взаимопроникая друг в друга.

Традиционное народное мышление казаха интуитивно полагало, что начало природы, космоса заложено в самом человеке и он в этом отношении представляет из себя частицу вселенной. Поэтому казахский шаман вел вполне внятный диалог со стихиями как с давно знакомыми людьми.

Мир для традиционного казаха антропоцентричен. Только по отношению к человеку правомерен вопрос: “кім?” (кто?). Критерий превосходства людей над миром – язык, слово. “Язык разбивает камень, если не камень, так голову” (“Тіл тас тесер, тас теспесе – бас кесер”). Слово всемогуще. “Головы можно отсечь, язык – никогда” (“Бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ”). Следовательно, самое страшное – навлечь на себя проклятие. Шаман со всем окружающим: небом, тучами, животными, насекомыми, различными предметами, ведет разговор лишь в повелительном тоне, как с нечто подчиненным его воле. Пространство состо-

ит из трех частей: верхней, жители которой опоясывают голову; средней, где живут нормальные люди; нижней, у жителей которой опутаны ноги. Такое представление, связанное с учением о трех мирах, согласуется с обычаями других религиозных систем. К примеру, иконописная традиция христианства не представляет образ святых без нимба над головой, а современный мусульманизированный похоронный ритуал казахов предписывает опутывать ноги умершего.

Пространство имеет иерархию – оно трехступенчато: верхнее – обитель духов и тенгриев; среднее – обитель человека и его окружающей среды, т. е. "нормальной" матери; нижнее же – царство мрака, мифологических великанов, змей, пресмыкающихся, хаоса, холода. Нижний мир, по понятиям традиционного сознания казахов, напоминает царство древнегреческого Аида, где обитают души мертвых. Такое понимание трехсоставного пространства близко древнеславянскому (царство неба, земли и потустороннего мира с верховным богом Триглав), индийскому (Шива, Вишну, Брама – рождение, жизнь, смерть), вавилонскому (Ану, Эа, Бел-земля., вода, воздух), египетскому (Осирис, Исида, Гер) и т. д. От этой идеи питаются хтонические представления казахов, все еще занимающие ведущую роль в погребальном культе народа. Смерть-де есть качество, состояние, мера, переходный момент, смена одной формы жизни другой. После смерти человек уходит жить в иной, подземный мир. Человек-де не умирает, а уходит. Отсюда казахское – "қайтыс болу" – вернуться, возвращаться, уходить. Исходя из этого, нетрудно представить себе неимоверную сложность похоронной обрядности казахов, суть которой в снаряжении умершего в дальний безвозвратный путь.

Мир для казахских народных воззрений не монистичен. Он разлагается на предметный, куда входит все, что окружает человека, – степь, горы, деревья, звезды и т. п., т. е. космос; социальный – человек и родоплеменная община, этническая общность; небеса, состоящие то из трех, то из семи частей. Вероятно, в таком представлении смешаны идеи различных систем.

Время так же состоит из трех взаимонепереходящих частей: прошлое, настоящее и будущее – это самостоятельные отрезки времени. Прошлое безвозвратно. Вероятно, подобная концепция времени сыграла отрицательную роль в том, что не только казахи, но и протоказахские племена не вели анналов, несмотря на то, что имели самобытную письменность. Течение времени неотвратимо. Души умерших живут в ином временном континиуме, который не разлагается на части и не может быть измерен (мәңгілік, бақи). Со смертью дух человека становится аруахом, освобождается от телесной оболочки.

Соотношение трехчастного пространства, времени и трех миров рассматривалось как состояние извечной гармонии. Народные нормы поведения категорически запрещали действия, направленные против природной гармонии. Нельзя, например, копать землю, рвать и топтать траву, зелень, осквернять воду нечистотами, разрушать естественные формы предметного мира, а в области нравственности должно быть взаимоуважение, почитание старших, соблюдение заветов предков. Природощадящая идея характерна была и для древнейшего населения Казахстана. Так, например, племена андроновской культуры (III тысячелетие до н. э.) под влиянием принципа, запрещающего копать землю, хоронили умерших в каменных ящиках, а в среднеазиатской архитектуре была развита традиция безфундаментного строительства.

Ч. Валиханов был прав в том, что “грозны были для младенствующего человека стихии”, но от них можно было избавиться, как считало традиционное сознание казахского народа, отправлением множества сложных обрядов. Нарушение обряда или отказ от него ведет якобы к несчастью – “кесірге бастау”, падежу скота, сокращению численности рода или болезни. Только неукоснительное соблюдение обрядности являлось залогом нормального течения жизненных процессов. Обрядовая сторона воззрений рассматривалась не как дополнительное средство для достижения поставленных целей, а как возможно необходимое альтернативное условие. Такие представления были унасле-

дованы казахами от древнейших народов Евразийских просторов. Отход от этих предписаний воспринимался как нарушение сложившихся отношений человека с природой и друг с другом.

Казахская народная обрядность – сложное этнософическое явление, которое связано с древними мировоззренческими системами и содержит различные идейно-исторические ценности. Казахская поговорка “Каждое племя живет по своим законам” (“Әр елдің заңы басқа, иттері қара қасқа”) отражает гетерогенность этно- и культурогенеза казахского народа.

ЧАСТЬ II.
ВОЗЗРЕНИЯ НА ПРИРОДУ

Глава II. ТЕНГРИЗМ

1. Понятие “тенгри”

Среди традиционных духовных ценностей, формировавших национальное самосознание казахского народа, есть культ вселенческого космического божества – тенгри.

“Тенгри как бог”, писал Ч. Валиханов[1], но тенгри не столько как транснациональное божество казахов и их евразийских предков доисламского времени, сколько как утешение природой. Здесь больше удовлетворения действительностью, нежели религиозного преклонения. Поэтому из всех древних верований и воззрений, наибольший след в представлениях народа оставил именно этот культ как учение о боге-космосе, божествомироздание, тенгризм. Понятие поддается переводу и имеет несколько значений:

– небо, видимая часть мироздания;
– бог, божество;
– божественный;
– повелитель, господин[2].

[1] *Валиханов Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 112.
[2] Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 552. (далее: ДТС).

В просторечии тенгри казахами используется и как синоним мусульманского “аллаха” и персидского “құдая”. Выражения типа: “Тәңір жарылқасын!” – да благословит тебя тенгри, “иттің иесі болса, түлкінің тәңірі бар” – если у собаки есть хозяин, то у лисы – тенгри; собственные имена: Тәңірберген – буквально, человек, ниспосланный тенгри; Хан-Тенгри (Хан Тәңірі – горная вершина; тәңірқазған – название древнейших шахт, указывает на глубокое проникновение понятия тенгри в различные сферы жизни народа.

Вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования – я чуть было не сказал: процесса дистилляции, – совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий”[1]. Истинность слов Энгельса можно проследить на примере развития воззрений на мир исторического населения степей Центральной Азии.

Тенгри есть продукт общественной мысли не какого-нибудь отдельно взятого, пусть даже мощного этнического массива. Он – феномен постепенного развития различных культов, верований и воззрений, преимущественно культа природы, продукт олицетворения ее стихийных сил и искаженно отраженных явлений. Мировоззренческой основой тенгри является натурфилософский гилозоизм, рассматривающий чувственные предметы и явления мира одушевленными, что и составило в конечном счете фундамент пантеизма о боге-природе. В тенгристической философии дефицит диалектики компенсируется метафизикой мышления. Последняя сводит все вопросы, на которые она затрудняется ответить, к проблеме о первопричине, субстанции, т. е., в конечном счете, к вопросу о боге. У метафизики другого ответа просто нет, ибо она ищет причину и механизм разви-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 282.

тия не в самом мире, а вне его. Метафизика имеет дело с вещами и предметами, тогда как диалектика – с процессами. Так философский пантеизм, наделяющий объекты мира гилозоистическими свойствами, породил весьма своеобразное и самобытное учение.

Тенгри у казахов – трансцендентный мир бытия, оно – и дух, и тело, скорее их единство. Это то, что материалистический монизм назвал бы "материей", обобщенным именем сущего.

Однако в казахском традиционном синкретическом сознании тенгри – это инобытие бытия, как бы "вещь для себя", суть или, скорее всего "святость вещи". "Замкнутое" бытие, проявление, а может, форма вещи. Такая универсальность проявлений тенгри послужила идейной основой для "вечной философии" древних казахских мыслителей.

Для "вечного" счастья и благополучия необходима "вечная" нескончаемая жизнь.

Бұл дүние жайлы ма?
О дүние жайлы ма?
Деген оймен айналып,
Барам Асан Қайғыға.

Где лучше – на том свете
или на этом?
С таким вопросом
Иду к Асан Кайгы.

(Подстрочный перевод. – *С. А.*)

Современный казахский поэт Иран-Ғайып ведет диалог с великим странником XVI в. Асан-Кайгы. А другой странник и мыслитель, философ и музыкант, пир-покровитель казахских шаманов Коркыт ата, борется против рока, занимая пространство в двух мирах одновременно.

Өлі десем, өлі емес,
Тірі десем, тірі емес –
Қорқыт ата әулие!

Думаю, что он (Коркут) мертв,
но не мертв.

Думаю, что живой,
но не жив...

(Подстрочный перевод. – *С. А.*)

Носитель и проповедник тенгризма Коркыт также ищет “вечную жизнь”. Потому берет на себя непомерную ношу, пытается познать тайну жизни и смерти, открыть замок бытия, преодолеть фатальный конец начала.

Құдайдың құдіреті 40 құлашты,
Өлімнен Қоркыт ата 40 жыл қашты.
Бір ләйлә шыбын жанға бола ма деп
Түбінен тобылғының балдан ашты.

Божья воля глубиной в 40 сажень,
Коркут бежал от смерти 40 лет.
Надеясь найти спасение своей души,
Под можжевельником устроил гадание.

(Подстрочный перевод. – *С. А.*)

Учение о тенгри возникает не как “проповедь” и “открытие истины”, а как результат естественного “синтеза” синкретической философской мысли исторического населения Центральной Азии.

Мировые, или как их иначе называют, проповеднические религии связаны с конкретными, хотя не всегда с неисторическими именами, например, Заратуштра, Будда Сахья Муни, Иисус Христос, Мухаммед и их основные постулаты интерпретированы специальными лицами в свете угодных им социальных и нравственных идеалов.

Основной отличительной чертой тенгризма от других учений является то, что в нем нет пророков, святых, “священных книг”, культовых сооружений, – храмов, церквей и т. п.

Вместе с тем, пророком здесь может стать “отечественный”, домашний, “свой”, это живое лицо, а после смерти – его дух, а объектом культа – различные предметы и тела самой природы. Таким образом это учение пытается по-своему отразить социальные и природные явления.

Тенгризм как синкретическая форма мышления имеет глубокие исторические корни. Так, великий хуннский шаньюй (хан) считает себя "рожденным небом и землею, поставленным (на трон. – *С. А.*) солнцем и луною", ибо "в государстве хуннов великого шаньюя именуют "Ченли гуду шаньюй", хунны называют небо "ченли", а сына называют "гуду", слово "шаньюй" означает "обширный" и показывает, что носитель этого титула обширен, подобно небу"[1]. Хуннский "ченли" (вероятно, "ченгри") то же самое, что тюркское "тенгри", а в переносном смысле – "обширный" – универсум, вселенная.

В соответствии с существующими общественными отношениями тюркский каган отождествлялся с божеством тенгри, считался его земным двойником. Каган полагал свое общественное назначение результатом благоволения тенгри. Отстояв этническую свободу в войне с жужанями, господствующее "500 семей Ашины" заявляет миру кочевий о своем сверхъестественном происхождении, называя себя "көк түрік", т. е. голубые, божественные тюрки. Известный лингвист Х. Жубанов считал более вероятным перевод трафаретной формулы древнетюркских рун: "тәңірі тег тәңіріде болмыш" – небесного происхождения (рода), из существа неба созданный[2]. Политеизм, который питался от идейного плюрализма и, в конечном счете, от родоплеменной демократии, существовавшей до появления на исторической арене степей Центральной Азии конных кочевников с их все более усиливавшейся централизованной властной структурой, постепенно уступает свои позиции в пользу автоматизации мышления. По мере консолидации племен в единое раннефеодальное государство под властью единого начала идеологическая надстройка древнетюркского общества проявляет себя как относительно организованная общественно-политическая си-

---

[1] *Бичурин И. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 58.

[2] *Жубанов Х.* Исследования по казахскому языку. Алма-Ата, 1936. Вып. 1. С. 44.

стема. Реальные условия жизни создали необходимые предпосылки для развития тенгризма как учения об естественной гармонии природы. Естественная гармония, равновесие мира, всего сущего в сознании находит соответствующее отражение. Подобное порождает подобное. Отсюда природа щедрости казахской души, ее открытость, великолепие общения. Тенгри понималось как верховное всемогущее божество, но своеобразное, отличное от божеств известных религий в силу различий, породивших его условий.

Известный исследователь древнетюркских рунических памятников И. В. Стеблева представляет возможным отнести к религиозной системе тенгри древних тюрков следующие функции:

– указание на верх (т. е. верховное монотеистическое божество);

– созидательная функция;

– покровительственная функция;

– функция распределительная человеческих судеб;

– связь с мужским началом (предком)[1].

“Тенгри было не простым олицетворением природы, а как бог, – пишет Ч. Валиханов, подчеркивая монотеистическое значение его, – оно далеко не похоже на ... грубую и мелкую адорацию”[2]. Понятием тенгри в значении творца и создателя всего сущего широко пользовался великий Абай:

Безендіріп жер жүзін тәңірім шебер,
Мейірмандық дүниеге нұрын төгер[3].

Раскрасив мир,
Залил его светом и теплом,
Мой мастер тенгри ...

(Подстрочный перевод. – *С. А.*)

Слово “тенгри” и его разновидности “тенгрия”, “танара” бытует среди алтайцев, хакасов, шорцев, кыргызов, узбеков, уй-

---

[1] *Стеблева И. В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. // Тюркологический сборник. М., 1972. С. 213.

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 112.

[3] *Абай.* Таңдамалы шығармалары. Алматы, 1961. 172-б.

гуров, татаров, монголов, казахов и во всех языках применяется для обозначения верховного божества. “Тангарао” – один из главных богов полинезийского пантеона[1]. “Дингир” – верховное божество древних шумеров. К понятиям “тенгри”, “тангара” восходит название древних круглых металлических монет с изображением Солнца и солнечных лучей – танга, отсюда русское – деньги, казахское – теңге.

Понятие “тенгри” распространено во всех ареалах кочевых народов, что дало повод назвать французскому исследователю Жан Поль Ру воззренческие комплексы народов Центральной Азии обобщающим термином “тенгризм”[2]. Этот термин, адекватно отражающий явление в целом, переняли и мы.

Швейцарец Н. Паллизен полагает, что слово “тенгри” вначале обозначало собственное имя небесного бога, затем постепенно превратилось в нарицательное название бога вообще[3]. Мнение Н. Паллизена находит всяческое одобрение другого исследователя – В. Шмидта[4].

Известный казахский поэт и мыслитель О. Сулейменов под термином “тенгрианство” рассматривает всю совокупность духовности кочевников[5].

Венгерский востоковед Ю. Немет пишет: “В г. Карцаге во времена моего детства говорили об одном старике, который молился “по-куманski” следующим образом: “тенгри, тенгри, амен!”. В этой молитве мы имеем дело с куманским “тенгри” – бог”[6]. Вполне вероятно, что слово “тенгри” в древности звучало

---

[1] *Путилов Б. Н.* Песни южных морей. М., 1978. С. 104.

[2] *Roux J. P.* Tangri. Essais sur le ciel-Dieu des peuples altaiques. – Revue de L`histoire des religions. T. CXLIX, 1–2. 1956; T. CL, 1–, 1956; *Roux J. P.* Notes additionnelles a Tangri. T. CLLV, 1958; *Roux J. P.* La religion des Turcs de L1orkhon des Vlle et VIIIe siecles. T. CLXI, 1962, I, pp. 19–24.

[3] *Pallisen N.* Die alte Religion des mongolishen Volkes. // Micro Bibliotheca Anthropos. Vol. 7. Posiex (Freiburg) Schweix, 1953.

[4] Там же.

[5] *Сулейменов О.* Аз и Я. Алма-Ата: Кайнар, 1975.

[6] *Немет Ю.* Два кипчакских географических названия в Венгрии. // Исследования по тюркологии. Алма-Ата, 1969. С. 26.

как “танера”, судя по тому, как оно распространено среди других народов. В таком случае оно сложное, состоит из двух корней: тәң + ері. Вероятно, оно в значении “таң” имеет связь с восходящим солнцем, так как во всех тюркских языках таң – восход, время восхода солнца, утро.

Другой корень – ер, ери, эр во всех тюркских языках означает муж, мужчина, человек, герой. В таком случае тенгри означало бы “солнце-человек”, “небо-человек”, т. е. то же, что бог.

Существенной разницы в функциях между категорией бога известных теистических религий и понятием тенгри не наблюдается.

В казахском фольклоре “таң” встречается в значении названия самостоятельного божества, вероятно, генетически связанного с тенгри. Наше предположение подтверждает культовое магическое назначение заговора, читаемого при укусах фаланги.

Келең-келең-келеңгер,
Бауры шұбар келеңгер.
Тас төбеңнен түсермін,
Таң ұрғандай қылармын,
Танауыңды тілермін,
Шатты-бұтты қылармын[1].

Фаланга, фаланга,
Фаланга с полосатым брюхом,
Спущусь с неба неожиданно,
Покараю как утренняя заря,
Разрежу нос твой,
Раздавлю.

“Таң” в тексте передан как карающий субъект. Сравните: “көк соққыр!” – “да покарает синее небо!”

“Камнеписные памятники позволяют сделать вывод о том, что содержание самого понятия “тенгри” у древних тюрков было значительно шире, чем только божество неба, – пишет известный киргизовед С. М. Абрамзон. – Это верховное божество выступало как бы в виде синтеза всех астральных представле-

[1] Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958. 14-б.

ний, оно адекватно понятию “вселенная”. В значении божества танри прилагалось не только к небу, но и к солнцу (кун танри), и к луне (ай танри), и к земле (жер танриси – танри жер), что свидетельствует о неразделимости божеств неба и земли”[1]. Культ неба и солнца генетически взаимосвязан.

Таким образом, и в учениях о верховной категории между “проповедническими высшими” и “естественными низшими” религиями существенной разницы нет. Домарксистский материалист и критик церкви Б. Спиноза утверждает, что “все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазии и бреда подавленной и робкой души не представляло”[2]. Но в разговорах о тенгри речь идет о благочестии человеческом по отношению к силе, породившей его. Антропоморфизация идеи бога, наделение его абстрактными человеческими свойствами, нравственными началами соответствуют высокоразвитой стадии мышления. На такой стадии из-под пыли времен, из-под мистико-мифологического наслоения идеи бога выглядывает сам человек. Человека в образе бога увидели еще древние греки. Но во весь голос о нем заявил французский материалист XVIII в. Поль Анри Гольбах: “Поклоняясь богу, человек поклоняется лишь самому себе”[3]. И природе, добавляем мы, изучая генезис учения о тенгри. Следовательно, и тенгри выступает в роли олицетворенного человека, а существующий общественный порядок, социальная жизнь с освященными веками патриархальными нормами, сделали его еще и олицетворенным предком.

Как всякая абстрактная идея, тенгри по своей природе противоречиво, на что обратили внимание первые исследователи, предки которых почитали тенгри. “Монголы, подобно всем другим народам, представляют понятие о Небе, которое оттого является существом столько же материальным, сколько ду-

---

[1] *Абрамзон С. М.* Киргизы. Л., 1971. С. 290.

[2] *Спиноза Б.* Избр. произв. М., 1957. Т. 2. С. 9.

[3] *Гольбах П. А.* Здравый смысл или естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным. // Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960. С. 590.

ховным, – пишет известный монголовед Д. Банзаров. – Голубое небо ..., действующее на воздушные явления и на производительность земли, не может быть названо духовным, но вечное небо..., управляющее миром и руководящее делами человека, представляется существом духовным”[1]. Правильно отметив двоякое отношение монгольских племен к понятию о тенгри, Д. Банзаров приходит к выводу, что небо – не есть бог. Проблема тенгри для ученого XIX в. неразрешима и он вынужден отрицать ее как субстанцию мысли. Заслуга Д. Банзарова заключается в том, что он идею тенгри вовлекает в сферу науки. Крайне неуместно требовать от ученого, исторически и методологически ограниченного в своих научных и социальных воззрениях, диалектического понимания противоречий, не только религиозных идей, но и всей действительности. Согласно учению диалектического материализма, любое явление действительности, включая и отражательный процесс, противоречиво во всей внутренней сущности. И только лишь благодаря им объективный мир находится в постоянном процессе движения. Идея тенгри в этом отношении не стоит обособленно.

Философия христианства и ислама, несмотря на теологические спекуляции об абстрактности и субстанциональности понятия бога, представляютего в конкретно-чувственном образе. Наличие массы абсурдных и взаимоисключающих положений в идеологии каждой религии или философии мешало представить учение о своих мировоззренческих принципах в виде стройной, логически последовательной системы. Образ бога или учения о высшей субстанции содержит последовательное напластование самых разнообразных, порой несовместимых представлений. Без этого не может обойтись ни одна религия или философия. Христианство, например, испытало на себе влияние и зороастризма об эманации, и культа различных политеистических богов, и философию неоплатоников, неопифагорийцев, стоиков, иудейского богословия. В результате действия всех этих факторов, а также традиционно-исторических напластований в хри-

[1] *Банзаров Д.* Собр. соч. М., 1955. С. 58.

стианстве и сформировались такие логически противоречивые представления о боге, как учение о триипостасности его, непорочном зачатии Христа, его смерти и вознесении, ритуале причащения[1].

Но как бы ни ухищрялась, как бы ни "дистиллировалась" идея бога или учение о началах в каждой религии или философии, есть предел, за который она не может переступить. Это признание предметности, телесности, признание бога личностью, что подводит христианско-мусульманское учение к границам политеизма. В этом, кстати заметим, главное отличие богословия от философского идеализма, преодолеть которое не сумел Д. Банзаров, представлявший бога монотеизма абстрактно без предметного содержания. В предметности и скрывается противоречие понятия "тенгри". Методологическая ограниченность замечательного бурятского ученого Д. Банзарова послужила основой отрицания тенгри как бога. Однако предметность тенгри синкретична. Она содержит в единстве образ и понятие. Образ неба и понятие о некоем всемогущем, вездесущем явлении. Само название тенгри несет в себе это противоречие. Ибо оно одновременно есть и не это (конкретно – небо), и не то (абстрактная сила, бог). Небо – көк, аспан. Бог же – жасаған – творец, құдірет, керемет (сверхъестественная, непонятная, магическая сила). И в то же время тенгри есть и это (небо), и то (сила), т. е. все вместе – бог, в значении и образа, и понятия, и бытия, т. е. бытие и инобытие. По-другому подходит к этой проблеме Ч. Валиханов. Будучи ученым большого научного провидения, вплотную подошедший к диалектическому методу, Ч. Валиханов, отметив имеющиеся противоречия понятия тенгри, делает единственно правильный вывод: "Көк-Тенгри" – "Синее небо" у киргизов (казахов. – *С. А.*), первое прилагательное "көк" означает видимое, предметное, а существительное "тенгри" обращено в синоним аллаха... Небо – это высочайшее божество..."[2]

---

[1] *Дулуман Е. К.* Идея бога. М., 1970. С. 155; *Емелях Л. И.* Происхождение христианского культа. М., 1961. С. 83.

[2] *Валиханов Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 479.

Определение и характеристика тенгри и как бога, и как природы, данные Ч. Валихановым, тесно примыкают к представлению о боге как в теистических религиях, так и в учениях об основных категориях различных философских систем. “Небо было свободно в своих поступках, оно награждало и карало. От его воли зависело благополучие людей и народов”[1]. На тенгри возлагались полномочия законодательной и исполнительной властей. Тенгри у казахов – это все вместе, даже бог подконтролен тенгри. Анализ идеологии и обрядности тенгри показывает, что процесс монотеизации его культа соответствует периоду политической мощи империи Тюркского каганата. Политеистическое сознание, не способствующее ни созданию более высоких нравственных норм, ни социально-политическому объединению разноплеменных этнических структур, все более уступает свои позиции, а потребность в некоем надплеменном единстве к этому времени, безусловно, была. Она возникла из того состояния, в котором находились до образования каганата тюркские кочевые племена, пережившие глубокий социально-экономический кризис, связанный с дальнейшим разложением традиционных родоплеменных отношений и тенденцией возникновения централизованной государственности. В эпоху развития феодальных отношений культ тенгри приобретает характер феодальной идеологии. Оно освящало господство государственных структур над народам, И в последующее время, вплоть до распада Золотой Орды и образования Казахского ханства, несмотря на проникновение ислама, значение культа тенгри не было потеряно. Нередко государственная власть и тенгри отождествлялись. Ат-Табари, историограф средневековья, времени безраздельного господства религии, свидетельствует об этом признанием, что “религия и царская власть связаны и каждая может держаться благодаря другой”[2]. Такая идейная откровенность была для той эпохи подвигом ученого, раскрывшего в условиях религиозного фанатизма суть религии. Тем более, за-

[1] *Валиханов Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 479

[2] МИТТ. I. М.; Л., 1939

явить так в странах, где религия срослась с политической властью, было вопиющей ересью. Разумеется, такое срастание шло с учетом собственных мировоззренческих установок.

О мировоззренческом аспекте тенгризма среди средневекового населения Казахстана есть свидетельства очевидца. Арабский путешественник Ибн Фадлан отмечает, что “тенгри они (тюрки Мангыстауской обл. – *С. А.*) понимали как единого бога... где, если постигнет одного из них несправедливость или случится с ним какое-либо дело, неприятное ему, он поднимет свою голову к небу и говорит: “Бир тенгри”[1]. Другой путешественник, аль-Муттахар ал-Макдиси (X в.), подтверждает мнение своего предшественника: “Тюрки говорят “Бир тенгри”, подразумевая под этим “един господь”. Некоторые из них утверждают , что “тенгри” – это название небесной голубизны, другие говорят, что “тенгри” – это “небо”. Имя творца у них “белиг байат”, смысл чего “величайший богач”. Слово “байат” в различных источниках: в словаре М. Кашгари (XI в.), в поэмах “Благодатное знание” Юсуфа Баласагуни (XI в.), “Врата истин” Ахмеда Иугнеки (XIII в.) означает верховного бога тюрков[2]. Судя по тому, что у якутов духахозяина тайги, который не признавал шаманов, называли “Байанай”[3], можно предполагать: “Байат” есть усеченная форма “Бай-ата” – предок. Имя собственное, несомненно, культового происхождения. “Бай-Атай” встречается и в казахском фольклоре. Так, в заговоре казахский джайчи (вызыватель дождя) обращался непосредственно к тенгри со словами:

Мен тасымды торлайын,
Торсыққа салып қорлайын,
Тәңірі, өзін берсең, зорлайын,
Тұңғиық қара көлдерден,
Шөп алайық, ақ бұлт.
Омыраудан соқ, бұлт.
Ербек-сербек Бай-Атай,

---

[1] *Ковалевский А. П.* Путешествие ибн Фадлана на Волгу. С. 60.

[2] ДТС. С. 79; МПДП. С. 232.

[3] *Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.,1969. С. 203.

Еркек қана күрең тай,
Шиып қара, шиып қара...[1]

Оплету я камень свой[2]
И опущу в сосуд с молоком.
Тенгри, позволь воздействовать силой!
Из глубоководных озер
Необходимо снять траву, белая туча.
Бейте в грудь, тучи.
Неопрятный Бай-Ата.
Коричневый жеребенок,
Шиып қара! (призыв)...

Здесь Бай-Атай охарактеризован негативно (ербек-сербек – означает внешнюю неопрятность) как прямое следствие исламской идеологии, предавшей анафеме местные божества. Слово “бай” использовано в значении “мужчина”, “муж”.

Монотеизированная философия тенгризма является доминирующей и в идеологии времен походов Чингиз-хана.

Наличие собственного теоэмпирея – одно из обстоятельств, обусловивших тот факт, что кочевые державы не могли целиком принять ни иудаизм, ни христианство, ни ислам, – религий, выросших на другой социальной почве и в иных условиях, хотя имеются достаточные сведения о временной приверженности кочевников ко всем религиям. В ставках кочевых владык нередко проходили философско-теологические беседы[3], где представлялись все идейные доктрины и их секты. Естественно, каждая, будучи прозелитом своей системы, отстаивала свои каноны, преследуя и миссионерские цели. Последователи идей тенгризма заявляли, что они веруют тоже в “единого бога, который на небе”[4].

---

[1] Қазақ халқының ауыз әдебиеті. 12–13-бб.

[2] Речь идет о камне джада, обладающем якобы магическим свойством.

[3] *Зуев Ю. А.* Китайские известия о Суябе. // Изв. АН КазССР. 1960. Вып. 14. С. 89.

[4] Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 28.

Ата Малик Джувейни, историограф походов Чингиз-хана, описывает диспут, который проходил между манихеями и приверженцами тенгризма: "...Обе партии поставили одну против другой, чтобы прочесть вероучение всякой, которая победит. Номисты (манихейцы. – *С. А.*) начали читать свою книгу "Ном"[1].

Исторические источники изобилуют свидетельствами о том, что у кочевников Центральноазиатского плоскогорья XII–XIV вв. господствующей системой мировоззрения являлся тенгризм.

Известный ученый Н. И. Веселовский, ссылаясь на "Сокровенное сказание", делает заключение, что верховным божеством у тюрко-монгольских племен было тенгри – "ему поклоняются, ему приносят жертвы, у него просят помощи"[2]. Более определенного мнения придерживается по этому поводу известный востоковед Л. Гумилев. Он отмечает, что тюрко-монгольская религия XII–XIII вв. была законченной концепцией мировоззрения, восходящей к глубокой древности и отточенной не менее, чем буддизм и ислам, зороастризм и манихейство, христианство[3]. Своеобразие монотеизма кочевников отмечали путешественники, но никто из них не видел сходства в ритуально-культовых действиях его ни с одной теистической религией того времени. Он был особым, локальным, спонтанным продуктом Степи и удовлетворял потребности ее, а не эклектической мешаниной, гетерогенной смесью, мистифицированной реминисценцией отдельных разностадиальных событий, как может представиться культ тенгри го стороны непосвященному. Слов нет, все это верно, но имеются и ошибки. Они сводятся к одному, единственному – в тенгризме все исследователи, в том числе и средневековые, видели лишь поверхностный слой – веру, тогда как это было феноменом мысли, парафилософией духа.

---

[1] Там же. С. 119.

[2] *Веселовский Н.* О религии татар по русским летописям. // ЖМНП. Новая серия. М., 1916. № 8. С. 83.

[3] *Гумилев Л. И.* Поиски вымышленного царства. М., 1971. С. 279.

Судя по тому, что многие философско-религиозные категории и понятия мысли были тюркского происхождения, можно предположить, что тюркские языки играли ведущую роль в духовной жизни Центрально-Азиатского региона. Как известно, письмо Гуюк-хана французскому королю начиналось с формулы "Манку тенгри"[1].

Клосен также полагает, что культ тенгри перенят монголами у тюрков. Следует отметить, что заимствования монголов у своих исторических соседей обширны, особенно в области духовной культуры. Примером может служить имя богини огня – Ут-От-хан[2]. Многие культовые термины и титулы носят этимологию тюркского языка.

Итак, система тенгрианства, как полагает Л. Н. Гумилев, была "отработанным мировоззрением с онтологией, космологией, этикой и демонологией"[3].

С. Асфендиаров рассматривал монотеизм как закономерность, вытекавшую из социальной организации кочевников[4].

2. Тенгри как космос

Космос в форме его видимой части неба как верховный надмировой дух признавался не только исключительно тюркскими племенами. "Верное отражение природы, – писал Ф. Энгельс, – дело трудное, продукт длительной истории, опыта. Силы природы представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной ступени, через которую проходят все культурные народы, он осваивается с ними путем олицетворения. Именно это стремление к олицетворению создало повсюду богов..."[5].

---

[1] "Манку тенгри" – "вечное небо", "силою вечного синего неба". Эта формула встречается также в печати Гуюк-хана.

[2] *Банзаров Д.* Собр. соч. С. 72.

[3] *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. С. 279.

[4] *Асфендиаров С.* Ислам и кочевое хозяйство. // Атеист. 1930. №58. С. 8.

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 639.

Культ космоса как неба-бога в своем генезисе уходит в глубокую древность и выявляет некоторые общие моменты культуры истории народов мира. Почитание космоса общечеловечно и вера в него свойственна всем народам! Космос занимал главенствующее место в пантеоне и угрофинских народностей. Этнограф второй половины XIX в. И. Н. Смирнов пишет, что главным из божеств, "которых предлагала природа древним коми было небо – Иен. В настоящее время Иен, как вотяцкий Инмар, черемисский Юмо и западнофинский Юмала, означает прежде всего бога в христианском смысле слова, затем термин для обозначения всякого высшего сверхъестественного существа"[1].

И религия древнейшего Китая состояла в самом начале из культа природы, где основным божеством было Шанди. Шанди – продукт слияния множества разнородных верований, обрядов и традиций, из совокупности которых состоит ранний китайский мировоззренческий синкретизм. Оно считалось верховным божеством, которому на небе также беспрекословно должны подчиняться все духи, как на земле все духи подчинялись воле иньского правителя. Наравне с Шанди существовал культ неба тянь. Тянь был главной божественной силой. С образованием могущественного государства Чжоу[2] и сложением китайской цивилизации тянь принял на себя функции всеобщего верховного божества. Теперь тянь стоял над земным миром и Китай называют тянь-ся (поднебесная), а правителя – тянь-цзы (сын неба). Даосский папа именует себя тянь-им. На этом примере достаточно убедительно просматривается, как обыкновенное почитание природы, превратившись в настоящий культ, вмешивается в дела людей, общества и государства. "...Человек – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождает религию. Религия есть общая теория это-

---

[1] *Смирнов И. Н.* Пермяки. // ИОАИЭ. Казань, 1891. Т. 9. Вып. 2.

[2] Чжоу – "западные варвары", предки гуннов и тюрков, впервые организовавшие сильное государство в Китае. Они внесли в китайскую цивилизацию много своеобразных черт.

го мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d`honner, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания"[1], – писал К. Маркс.

Если тянь у китайцев своим происхождением обязан абстрактному божеству Шанди, то культ тенгри имеет другого более конкретного предшественника – культ солнца, генетически они взаимосвязаны. Известный исследователь ранних форм религии Л . Я. Штернберг отмечает, что всякий раз когда мы встречаемся с божеством неба, мы должны проанализировать, как реально представляет тот или другой народ это божество и тогда увидим, что в сущности говоря, небо является абстрактным понятием, комплексным божеством, настоящие же божества – это те, которые предшествовали образование этого более абстрактного божества. За культом неба скрывается культ солнца"[2].

Культ солнца, в свою очередь, также выступает как синтез космических и астральных божеств, как первопредок-тотем, как тотем всех тотемов. В родовых коллективах под главным назначением любого явления понимается его качество быть родителем. По представлениям кочевников, в их числе казахи не исключение, творец и созидатель – это и есть родитель, отец. Вещи, процессы и явления рождаются, так же, как и человек, который может быть рожденным отцом и матерью, а не являются продуктом акта творения, как это принято в известных религиях. Поэтому тенгри понимается как предок, отец. Сложное единство культа тенгри, включающий в себя культ космических тел, вызвано теми переменами, которые происходили в тысячелетней истории Казахстана и всей Центральной Азии. В процессе социально-исторического бытия в Казахстане распадались старые и возникали новые формы союза и конфедераций. Это не могло не вызвать известных сдвигов в идеологических

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 414.

[2] *Штернберг. Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.,1936. С. 508.

отношениях, которые и обусловили синкретический характер мировоззрения.

“Все религии древности были стихийно возникшими племенными, – пишет по этому поводу Ф. Энгельс, – а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними. Раз была нарушена их основа, сломаны унаследованные общественные формы, сохранившиеся по традиции политическое устройство и национальная независимость, то, разумеется, рушилась и связанная с ними религия”[1].

В результате социально-экономических процессов в евразийских просторах постепенно возвысился тенгри из всех других родовых божков, первоначально представлявший из себя, возможно, не всеобщее надплеменное явление. Как было отмечено, по крайней мере, со времени гуннов, его тенгри становится общегосударственной религией. Но своим возвышением тенгри обязан идейной основе племенных культов, которые представляли из себя различное сочетание анимизации и фетишизации явлений природы и общественной жизни. Однако племенные ритуалы и обряды Продолжали выполнять свои функции в пределах рода и племени, в рамках семьи и быта.

Среди племенных культов не могло не быть солнечного божка. Солярные знаки, изображение самого солнца – излюбленный мотив древних художников по камню со времени неолита. О наличии солнечного божества в пантеоне ранних кочевников имеются письменные свидетельства. .

“Из богов чтут только Солнце, которому приносят в жертву лошадей, – пишет “отец истории” Геродот. – Смысл жертвы этой тот, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное”[2]. В другом месте Геродот еще раз подчеркивает собственное показание в переданной им клятве предводительницы массагетов Тамириды (Томирис) Киру, грозному царю Персии: “Я клянусь солнцем – господином массагетов, что я тебя, нена-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 313.

[2] *Геродот.* История. В 9 кн. М., 1888. Т. 1. С. 216.

сытного, напою кровью”[1], почитание солнца как божества последовательно переходит, насколько можно судить по археологическим материалам, от саков и массагетов к следующей волне кочевников к хуннам и древним усуням. “Преемственность материальной культуры... обязывает рассматривать верования усуней как развитие и совершенствование ранних сакских форм религиозных представлений в новых исторических условиях, как более развитую форму общественного сознания”, – пишет археолог К. Акишев, обобщая многочисленные археологические материалы. Он рассматривает кольцевые курганы, оградки саксko-усуньского времени как символ небесных светил, несомненно почитаемых усунями[2]. Об этом же писал А. Х. Маргулан[3]. Культ небесных светил у хуннов достаточно выпукло освящен в китайской летописи. Шицзи сообщает: “Хуннский шаньюй утром выходит поклоняться восходящему солнцу, к вечеру – поклоняться луне”. Шаньюй важнейшие дела начинал “смотря по положению звезд и луны. К полнолунию идут на войну; при ущербе луны отступают”[4]. Свою генеалогию гуннские шаньюй возводили от солнечных лучей, полагая его своим предком-тотемом (гунны – западная ветвь хуннов, мы использовали оба термина в одинаковом значении).

Арабский географ Ибн аль-Асир пишет, что кипчаки почитали солнце – “что касается религии их (кипчаков. – *С. А.*), то они поклоняются солнцу при выходе его”[5].

Пл. Карпини дополняет показания араба: “... они (тюркомонгольские племена. – *С. А.*) набожно поклоняются солнцу,

---

[1] Там же. С. 212.

[2] *Акишев К., Кушаев Г.* Древняя культура саков и усуней долины реки Или... Алма-Ата, 1963. С. 278.

[3] *Маргулан А. Х.* Третий сезон археологических работ в Центральном Казахстане. // ИИАЭ АН КазССР. № 108. Серия археологическая. Вып. 3. Алма-Ата, 1952. С. 32.

[4] *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. С. 50.

[5] *Тизенгаузен В.* Сб. материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884. Т. 1. С. 3–4.

луне... посвящая им начатки пищи и питания и преимущественно утром, раньше, чем станут есть и пить”[1].

Аналогичный обычай бытовал и среди казахов. Почитание солнца – главный довод обвинений бухарских законоведов XVI в., принявших постановление о праведности войны против казахов. Рузбехан пишет: “Шайбани хан обратился к ученым-правоведам с просьбой дать заключение о законности священной войны... Весною, когда бывает первый кумыс, они наливают его в сосуд и прежде, чем пить его, обращают свое лицо к солнцу и немного кумыса брызгают в сторону востока; при восходе солнца делают ему земной поклон в благодарность за то, что оно выращивает кормовые травы, которыми питаются домашние животные и дают кумыс. Казахи... поскольку они поклоняются солнцу, будь это просто почитание или безусловное верование – идолопоклонники и вероотступники”[2].

Культ солнца у казахов переплетен с пережитками верований, что молодой Ч. Валиханов считал отрицанием его существования у казахов. Но позднее, глубоко изучив доисламские культы казахов, пополняет свои суждения новыми доводами и отмечает, что “солнце, луна, звезды... пользуются в народе до сих пор уважением, и в народе сохранились обряды их культа”[3]. Исходя из особого почтительного отношения казахов к луне, он предполагает наличие лунного божества в протоказахском пантеоне.

При новолунии казахи обращаются к луне со следующими молитвами:

1. Ай көрдік,
Аман көрдік,
Жаңа ай, жарылқа!
Ескі ай, есірке!

Луну застали во здравии своем, новая луна, дай изобилие во всем, старая луна, облагодействуй!

---

[1] Путешествия в восточные страны Пл. Карпини и В. Рубрука. С. 28–30.

[2] Прошлое Казахстана в материалах и источниках. Алма-Ата, 1935. С. 108.

[3] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 112.

2. Айдан аман сақта,
Айлардың айында,
Жылдардың жылында.
Жаңа ай, жарылқа!
Ескі ай, есірке!

Храни нас, месяц, среди многих месяцев, среди множества лет. Новая луна, дай изобилие во всем, старая луна, облагодействуй!

3. Туған айдай қылып жарылқа!
Шыққан күндей қылып жарылқа!
Басты аман, бауырды бүтін қыл!
Отына оралтпа, суына сүрінтпе,
Келесі ай, келесі жылға аман қыла көр!

Дай изобилие, полный месяц, дай изобилие, солнце! Храни нас, храни родных! Храни от огня, храни от воды, храни до наступающего месяца, до следующего года!

4. Бұл туған ай, несіпті ай бола гөр!
Халыққа тыныштықты ай бола гөр!

Новый месяц, да будь изобильным в кормах и продуктах! Будь месяцем мира и спокойствия!

5. От басы, бала-шағаны аман қыла гөр!
Денсаулыққа жақсы ай бола гөр!
Аман қоныс, бейбіт өрісін берсін!

Да храни очаг, детей! Будь месяцем здоровья! Дай мирного зимовья, спокойного пастбища!

6. Ай көрдік, аман көрдік!
Ат басындай гауһар көрдік!
Келер ай, келер жылдардан аман сақта!

Новолуние увидели во здравии! Увидели рубин величиной с голову лошади! Храни к следующим новолуниям и годам!

7. Жаңа айдан жақсылық,
Ауырлығым жерде,
Жеңілдігім менде.

С новолуния ждем добро, тяжесть земле (беду зарой в землю), легкость – мне (хорошее – мне)[1].

В этих мотивах луна понимается как живой источник здоровья людей (1, 2, 5 и 7 молитвы), материальных благ (4) спокойной и мирной (3, 4, 6) и хранителем очага (3, 5), элементом огня и воды (3). После молитвы брали траву с места совершения ритуала к луне и бросали в огонь.

Дореволюционные казахи, так же как их далекие предки, более или менее крупные и важные мероприятия начинали исходя из расположения луны по отношению к другим астральным телам. Это напоминает упомянутый выше обычай хуннов.

Қара қасқа тұлпарға,
Жұлдыздың мініп оңынан
Сәтті күні шығайын...

Выеду в поход в день удачного стояния звезды... (“Қамбар батыр”).

Айналайын, Жібек-жан,
Айың туып оңыңнан,
Жұлдызың туып солыңнан...

Душенька моя, Жибек! Желаю тебе новолуния с правой стороны, а с левой – взошедшей звезды... (лирический эпос “Кыз-Жибек”).

Казахи в прошлом полагали, что от расположения созвездия Льва (по-казахски – Қамбар) по отношению к луне зависит удача того или иного дела. Особо роковым считается противостояние Камбара к луне. Вероятно, и хунны в это время отступали, как об этом свидетельствует китайская хроника. Камбар (созвездие Льва) якобы говорит: “Білмегенге білдірермін, егер біле тұра жүрсе, бүлдірермін” – кто не знаком со мной – будет знать, а если, зная меня, держит путь (начал мероприятие), то не пожалею для него зла[2].

---

[1] *Әбішев Х.* Аспан сыры. Алматы, 1966. 29-б.

[2] *Әбішев Х.* Аспан сыры. 141-б.

При звездопаде казахи говорят: “жұлдызым жоғары, жұлдызым жоғары!” – моя звезда выше! По поверьям народа, звезды – это души людей и при их падении умирают люди. Такое, почти платоновское понимание звезд как обиталищ душ людей, является традиционным анимистическим представлением и ничего общего с исламом не имеет. Выражение жұлдызым қарсы – моя звезда против звезды кого-либо, означает враждебное отношение к кому-либо.

Народная антропонимия сохранила пережитки солярных культов: Айғаным (луна+ханум), Күнікей (солнце-девушка), Күнсұлу (Солнце-красавица), Жұлдыз (звезда).

Путешественник 60-х годов нашего столетия, венгерский ученый А. Рона-таш, посетивший казахскую диаспору в Монголии, изучил их обычаи, обратив внимание на почитание казахами солнца, которое он рассматривал как пережитки культа светила. Он пишет: “Дымовые отверстия (казахских юрт. – *С. А.*) открываются на восток по старинному тюркскому обычаю, двери монгольских юрт открываются всегда на юг... Для тюрков слово “впереди” означает “на востоке”[1]. В пережиточной форме это понятие сохраняется до сих пор. Казахское выражение “есік алды” непременно означает восточную сторону от юрты.

Китайская летопись, относящаяся к тюркам, гласит: “Вход в его (тюркского хана. – *С. А.*) ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения”[2].

Культ востока отмечается грузинским анонимом XIV в., в чем В. В. Бартольд усматривает следствие культа солнца. Средневековая легенда о шуме солнца, которую приводит П. Карпини, является несомненно следствием олицетворения светила. Эту же легенду Диваев обнаружил почти в неизменном виде среди казахов”[3].

---

[1] *Рона-Таш А.* По следам кочевников. М., 1964. С. 146.

[2] *Бичурин И. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. С. 230.

[3] *Диваев А.* Киргизское описание солнца // ИОАИЭ. Т. XIV. Вып. 3. 1897. С. 375.

Почитание солнца не мог не приметить и Рубрук. Он сообщает: “Некоторые из них (тюрко-монголы. – *С. А.*) ... знают нечто из астрономии и предсказывают им (народу. – *С. А.*) затмение солнца и луны. И когда это должно случиться, весь народ приготавливает им пищу, так что им не должно выходить за пределы своего дома”[1], что напоминает вышеописанный обряд жертвоприношений скифов.

П. Карпини более полно передает ритуалы культа луны, которые отмечаются у казахов: “Все то, что они желают делать нового, они начинают в начале луны или в полнолуние, откуда именуют ее великим императором, преклоняют перед ней колена и молятся. Солнце они называют матерью луны, потому что она получает свет от солнца”[2].

Сообщения средневековых путешественников подтверждают данные археологии. Так, все каменные изваяния лицом обращены к восходящему солнцу, как бы приветствуют восход божества тенгри. Впрочем, и сами погребенные головой преимущественно ориентированы на восток. Те казахи, которые считали себя правоверными мусульманами, зачастую совершали лишь две из пяти обязательных молитв. Но эти два молитвенных обряда приурочивались именно к восходу и заходу солнца. С восходом солнца начиналось причитание по умершему, которые прекращалось лишь с заходом солнца[3]. Казахи боялись плакать ночью, стричь волосы и ногти в ночное время (“бейуақ”, “бейуақыт”). Но эти периоды (особенно заход солнца) суток считалось особенно благодатным для отправления ритуалов народной медицины и их практиков – медиумов. Существовало поверье, что заходящее солнце забирает с собой в подземный мир болезни, поэтому обряд лечения “ұшықтау” – буквально: лечить, производился к моменту захода солнца.

---

[1] Путешествия в Восточные страны Пл. Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 176.

[2] Там же. С. 17.

[3] *Алтынсарин И.* Избранные произведения. Алма-Ата, 1957. С. 301.

Джамбул в поэтическом состязании с Келмембетом использовал выражение, которое отражает это поверье:

Уа, Келмембет, Келмембет!
Батып жатқан күнмен кет!

О, Келмембет, исчезни вместе с уходящим солнцем!

Шаманы свои камлания также вечером, возможно, в более отдаленное время они приурочивались к появлению луны, считалось, что духи – спутники мрака прячутся от солнечных лучей. Поэтому “зікір салу” казахского баксы (камлание) происходит исключительно в вечернее время. Якутские шаманы также производили ритуальные обряды после ужина при закрытых дверях[1]. Татары Поволжья считали лечебной воду, взятую их трех источников до восхода солнца (таң суы)[2].

О самых ранних пережитках солярных божеств можно почерпнуть сведения из этнонимии казахов. Так, встречаются этнонимы “жұлдыз” (подрод малого жуза) и космономофорные имена 12 родов, на которые распадается племя среднего жуза конград, что дает основание профессору С. Аманжолову делить состав этого племени дихотомно: на 6 родов сыновей неба и 6 родов птиц небесных[3]. Этноним “күннайман” у киргизов в какой-то мере отражает связь самоназвания племен с именем божества.

“Видеть во сне солнце – предвещает богатство, и тот человек будет иметь верх над врагом своим”[4], – так толкуют в народе сновидения. Графические изображения многих родовых тамг можно рассматривать как идеограммы солнца или солярных божеств. С культом солярных божеств связаны, как нам представляется, круг и сферические формы многих хозяйственных и бытовых, культовых сооружений и предметов быта казахов. Кру-

---

[1] *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов. М., 1981. С. 157.

[2] *Мухамедова Р. Г.* Татары-мишары. М., 1970. С. 188.

[3] *Аманжолов С.* Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Алма-Ата, 1959. С. 135.

[4] XV–XVIII ғасырлардағы қазақ поэзиясы. Алматы, 1982. 71-б.

говые движения “айналайын!”, круговой обход могил предков при эпидемиях, при присягании имеют, несомненно, культовое значение.

Важной особенностью культа тенгри-космоса, сохранившегося у казахов, заключается в том, что верующие не только лишь умоляли, но когда надо и требовали от природы, явлений и предметов быть отзывчивыми к их просьбам. Это было заметно в приведенных выше причитаниях луне. Например, в обряде “күн жайлату” – вызывание дождя, казахский шаман разговаривает с силами природы в повелительном тоне:

Жүгіре келіп соқ, бұлт,
Желдет, желдет!..

Спешите, тучи! Вейся, ветер!

Казахский поэт XV в. Казтуган считал, что он может повелевать космическими силами:

Бұлт болған айды ашқан,
Мұнар болған күнді ашқан...
Сүйініш ұлы Казтуған![1]

Я, сын Суюниша Казтуган, очистивший луну и солнце от мрака!

В отношении казахов к небесным телам отсутствует фатализм. Это, вероятно, связано с тем представлением, что известные небесные тела – это люди, звери, птицы. Они некогда жили на земле, вели кочевой образ жизни. Казахский фольклор считает солнце и луну красивыми девушками – близнецами. Но солнце завидовало луне и однажды расцарапало сестре лицо. С тех пор луна при приближении к солнцу ущербляется (дословно – “қорғалады” – защищается, прячет лицо), а при удалении – показывает лик полностью (қызықтырады – хвастается красотой). Пятна на луне – это следы ранок. По понятиям казахов, на луну нельзя долго смотреть – “жаман болады” (худо будет). Существует легенда о том, как крестьянин поносил луну за ее неблагоприятное положение при новолунии. Казахи считают

[1] Там же.

появление луны серпом вверх причиной непогоды, засухи, холодов и т. п. Большая Медведица – это семь воров – конокрады-барымташи. Они некогда жили на земле, но, спасаясь от возмездия, взошли на небо. Но свой преступный промысел они не прекратили по сей день. Каждую ночь они хотят похитить коней двух батыров (две яркие звезды Малой Медведицы), привязанных к железному колу (Полярной звезде). Исполнить задуманное им мешает солнце. Семь воров зарятся на Плеяды, которые представляются хором красивых девушек.

Монголы женщин-шаманок называли “идуган”, что соответствует другому имени Большой Медведицы – Жетыген. По всей вероятности, протоказахские племена называли Большую Медведицу Великой шаманкой. В современном казахском языке шаманок именуют “елті”, фактически не отличающиеся по фонетической структуре от монгольского “идуган”.

Персонажи казахского фольклора свободно общаются с миром небес (например, Кендебай из сказки “Керқұла атты Кендебай”). Носители фольклорного сознания считают, что небо состоит из шести ярусов – “алты қабат аспан тәңірісі) – господин шести ярусов неба.

При такой всеобщей антропоморфизации небесных тел становится понятным весьма требовательное отношение казахов в своих просьбах к тенгри. А исламский мулла обращается к “аллаху” совершенно иначе – мирно, через Коран. Верующий казах параллельно проводил и свои языческие обряды, направленные на умилостивление сил природы. Как известно, для аридной зоны Азии, где расположены степи Казахстана, характерны периодические засухи. Поэтому здесь утвердился своеобразный обычай, связанный с хозяйственной магией. Принося жертвы тенгри, люди думали, что можно у него выпросить дождь. В жертву приносились крупные животные определенной масти, преимущественно лошади. Белую лошадь с лысиной (“бозқасқа”) закалывали в засуху, прося у тенгри дождь. Лошадь должна была принадлежать частному лицу. Ритуал называли “тасаттық” – жертвоприношение. Он пришел в Казахстан вместе с исламом. Но казахи при исполнении ритуала броса-

ли камень, восприняв “тасаттық” в прямом смысле – тас + ату. Подобная интерпретация вполне приемлема, если учесть, что дождь вызывался с помощью якобы магического камня джада, джай-тас. Носителей культа вызывателей дождей называли джадыгер – в смысле – колдун. Магическое моление дождя сопровождалось забрасыванием в небо камня-джада всеми участниками обряда и оно у казахов носило общественный характер.

Люди съезжались со всех мест на берег реки или на вершину горы, где заранее проходил подготовительный ритуал. Джайчи совершал магические действия над джай-тас. Муллы читали Коран.

Судя по тому, жертвоприношение происходило на вершине горы или на берегу реки, можно предполагать, что кровь жертвы приносилась воде, что наблюдалось у кыргызов (в обряде Джер-суу Таюу и узбеков Хорезма)[1].

Отправление обряда тасаттық наблюдается и поныне. Так, летом 1967 г. на ферме №4 Кзыл-Кугалинского совхоза Майского района Павлодарской области было зарезано 13 баранов, а в 1974 г. в двух районах Талды-Курганской области был совершен тасаттық с большими жертвоприношениями[2].

3. Тенгри как предок

Тенгризм, несомненно, отражает то состояние эволюции ранних ступеней мышления, когда тенденции объединения и консолидации племенных конфедераций кочевников Центральной Азии находят свое отражение в религиозных воззрениях. Политеизм, характерный политической разобщенностью этнических масс, уступает монотеизму, отражая объективные процессы образования и расцвета раннефеодального государства Казахстан. Владыки кочевых государственных образований ис-

---

[1] *Снесарев Г. П.* Материалы Хорезмской экспедиции. М., 1960. Вып. IV. С. 198–199.

[2] *Шулембаев К. Ш.* Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975. С. 23.

пользовали идею о всемогущем тенгри в своих целях в качестве политического средства подавления. Постепенно эта идея начинает выступать в роли всесильного предка вполне определенной самостоятельной социальной силы. К примеру, тенгри в Орхоно-Енисейских рунах обладают социальными свойствами. Каган "божественных тюрков" есть земное подобие тенгри ("тенгригюдобный" и "тенгрирожденный"). Тенгри как единый бог – бог только тюрков, так как они понимают его своим генеоначальником, праотцом всех тюрков. Он величайший из мужей.

Сверху сам тенгри тюрков...
Тенгри, подняв выше своей головы,
Возвысило тюрок[1].

Все, что касается присутствия тенгри, – священно.

Над тюркским божественным элем я сел каганом...
В моем божественном эле я погребен.
Божественным моим элем я не насладился...[2]

В религии тюрков VII–VIII вв. отсутствует политеизм их предшественников, хуннов, хан которых молился как небу, так солнцу и луне в равной мере. По понятиям древних тюрков все в мире вершится исключительно по велению тенгри. Следовательно, политическое положение кагана органически связано с тенгри.

Чтобы имя и слава тюркского народа
Не были забыты.
Тенгри возвысило моего дядю – кагана.
Мою мать – хатун.
Тенгри даровал нам трон,
Сделал единым государство.
Чтобы не пропали имя и слава,
Говоря – "пусть живет, в памяти",
Посадили на трон,
Да![3] –

---

[1] *Стеблева И. В.* Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965. С. 107.
[2] Там же. С. 37.
[3] *Стеблева И. В.* Поэзия тюрков. С. 135.

говорит Кюль Тегин, демонстрируя свою связь с тенгри и заявляя незыблемость каганского трона. Таким образом, социальное устройство древнетюркского общества предопределено тенгри. Принц Кюль-Тегин еще тогда понял, что "религия для государей" – лишь надежный щит защиты их самих[1].

Онгинский памятник также подтверждает, что тюрки избранники и любимцы тенгри.

Да не погибнет тюркский народ!
Да не будет жертвой –
Вверху тенгри говорило[2].

Тенгри оказывает поддержку во всем. Он говорит от имени тюркского народа, выражает идеалы их предков. Он – единственный верховный объект преклонения и тюрки говорят устами тенгри.

Мы сразились.
Тенгри оказал милость нам.
Мы рассеяли их.

Тенгри благословляет деяния тюрков.

По милости тенгри
Имевших улусы, лишили улусов,
Имевших кагана, лишили... кагана.
Врагов он (отец) принудил к миру.
Имевших колени, поставили на колени,
Имевших головы – склонили.

или

По милости тенгри, того, что их много,
Мы не боялись и сразились.

Но великодушие и покровительство тенгри не абстрактны. Это хорошо усвоено тюрками.

Если тенгри сверху не давил...
Тюркский народ, кто мог погубить твое

---

[1] *Гольбах П.* Указ. соч. С. 632.

[2] *Стеблева И. В.* Указ. соч. С. 135.

Государство и его законы,
Тюркский народ, покайся![1]

Социальные функции тенгри вытекают из реальных земных обстоятельств. Функции тенгри есть не что иное, как идейное отражение взаимоотношений объективных социальных процессов в государстве. Наделение человеческими достоинствами, т. е. антропоморфизация тенгри в представлении тюрков ограничивается не только лишь его социальными функциями. Тюрки, как и монголы, представляют тенгри правителем мира, вечным, правосудным источником жизни. Тенгри – это наделение природы, космоса качествами отца, предка. Таким образом, им узурпированы как социальные, так и природные силы. Тенгри становится субстанционной духовной силой протоказахских племен. Но философская чаша этой силы уступает религиозной, так как "всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают формы неземных. В начале истории объектами этого отражения являются, прежде всего, силы природы... Но вскоре, наряду с силами природы выступают и первоначально необъяснимы для него; как и силы природы, и, подобно последним, господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью[2].

"...И бог был создан по образцу требовательного и подозрительного деспота, болезненно восприимчивого к мнению о нем людей; бога всегда уподобляли властителю, который для упрочения своего господства жестоко карает тех, чьи представления о нем не льстят его тщеславию и не представляют его могущество"[3]. Вот таким образом безобидный предок родового общества становится деспотом классовых обществ. Это прослеживается в памятниках древнетюркской письменности, где возникновение "сынов человеческих" непосредственно связано

---

[1] Там же. С. 39–130.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 20. С. 328, 329.

[3] *Гольбах П. А.* Указ. соч. С. 230.

с “голубым небом” и “бурой землей”[1]. Древнетюркская онтология землю и небо воспринимает как две стороны одного начала, не борющиеся друг с другом, а взаимопомогающие и дополняющие друг друга, как, например, мужское и женское начала. Эта концепция восходит к глубокой древности, ко времени становления тенгризма как типа формирующего мышления. В этом нет ничего необычного.

Согласно мифологии большинства народов мира, небо – мужчина, а земля – женщина. Римляне удивлялись, что небо называют отцом, а землю – матерью.

Для индейцев Северной Америки небо – отец, земля – мать. В Индии небо – бог имеет жену – богиню земли. В греческом языке бог Уран – мужского рода, Гея – женского рода. В русском фольклоре “мать – сыра земля”, “земля – матушка, небо – батюшка”. У таджиков небо – “дед” (отец), а земля – “нан” (мать), которая будто бы становится беременной после выпадения дождя[2]. У казахов в недавнем прошлом существовал обычай, связанный с плодородием: весной, когда гремит первый гром, женщины (иногда хозяин дома) окропляли землю вокруг юрты молоком, причитая: “Сүт көп, көмір аз” (молока много, угля мало). Мотивы данного обряда – это просьба об изобилии путем имитации оплодотворения. У современных монголов, “когда держат кобылиц для кумыса , то первый удой берет мужчина, этим молоком брызгают вокруг привязи”[3].

В Китае небо – “ян” – отец, а земля – “инь” – мать, дождь “сюань-ю” – “семя неба”. Ян – небо согревает Инь – землю своей теплотой, оплодотворяет ее дождем, как своим семенем. “В давние времена, когда еще не было ни земли, ни неба... из хаоса возникли два божества, они создали небо и землю и тогда отделились женское (инь) и мужское (ян) начала”[4].

---

[1] *Стеблева И. В.* Указ. соч. С. 107.

[2] *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 194.

[3] *Вяткина К. В.* Монголы МНР // Труды ИЭ АН СССР. М.; Л., 1966. С. 323.

[4] *Шахнович М. И.* Указ. соч. С. 194.

В Веде небо и земля понимаются как супруги. Иранская мифология утверждает, что вначале были брат и сестра – небо и земля. Согласно основному тезису митраизма, небо со своей супругой землей правит всеми другими богами. Земля – производительница, оплодотворенная водой, занимает важное место в ритуалах и учении митраизма[1].

В древней Греций во время элевсинских мистерий участники их говорили, обращаясь небу: “Пролейся дождем”, а обращаясь к земле: “Будь беременна”. Плутарх сообщает: “Люди приписали небу отправление должности отца, а земле – отправление обязанности матери”. Вергилий писал: “Земля раскрывается весною и просит у неба оплодотворяющего семени”. Трагик Еврипид вспоминал: “Я узнал от своей матери, что небо и земля были когда-то одно, и после того, как их отделили друг от друга, они породили все вещи”[2]. Казахи какого-то анонимного творца, идентифицируемого ими “аллахом”, называют “Жасаған”, – буквально, тот, кто сотворил, и в момент аффекта, обращаясь к небу, говорят: “О, Жасаған!”.

Приведенные выше примеры с достаточной убедительностью доказывают, что небо в мифологии и обрядах большинства народов земного шара фигурирует как мужское начало, оно выступает как родитель и предок. В данном аспекте тенгрическое мировоззрение родительские функции приписывает космосу.

Но как обстоит дело с природой рождения в монотеистических системах так называемых “проповеданных”? Каково их отличие от тенгри-предка древних тюрков так называемой “естественной” религий?

Начнем с пантеона иудаизма, послужившего предпосылкой для возникновения христианства и ислама. Становление и развитие еврейской национальной религии позволяет ясно различить этапы формирования об едином боге-предке, господствующем над всеми остальными. Этот процесс происходит в момент объединения древнееврейских племен. Из множества вождей

---

[1] Там же. С. 194–196.

[2] Там же.

выделился один, соответственно из веры во многие божества постепенно вырастает идея об одном верховном существе, которое в рудиментарном виде считается самым сильным среди всех (так называемый знотеизм или монолатрия) – культ одного главенствующего бога, а затем становится единственным, исключающим все другие, т. е. монотеизм в полном смысле слова[1].

Верховный бог древнееврейской религии Ягве (Ягу, Иегова, Яхве), который сотворил вначале небо и землю никто иной как вождь[2]. А Моисей (Моса – означающий по-египетски "сын"), которого он удостоил своей проповедью на горе Синай, является предводителем евреев.

Ягве – "Элохим" – множественное число от слова "Элоах" – бог, т. е., "тот, кто сотворил", носит человеческие атрибуты и общественные функции реального предка, вождя или предводителя, что мы видим из знаменитой первой заповеди, преподанной людям через Моисея: "Я, Господь, бог твой, который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов перед лицом моим"[3].

Положение с трактовкой христианского представления о боге, как предке, еще более очевидно, когда это понятие рассматривается в свете догмата о Святой Троице. По этому догмату бог, хотя и безусловно един, но в то же время троичен. В едином и единственном владыке мира оказываются заключенными три стороны, три лица: "Отец, Сын и Святой дух". Подобное расчленение, тяготеющее к многобожию, дает повод Корану называть христиан – политеистами[4]. Важно другое, а именно, морфологическое строение христианского понятия бога, где главным является атрибут отца, предка.

Совершенно идентичный смысл таит в себе и мусульманский "Аллах". Одного из древнейших племенных богов, Хубала, которому в Мекке был сооружен храм, куда стекались мно-

---

[1] *Дочини А.* Люди, идолы и боги. М., 1966. С. 158.

[2] *Хмелевски Г.* Христианство и религии мира. М., 1968. С. 141.

[3] Там же.

[4] Коран. М., 1963. С. 116.

гочисленные паломники, постепенно начали звать аллахом, что, впрочем, представляет не имя собственное, а преобразованное арабское выражение аль-илах, т. е. всемогущий. Так называли божество, во всем, даже в форме имени, подобное древнему Га-Элохим в Библии[1]. Генетическая связь Аллаха с Элохимом-Яхве – патриархом древнееврейской религии очевидна. Но времена изменились, изменились, соответственно, и представления об Аллахе. Теперь он выступает в роли идеализированного, обожествленного арабского господина патриарха эпохи возникновения ислама. Согласно Корану, Аллах имеет лицо, руки, глаза; он восседает на престоле.

Каждый народ, каждая историческая эпоха вносят свою лепту в содержание идеи бога, ибо “каковы желания людей, таковы их боги”[2]. Какова объективная среда, окружающая человека, таково и представление о верховной субстанции. Негры представляют своего бога с черной кожей и курчавыми волосами; монголы придают своему богу желтый оттенок и темные миндалевидные глаза. Если бы у евреев было разрешено изображать бога, мы бы увидели Ягве с густой бородой, овальным лицом и орлиным носом. Зевс был настоящий грек, а Юпитер выглядел как член римского сената.

Но как обстоит дело с другими воззрениями в вопросе о боге, оказавшими известное влияние на формирование монотеизма? Не вдаваясь в многочисленные подробности маздаисткой метафизики, обратим внимание лишь на один момент этой доктрины. Он интересен тем более, что в таком виде появляется в истории религии Израиля, от которой, в свою очередь, вместе с “Ветхим заветом” был унаследован сначала христианством, затем исламом.

“Огуро-Мазда” дословно значит “Добрый бог”, а его характеристика – это отчетливое отражение общественных отноше-

---

[1] *Донони А.* Люди, идолы и боги. С. 345.

[2] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 486.

ний на уровне организованного государственного строя, потому что “добрый бог” – образец единовластного правителя.

Синтез Отец-Небо-Бог еще отчетливее проявляет себя в политических воззрениях, и мы находим его в почти стерильном виде в греко-римском пантеоне.

“Имя Юпитер (Giove) проделало типичный индоевропейский путь развития и ассоциируется с понятием бога “Небо” и “Света” (корень “див”) – “div”, “deiva”, от него: санскритское “deva”, иранское “daeva”, латинское “deus”, греческое “Zeus” (Зевс), литовское “dievas”, прусское “deiwas”, северо-германское “tivar”. Сложное латинское слово Ю-питер соответствует греческому Зевс-патер, что означало вначале “Небо-отец”, затем “небесный отец”, то есть “боги неба – всегда дети земли”[1]. В основе всех разновидностей названий “Зебс” лежит персидское “дию”, существующий и в современном казахском языке в форме “дэу” – великий, великан, большой.

Этико-философское учение Конфуция в Китае, ядром которого является почитание предков-родителей, предполагает, что небо – величайший предок. Согласно доктрине древнего мудреца, глава государства должен управлять своими подданными, соблюдая определенные нормы справедливости и истины, руководствуясь при этом велениями Неба.

Почитание тенгри – космоса как предка имеет также глубокие местные корни. Письменные свидетельства со всей очевидностью показывает, что оно почиталось предшествовавшими тюркам хуннами. Геродот, посетивший евразийские степи, отмечает, что пантеон богов жителей Евразии ничем не уступает богам его отечества, и по всей вероятности, это послужило основанием для него трактовать скифскую религию на греческий лад, отождествляя скифских богов с греческими. Но такая интерпретация имеет лишь относительно правильное значение, поскольку полного типологического тождества между греческой и скифской религией не могло быть, как нет тождества

[1] *Донини А.* Люди, идолы и боги. С. 168.

между социальными условиями, отражениями которых является религиозная надстройка. Но для суждения об общей “структуре” скифского пантеона высказывания Геродота можно считать вполне надежными. Вот что пишет древний историк: “...Из божеств чтут скифы только следующих: Гистию выше всех прочих божеств, потом Зевса и Землю (причем Землю представляют себе супругою Зевса), далее – Аполлона, Афродиту, Уранию, Геракла, Арея. Эти божества почитаются у всех скифов, а так называемые царственные скифы приносят жертвы еще и Посейдону. По-скифски Гистия называется Табити, Зевс – Папаем (последнее, по моему мнению, совершен-но правильно), Земля называется Апи, Аполлон – Гойтосиром, Афродита, Урания – Артимпасою, Посейдон – Фагимасадою”[1]. Из этого довольно длинного перечня божеств можно обнаружить ряд имен, которые напоминают имена древнетюркского пантеона божеств, к примеру, Папай и Апи (Умай у древних тюрков богиня земли, плодородия).

В скифской религии с ее верховной Табити обнаруживается, что в идеологических воззрениях их доматриархальный мир еще не утратил свои позиции или он сосуществовал с новой патриархальной идеологией. Имя Папай возможно для трактовки как ласково – почтительное наименование “Бабай”, Отец. Папай, как имя верховного бога, засвидельствовано у фракийцев и фригийцев. Напомним, что “отец” было также постоянным эпитетом Зевса.

“Для скифов Папай был, действительно отец, – пишет проф. М. И. Артамонов, – его вместе с дочерью Борисфена, змееногой богиней земли Апи, они считали своим родоначальников. Папай – небесный бог, соответствующий в этом смысле небесному громовержцу Зевсу, отцу богов и людей... Образ Папая, отождествленного с Зевсом, показывает, что у скифов существовал и чисто патриархальный культ предка – родоначальника, слив-

1 *Геродот.* Т. IV. С. 59.

шегося с образом космического божества”[1]. На этот момент обратил внимание основатель христианского богословия александриец Ориген (185 г. н. э.): “Пусть скифы говорят, что Папай – бог, стоящий над всеми, но с ними не согласимся: мы признаем стоящего над всеми бога, но не называем этого бога собственным именем Папая, как это принято, получившим в удел пустыню скифов и народ их, и язык”[2]. Нет ничего неестественного в том, что верховный бог неба называется у скифов, как и у многих народов, “отцом”. Но тогда мы вправе ожидать, что богиня земли, опять-таки как у ряда других народов, рассматривалась как “мать”. Л. Згуста и В. Абаев видят в имени скифской богини земли Апи детское”, ласково-почитательное обращение “мать”, апа, как Папай – “отец”[3].

В подтверждение подобной интерпретации можно привести факты из казахского и других тюркских языков. “Баба”, “бабай” во многих современных тюркских языках – это “дед”, “предок”[4], в древнетюркском же языке “баба” означает “отец”. Поэтому важной функцией тенгри явилось ревнивое оберегание заветов предков, мотив текстов древнетюркских рун – это верность делам отцов.

Тенгри, Умай, священная земля – вода
Покарает нас, надо думать...[5]

утверждает мудрый Тоньюкук и он, верный идеалам предков, возвращается в степь, оставив китайский город, где он постигал науки. Также поступал и КюльТегин, который сознательно противопоставляет наследие предков другой культуре. “Этот момент чрезвычайно важен: здесь не только борьба государств, но борьба культур, борьба двух мировоззрений и мироощущений.

---

[1] *Артамонов М. И.* Антропоморфные божества и религии скифов. Л., 1961. С. 75–76.

[2] *Ориген.* Против Цельса // ВДИ. М., 1948. Т. 3. С. 299.

[3] *Абаев В. И.* Культ семи богов у скифов // Древний мир. М., 1962. С. 445.

[4] *Каруновская Л. Э.* Представления алтайцев о вселенной // СЭ, 1935. №4–5. С. 163.

[5] Там же.

Великая степь манифестом заявила свое право не быть Китаем, а быть только собой, и высокомерие тюрок вытекало из сознания своей миссии – организации степи и строительства оригинальной культуры", – пишет Л. Гумилев[1].

Известно, что кочевое хозяйство настоятельно требует определенно высокого положения в производстве мужчин, следовательно, патриархальный семьи, патриархально-родовых отношений, соответственно патриархально-родовой идеологии – почитания предков. Общественное сознание обладает самостоятельностью по отношению к материальным условиям жизни и оказывает обратное воздействие на экономический базис общества, на общественные отношения людей. Оно требует соблюдения определенных принципов и норм социальной жизни, вытекающих из существующих в обществе идеологических ценностей. Данные палеоэтнографии свидетельствуют, что нередко отступления от идеалов предков карались весьма жестоко. Известно, что ранние кочевники твердо придерживались обычаев своих предков. Об этом говорит история Скила, которую сообщает Геродот: "Столь ревниво оберегают скифы свои учреждения и так карают виновных в их нарушении и в заимствований чужих обычаев". Измена одного из скифских царей Скила, рожденного гречанкой, скифским верованиям и обычаям и совершение им эллинских обрядов привели к его низложению. Скифы поставили царем брата Октамасада. Скил пытался бежать, но неудачно, и был обезглавлен по приказанию брата. Таков рассказ Геродота, наглядно свидетельствующий о том, что благодаря возможности противопоставления своей культуры к соседней, эллинизация не коснулась основной массы скифов, твердо следовавших заветам отцов. Это не единичный пример античных свидетельств. Другой рассказ связан с именем древнегреческого философа Платона, вернее со схолией к его известному сочинению "Государство". Вот что пишет анонимный схолиаст: "Анахарсис был сыном скифского царя Гнура и матери гречанки, почему и владел обоими языками. Он гостил в Афинах у

[1] *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М., 1967. С. 339.

Солона; возвратившись в Скифию, чтобы научить своих соплеменников в эллинским обычаям, был застрелен из лука своим братом и, умирая, сказал: “Благодаря речи я спасся из Эллады, а вследствие зависти был убит на родине”[1].

Под культовыми наслоениями такого противопоставления лежали далеко идущие социальнополитические мотивы. Иноземное влияние – опасность для любого государства. Это хорошо знали и хунны. Боясь попасть под влияние китайской культуры, хуннские государи по мере сил отрицали все китайское. Китайская летопись предостерегает хуннского владыку устами хунна Юе: “Ныне Вы, Шаньюй, изменяя обычаям, проявляете любовь к ханьским изделиям, но если только две десятых ханьских изделий попадут к сюнну, то все сюнну признают над собой власть Хань. Если в шелковых тканях и шелковой вате, которые сюнну получают от Хань, пробежать по колючей доаве, то верхняя одежда и штаны порвутся: покажите этим, что (такая одежда) не так прочна и хороша, как шубы из войлока.

Получая ханьские съестные продукты, выбрасывайте их, показывая этим, что они не так удобны и вкусны, как молоко и сыр”[2]. Лишь путем подобного откровенного бойкота всего великоханьского хунны могли предостеречь от китаизации не только самобытность своей культуры, но, в известном смысле, политический суверенитет и почитаемые ими духовные ценности.

К середине VI вв. относятся сведения подобного рода о гуннах. К сочинениям псевдо-Дионисия Телльмахарского, содержащим вторую часть “Истории” Иоанна Эфесского, отнесен следующий рассказ: “Прибыл Гордий, царь гуннов, с большим войском в столицу. От крещения его воспринял Юстиниан. Он почтил его и дал ему много подарков. (Гордий) отправился и пошел в свои земли. Когда он прибыл в свою землю, он нашел своего брата, которого он поставил над войсками, сообщил ему о своем христианстве, показал ему дары и подношения ромейского царя и удивил его. Гордий взял идолов из серебра и зо-

---

[1] *Платон.* Схолии // ВДИ, 1947. №2 . С. 319.

[2] *Сыма Цянъ.* Исторические записки. М., 1976. Гл. 110.

лота, которых они почитали, так как он верил, что един истинный бог, а что эти идолы пусты и что они не боги, то он разбил и отправил их в город Боспор, чтобы их обратили в монету. Когда брат его и все войско увидели это, то они вместе со жрецами этих идолов разгневались, устроили заговор и убили его, и, боясь ромейского царя, ушли в другую землю”[1].

Так кончилась жизнь гуннского вождя за слишком смелую попытку перейти в христианство и предать обычаи отцов. Неукоснительное следование традициям предков свято оберегалось не только скифосаками, хуннами и тюрками, но и позднейшими их наследниками и носило последовательный характер. Здесь уместно вспомнить двухвековую борьбу карлуков против ислама и борьбу казахов против христианизации.

Эта особенность кочевой культуры наиболее выпукло отражена в религиозных представлениях скотоводческих племен Евразийской степи. Иноземные религиозные культы, столкнувшись с кочевой средой, не всегда находили почву для произрастания. Этот общий момент степной идеологии позволяет протянуть нить связей между казахами, а также древними и древнейшими культурными кругами племен и народностей Евразии.

4. Тенгри как тотем

Тотемизм, несомненно, был своеобразным, таким же, как тенгризм, идейным средством синкретического осмысления единства человека и природы. Это своего рода материалистический ответ на основной философский вопрос об отношении сознания к материи. По тотемическому сознанию не идеальное является причиной происхождения природы, а природа происходит от живого мира же путем популяции. Каждый предмет, явление или процесс должен иметь, согласно тотемизму, своего родителя, предка, отца. Все – звезды, солнце, деревья, горы,

[1] *Пигулевская И.* Сирийские источники по истории СССР. М.; Л., 1941. С. 87.

реки, животные, люди – продукты элементарного акта рождения. Это своеобразное признание причинно-следственных связей действительности. Однако такое признание имеет свои объяснения.

Тотемическое мышление абсолютизирует, как, впрочем, социал-дарвинисты, биологическую закономерность, что все живое должно иметь родителей: отца и мать. Оно – наиболее древний исторический тип мышления, но еще не религиозное. Акт творения, созидания – результат деятельности человека сравнительно позднего времени. Для этого процесса необходимы совершенные орудия труда, т. е. определенный уровень развития производительных сил общества. Вот почему в древнейших языках отсутствовало слово “творить”. В санскрите также нет аналогичного понятия. Люди жили, исходя из модели живой природы. Творение – явление позднее, соответствующее возникновению мировых религий, которые человеческие способности творить и созидать объявили качеством, присущим исключительно богу. В этом отношении тенгрическое объяснение его было значительно ближе к истине. Главное противоречие тотемизма не только с наукой, но и со здравым смыслом заключается в том, что от одного вида живого существа происходит не только другой, но и от неживого – живой или наоборот. Он здесь обнажает агностическую суть. От тотема, к примеру, древесной коры (“қабық”, “қабук” у Рашид-ад-Дина[1]) может происходить казахское племя кипчаков, а средневековые их братья кимаки – от реки Иртыш[2]. Скифы, согласно Геродоту, считали себя детьми реки Днепр (Борисфен). Как? – спросите вы. Конечно, естественным путем, т. е. вполне реалистично, коль все вокруг одушевлено: гилозоично. На этой же основе племена кангли (қаңлы) связывали свое происхождение с повозкой, а карлуки – со снегом. Представление о том, что все живое должно иметь родителей, несомненно, реалистично, оно не противоречит научно-материалистическому мировосприятию. Рели-

[1] *Рашид-ад-Дин.* Сб. летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 1. С. 84.

[2] *Бартольд В. В.* Соч. Т. 1. С. 201.

гиозное в тотемизме скрыто, оно связано с признанием трансцендентности бытия тенгризма, которую в просторечии называем "святостью" или "священностью" природы. К. Ш. Шулембаев утверждает, что в тотемизме природное уподобляется социальному, а действительные связи мира отражаются искаженно как кровнородственные[1]. Тотемическое сознание обусловлено. Согласно одному казахскому мифологическому сюжету, сначала были созданы только четыре человека и четверо животных: верблюд, лошадь, корова и баран, и все питались травой. Но люди рвали растения с кореньями и делали запас. Тогда животные с жалобой обратились к богу. Бог спросил: "Я запрещу людям питаться травой, но согласитесь ли вы, чтобы люди стали продавать вас, колоть и есть?". Животные согласились[2].

Мифология полагает, что нет существенной разницы между людьми и животными, кроме отношения их в еде. Здесь сознательно стерты социальные признаки различия людей и животных, но зато подчеркнуто выявлен трансцендентный характер жизни. Ничего не поделаешь – это и есть результат обыденности уровня мировоззренческого синкретизма.

"Любопытно, каким образом – как это можно наблюдать у так называемых первобытных народов – возникло представление о святости. Священно, первоначально то, что мы переняли из животного мира, – животный элемент"[3]. Тотемизм возникает из превратного понимания социальной сущности людей, поэтому не тотемизм определял структуру общества, а общественные отношения получили свое искаженное отражение в тотемизме.

Согласно тенгрическому сознанию, в мире все равны, ибо у каждой вещи свой тенгри (если у собаки есть хозяин, то у лисы – тенгри). Поэтому взаимопревращение вещей, предметов, животных и людей друг в друга вполне возможны. К примеру, "медведь и обезьяна некогда были людьми, но тенгри их проклял и они стали зверьми. Сурок прежде был богатый че-

---

[1] *Шулембаев К. Ш.* Маги, боги и действительность. С. 30.

[2] Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина. Алма-Ата, 1972. С. 53.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 35. С. 103.

ловек... у него были тысячи лошадей, коров, верблюдов и овец. Тенгри наказал его за скупость, обратив его в сурка, а его многочисленные стада в диких животных: коров – в маралов, баранов – в архаров, козлов – в горных козлов, лошадей – в куланов, а верблюдов – в диких верблюдов". Легенда была записана Г. Н. Потаниным от тарбагатайского казаха из рода Жастабан, но в замечаниях к тексту собиратель отмечает, что вариант этой легенды он слышал от казаха Акмолинского уезда. Миф о происхождении животных от человека был распространен почти по всему Казахстану: крот и камышовый кот – люди, брат и сестра, проклятые отцом, сурок и выдра – охотники, еж – бий-старейшина, кукушка – девица, а дятел – раб. В казахском языке есть специальное слово, означающее тотемическое превращение "азу" – "азғын" – худеть, ухудшаться, опускаться, превращаться. Например, "Маймыл адамнан азған" – обезьяна произошла от человека в результате перевоплощения. Живые существа по воле тенгри могли видоизменяться в объекты природы. Кастанье приводит легенду о том, как верблюд корыстолюбивого шамана Мурум Карамыша превратился в гору Верблюд[1]. Конгратское рудное месторождение названо в честь, согласно легенде, окаменевшего коня, возлюбленного джигита. Ак-Шауле (вершина Тарбагатайского хребта) – самки беркута и другие. Казахская степь славится уникальной топонимией, множество из этих наименований вошло в жизнь благодаря гилозоизации природных явлений.

С тотемическим сознанием связаны поэтические мифы о пирах-покровителях домашних животных: Ойсыл-Қара – покровитель верблюдов, Сексек-ата – коз, Шопан-ата – овец, Зеңгі-баба – коров, Қамбар-ата (иногда Жылқышы-ата) – лошадей, путника.

Согласно исламизированной легенде, дошедшей до нас в записях известного этнографа А. Диваева, происхождение домаш-

[1] *Кастанье И.* Древности Киргизской степи и Оренбургского края. // ТОУАК. Оренбург, 1910. Вып. XXII. С. 44–46.

них животных казахские легенды связывают с именем библейского пророка Ноя (по-казахски – Нух), спасшегося от мирового потопа с представителями животного мира.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса, неден қалған?
Жетім бота үстінде жатып қалып,
Ойсыл-қара жануар сонан қалған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса, неден қалған?
Қыршаңқы тай үстінде жатып қалып,
Жылқышы-Ата жануар содан болған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса, неден қалған?
Тышқақ тана үстінде жатып қалып,
Зеңгі-баба жануар содан болған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса, неден қалған?
Қотыр тоқты үстінде жатып қалып,
Шопан-Ата жануар содан болған[1].

На горе Казыкурт, южнее Шымкента, лежат останки Ноева ковчега. На нем нашли спасение пири – предки верблюда, лошади, коровы и овцы. Об аборигенности легенды говорят имена персонажей, которых нет в книжной традиции. Народное сознание полагало, что поголовье скота зависит от предрасположения духа пиров-покровителей их, поэтому кочевники почитали самих домашних животных: запрещалось бить скот по голове, особенно пинать ногами. Такие действия табуировались формулой “жаман болады”, “обал болады”, “ырыс кетеді” – плохо будет, будет худо, благо уйдет. Идиоматизм “обал болады”, “обалына қалма!” означает: нельзя! – будет худо тому, к чему направлено действие (фигурально: будь благородным, будь человеком! не трогай!).

[1] *Диваев А. А.* Этнографические материалы. Ташкент, 1896. Вып. V. С. 5–8.

Освящение любого явления природы, невмешательство в естественный порядок мира – основа учения тенгризма. Некоторые образцы казахской мифологии показывают, что во многих из них в качестве тотема выступают целостные объекты природы, а иногда их элементы или части, или их отдельные свойства.

Как известно, в мировой мифологии мотив о непорочном зачатии является одним из самых распространенных. Он не имеет отношения к догматам известных религий. В более поздний период, по мере укрепления индивидуальной семьи и изживания группового брака, вместо суеверного начинает циркулировать более здравое представление о зачатии. Поверье о "непорочном зачатии", не исчезая совсем, переносится в отдаленную эпоху и приурочивается лишь к отдельным, более знаменитым личностям: ведь надо же подчеркнуть, что эти личности появились на свет не так, как все. Среди казахов существуют осколки таких мифов в форме легенд о непорочном зачатии династии ханов "тюре", потомков Чингиз-хана. Вообще миф живет дольше, чем обряды и ритуалы, вытекающие из мифа, и он часто перерождается в сказку и предание, – убеждает нас В. Я. Пропп[1].

Г. П. Потанин записал несколько казахских легенд, давно потерявших жанровые признаки, но тем не менее с четко обозначенными тотемическими персонажами, где солнце и солнечные лучи выступают в качестве первопредка Чингиз-хана. Тотемическое сознание проявляет себя как идеологическое средство, обосновывающее неземное происхождение хана, его династии и власти. Одновременно легенда пытается дать объяснение имени монгольского хана: "Был прежде казахский хан, имя которого неизвестно. У него была дочь. Он удалил ее в отдельное помещение и приставил к ней верную женщину-прислугу, чтобы дочь не видела, не знала, не общалась ни с одним мужчиной. Кроме прислуги, она видела солнце, луну и звезды. Дочь выросла. Однажды она лежала, в это время солнечные лучи упали на нее и она почувствовала в теле приятность и забеременела. Рож-

[1] *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 15–16.

денного мальчика назвали именем “Чингиз-хан” (Шын қыз хан), т. е. рожденный от истинной (непорочной) девицы”[1].

Другая легенда, имеющая тот же мотив, утверждает, что от лунного света зачат не сам хан, а его отец по имени Тенгриберген. “Оттого, что он зачат от света, о Чингизе говорят: “Дуин-баян Шынғыз-хан, нәсілің нұрдан жаралған” – Дуин-баян Чингиз-хан! Твой род сотворен от света. В конце легенды участвует волк в роли тотема-первопредка. Дуин-баян, согласно легенде, отец Чингиз-хана, умирая, сказал своей жене Алангу[2], что он будет приходить к ней в виде света, а уходить в виде волка. И он приходил в виде света, а уходя восклицал: “Чингиз! Чингиз!” У Алангу родился сын Чингиз!”[3].

Все легенды стараются убедить в божественности происхождения выдающихся личностей. Но для того, чтобы безоговорочно закрепить это в сознании тех, кто в это поверил, легенда прибегает к традициям тотемических мифов, где должен присутствовать персонаж, способый нести функции родителя. Поэтому во второй легенде совершенно неожиданно появляется волк, который как бы объясняет значение необычного имени. Что касается присутствия в легенде солнца, луны и их лучей, то их тотемное назначение объясняется семантикой народного символа монголов “соенбо”, не утратившее свое первоначальное значение и по сей день. Б. Ринчен объясняет знак “соенбо”, изображаемый на знамени Монголии как древнемонгольский солярный тотем. В древних легендах пелось: “Народ монгольский, чей отец – молодой месяц, чья мать – золотое солнце!”[4].

По преданию легендарный праотец казахского народа Алаша-хан был также зачат солнечным светом, как и скифский Таргитай. Впрочем, это не единичный факт, тяготеющий к тотемиз-

---

[1] *Потанин Г. И.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. // ЖС. 1916. М., 1917. Вып. II–III. С. 47.

[2] Дуин-Баян – искаженное имя Добун-Баяна, предка Чингиз-хана. См.: *Рашид-ад-дин.* Сб. летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 2. С. 10.

[3] *Потанин Г. Н.* Указ. соч. С. 50.

[4] *Ринчен Б.* Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 111.

му. Аналогично трактовали свое происхождение хунны, тюрки, чингизиды и китайские тянь-цзы. От света, по мифологии, якобы были зачаты Заратуштра, Будда, Иисус.

Казахская мифология проливает свет на события более древнего периода, переданные в форме легенды, которая в подробностях изложена в китайских анналах. Легенда повествует о происхождении двух родственных народов, оставивших неизгладимый след в истории и культуре казахов и сыгравших значительную роль в этногенезе народа. Китайский летописец сообщает, что одна из дочерей хуннского шаньюя, посвященная отцом тенгри, родила сына, ставшего родоначальником одного из тюркских племен. В летописи "Вэйшу" написано: "Рассказывают, что у хуннского Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты. Вельможи считали их богинями. Шаньюй сказал: можно ли мне таких дочерей выдать за людей? Я представлю их Небу. И на севере от столицы в необитаемом месте построил высокий терем, и, поместив там обеих дочерей, сказал: молю Небо принять их. По прошествии трех лет мать пожелала взять их. Шаньюй сказал: нельзя – еще не пришло время. Через год после этого один старый волк стал денно и нощно стеречь терем, воя при этом. Он вырыл себе нору под теремом и не выходил из нее. Меньшая дочь сказала: наш родитель поместил нас здесь, желая предоставить Небу, а ныне пришел волк, может быть, его прибытие имеет счастливое предзнаменование. Она только хотела сойти к нему, как ее старшая сестра в чрезвычайном испуге сказала: это животное, не срами родителей. Меньшая сестра не послушала ее, сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них размножилось и составило государство"[1].

В двух генеалогических легендах средневековых тюрков, также приводимых китайскими источниками, волк-тотем уступает место волчице-тотему. Согласно им, предки тюрков были истреблены. В живых остался десятилетний мальчик, которо-

[1] *Бичурин И. Г.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. С. 214–216.

Древнетюркские воины с боевыми штандартами, изображающими волчьи головы

го спасла от голода волчица, ставшая затем его женой. Волчица рожает 10 сыновей. Один из их становится вождем алтайских тюрков, основоположником и родоначальником царствующего дома Ашины.

Вторая легенда повторяет мотивы первой[1]. Турки свое происхождение также связывают с серой волчицей.

Мотивы о волке – родоначальнике очень устойчивы. Они встречаются среди казахских преданий, напоминая о несомненных генетических связях с древним миром. На родовом знамени рода Шапрашты, например, изображалась голова серого волка.

Волчья голова – мой боевой клич,
Волчий образ – мой стяг.
Равных нет мне в бою
Когда лютое знамя
Впереди!

Так устрашал своих противников известный народный акын XIX в., фаворит и наставник Джамбула, Суюнбай, сын Арона.

Верхи копий батыров Суранчи и Бугыбая из рада Шапрашты украшались литыми объемными изображениями волчьей головы из золота. Согласно преданиям, родоначальница старшего жуза Домалак-ене во время беременности захотела есть вол-

[1] *Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники. М., 1964. С. 104–105.

чью печень. Тамга этого рода – треугольник – идеограмма волчьей головы.

Казахи весьма суеверно почитали различные части тела волка. Пятки, когти, уши, клыки и др. использовались как обереги и сопровождали детские принадлежности.

Осколками этих легенд также можно считать мотивы казахской сказки "Серая волчица и джигит". Джигит, спасая табун от террора серой волчицы, бросился в погоню за ней. Но волчица вдруг заговорила человеческим голосом, попросив у джигита пощады и в знак благодарности пообещав выдать за него свою сестру. Джигит соглашается и женится на сестре волчицы. Все трудности жизни он преодолевает благодаря сноровке волчицы-жены[1]. Казахский эпос "Мунлык и Зарлык" также построен на подобном мотиве.

Существенной разницы между казахскими, тюркскими и хуннскими легендами нет. Это наводит на мысль о том, что они представляют различные исторические материалы одного и того же тотемического мифа, который восходит к древним мифологическим струям "о единстве животного и человеческого существ. Всех их объединяет не только единый мотив, но и общая идейная основа – представление о возможности происхождения людей от животного мира. Существование среди казахов легенд с одинаковой мифологией с тотемическими преданиями ранних и средневековых кочевников не случайно – оно выявляет направление формирования синкретизма мировоззрения населения Казахстана.

На основе принципов тенгризма, согласно которому тотемом могли быть все: тела, животные, люди, духи, например, считалось, что корова создана из воды, верблюд – из солнца, конь – из ветра, баран – из неба, козел – из камня[2]. Однако в средневековых легендах со всей очевидностью один тотемический мотив наслаивается на другой, в результате чего в рождении, например, Огуз-хана участвуют различные тотемы – предки. Это

---

[1] *Шулембаев К. Ш.* Маги, боги действительность. С. 32.

[2] *Потанин Г. Н.* Путешествие по Монголии. М., 1946. С. 388.

обстоятельство освещает реальные этногенетические процессы, ибо смешение родовых тотемов есть отражение реального историко-политического процесса – консолидации племен и племенных конфедераций. В некоторых образцах мифов наблюдается затушевывание родительских признаков, как например, в легенде хуннов: кто отец – волк или лучи солнца? Это характерная черта всех позднейших тотемических мифов, на которые напластовались другие явления, возникшие на основе иных идейных канонов. Это, в частности, подтверждает генеономистическая легенда об Огуз-кагане, где представления о тотемических функциях космических божеств и животных находятся в гетерогенном единстве.

Согласно "Огуз-наме" (XIII в.), "в один из дней озарились глаза Ай-Каган (мать Огуз-хана), и она родила сына. Лицо ребенка было голубым (цветовая символика тенгри. – *С. А.*), рот – огненно-красным, глаза – алыми. Он был красивее прекрасных ангелов"[1]. Огузкаган вырос, возмужал. Однажды поклонился Огузкаган в одном месте небесному владыке (Тенгри). Стало темно. С неба упал голубой луч. Был он светлее солнца и более блестящий, чем луна. Направился к нему Огуз-каган и увидел, что посередине этого луча находится дева. На голове ее была огненная светящаяся родинка, подобная Полярной звезде (Алтын қазық). Дева была так красива: если смеется, голубое небо (тенгри) хохочет, если плачет – небо голубое рыдает"[2].

Обожествление происхождения Огуз-кагана предопределено присутствием тенгри, которое активно вмешивается в личную жизнь предводителя тюркских племен, дозволив его вступление в половую связь с девой. А если сопоставить обстоятельства происхождения кочевых скифов от Геракла – Таргитая, впрочем, ничем не уступающие по своим сверхъестественным атрибутам Огуз-кагану, то эти два скифо-огузских предания оказываются во всех аспектах тесно взаимосвязанными. Огуз-каган, так же, как Геракл, "увидев деву, взял, был с нею вме-

---

[1] *Щербак А. М.* Огуз-наме. М., 1959. С. 22.

[2] *Щербак А. М.* Указ. соч. С. 29–30.

сте, насладился. Бремя отяжелило ее. После долгих дней и ночей она засияла, трех сыновей родила (ср.: по Геродоту девушка родила также трех сыновей, младший из которых Скиф стал родоначальником скифов)[1]. Первому из них дали имя Солнце (Күн-хан), второму – Луна (Ай-хан), третьего назвали Звездою (Жұлдыз-хан)".

Вообще присутствие образа быка ("огуз" в переводе – "бык") в генеалогических легендах кочевников, начиная от сюжетов о Геракле, гнавшего быков Гериона в Скифию, где он оставил своих сыновей, будущих предков в скифов и Маодунем (II в до. н. э.), вторым, известным истории хуннским шаньюем, имя которого идентифицируется с эпическим предком тюркского народа Огуз-каганом[2], кончая казахскими преданиями, на наш взгляд выявляет некоторый генетический ряд связей. Оно также свидетельствует о наличии общих моментов между культом быка и Солнца – тенгри.

Античный мыслитель Лукиан, несомненно, опираясь на раннюю письменную традицию разъясняет некоторые подробности тотемических элементов предания Геродота, в свете чего "быки Гериона" оказываются не лишним элементом родословной скифов. Лукиан от имени скифского мудреца Токсариса, сына Давкета, пишет: "...Обычай садиться на шкуру вола заключается у нас в следующем: если кто-нибудь, потерпев от другого обиду, захочет отомстить за нее, но увидит, что он сам по себе недостаточно силен для этого, то он приносит в жертву быка, разрезает на куски его мясо и варит, а сам, разостлав на земле шкуру, садится на нее, заложив руки назад, подобно тем, кто связан по локтям. Это у нас считается самой сильной мольбой. Родственники сидящего и вообще все желающие подходят, берут каждый по частям лежащего тут бычьего мяса, и, став правой ногой на шкуру, обещают, сообразно со своими средствами, один – доставить бесплатно пять всадников... другой – де-

[1] *Геродот.* Т. IV. С. 9.

[2] *Бичурин И. Я.* Указ. соч. С. 56, 57.

сять... Таким образом, иногда у шкуры собирается большая толпа, и такое войско держится очень крепко и для врагов непобедимо, как связанное клятвой, ибо наступление на шкуру равносильно клятве”[1]. Связь описанного скифского обычая с тотемическим культом быка не вызывает сомнения. Небезынтересно сопоставить этот обычай ранних кочевников с казахским обрядом празднования “Наурызмейрамы”. В день весеннего равноденствия казахи угощали наиболее почитаемых стариков сваренной головой быка. После этой ритуальной трапезы старики произносили благословие (бата) о росте поголовья скота, изобилии молочных продуктов.

В известной мере с культом быка связаны биографические детали хуннского шаньюя Маодуня и Огуз-кагана. Как показали исследования известного востоковеда А. Н. Бернштама, выводы которого опирались на данные археологии, этнографии и лингвистики, “имя Огуз-кагана... гуннского происхождения, а сходство его этнической биографии с биографией Моде позволяет видеть в них обоих одного и того же исторического реального лица”[2]. В основном соглашаясь с утверждением исследователя, нельзя не упомянуть о критических замечаниях, сделанных В. С. Таскиным по поводу ряда неточностей, в некоторой степени ослабляющей аргументацию А. Н. Бернштама. Тем не менее, вывод Бернштама не столь уж умозрительный и надуманный, как это показалось В. С. Таскину[3]. Предпосылка критики о том, что фамилия Огузь (Хуянь) никак не принадлежала хуннским шаньюям, нисколько не умаляет то значение вывода автора, которое было направлено на выявление этнокультурных связей между хуннами и тюрками – проблема, остающаяся неразрешенной и по сей день. Дело в том, что род Хуань (“бык” – тюркск. огуз, т. е. “бык”) первенствует среди знатных хуннских семейств. Сыма Цянь пишет: “Все сановники занима-

---

[1] *Лукиан.* Токсарис или дружба. // ВДИ, 1948. №1. С. 311.

[2] *Бернштам А. Н.* Очерк истории гуннов. Л., 1951. С. 230.

[3] *Таскын В. С.* Материалы по истории сюнну. М., 1968. С. 129–130.

ют должности по наследству. Три фамилии Хуань, Лань и позднее появившаяся Сюйбу считается у сюнну знатными родами”[1].

Существование в хуннских правящих кругах фамилии Хуянь является непременным доводом правомерности вывода Бернштама, что Маодунь (Модэ), сын Тоуманя – второй шаньюй хуннов (ср.: тюрк, тишап – туман, мрак, мгла)[2] и Огуз-каган (по Рашид-ад-дину, Абулгази), второй легендарный каган тюрков, сын Карахана (тюрк. Қара – черный, темный, лишенный света, погруженный во мрак, злосчастный, злополучный, горестный, безрадостный, плохой, скверный; – темнота, тьма, мрак)[3] имеют не только одинаковую этническую биографию, но и, насколько нам позволяют утверждать данные лингвистики, одного отца, этимология имени которого семантически связана с понятием “черный”, “мрак”, “мгла” и т. д. Сравните: когда к Огуз-кагану спускалась дева в облике голубого луча, было темно[4]. Это типичный для многих космогонистических мифов мотив, где мрак, мгла, туман выступают синонимами мирового хаоса, который впоследствии упорядочивается первочеловеком – обычным носителем сверхъестественных и божественных качеств – качеств культурного героя. К примеру, у Гесиода хаос – безграничная темная пропасть. Древнеегипетское представление о хаосе – мрак, тьма[5]. Первоначальное состояние мира “Махабхарата” изображает мраком. Отождествление хаоса с мраком привело к представлению о том, что все произошло от ночи. А ночь была первым порождением хаоса. У Гомера ночь выступает в образе великой богини, на которую Зевс взирал с трепетом. У философа античности Эпименида ночь – изначальная первосущность. Согласно Эвдому, ученику Аристотеля, орфики верили, что все произошло от ночи, от которой родились Уран (небо)

---

[1] Там же. С. 40.

[2] ДТС. С. 585.

[3] Там же. С. 422–424.

[4] *Щербак А. М.* Указ. соч. С. 27.

[5] *Матье А. М.* Древнеегипетские мифы. М., 1956. С. 36.

и Гея (земля). По Ригведе – “Вначале тьма была сокрыта тьмою, все это было неразлучно, текуче”[1].

По казахским мифам, когда родился Коркут, мир превратился во мрак, и он заговорил тут же. Люди испугались, почему и назвали мальчика Коркутом (буквально – пугай, пугни, страх).

Во многих мифах свет появляется из хаоса только после победы героя над мраком и ночью, олицетворенных в драконе, укравшем солнце. Изображение такого космического чудовища, глотающего солнечный диск, было найдено известным археологом А. П. Окладниковым в Центральной Азии[2].

Гегель считал, что древние греки, признавая изначальный хаос, вынуждены были вследствие этого рассматривать бога не как творца Вселенной, а только преобразователя. Платон в “Тимее” именно так понимает бога, который приводит в порядок хаос[3].

Очевидно, отец Огуз-хана (Маодунь) Карахан (Тоумань) был персонифицированным образом первоначального всеобщего хаоса и тьмы, против кого и восстал его сын Огуз-каган, устанавливая насильно, вопреки воле отца, везде и всюду “человеческие нормы”. Это обстоятельство хорошо проявляется в антагонизме между отцом и сыном (Огуз-каган и Карахан, Маодунь и Тоумань. Ср.: древнегреческий теогонистический антагонизм между Кроном и Зевсом). Но столь мифические и фантастические черты героев никоим образом не отрицают допустимость их как реальных лиц.

Понятие “кара” в редуцированной форме бытует и в казахском фольклоре, которое подчеркивает величие, являясь символом многовекового существования, мощи, древности и архаичности субъекта[4]. Қара-тау; қарашаңырак – отцов дом; қарамал – крупный скот; қара сөз – проза; Қаракесек; Қара-Ертіс, Қара-Сеңгір,

---

[1] *Ригведа Х.* Древнеиндийская философия. М., 1972.

[2] *Окладников А. Н.* Утро искусства. Л., 1968. С. 17.

[3] *Платон.* Соч. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 471.

[4] *Ауэзов М. О., Смирнова Н. С.* Камбар-батыр. Алма-Ата, 1959. С. 32.

Қаратеңіз – Большое море, Черное море и т. п.[1]. Термин “қара” также означал планету Юпитер и созвездие Весов. “Қара” у тюрков также синоним севера. Понятие “қара” – постоянный компонент имен собственных правителей из династии Караханидов[2]. Наличие в составе большой части тюркской и монгольской антропонимии, средневекового компонента “қара”, на наш взгляд, убедительнее всего показывает его известный культово-магический смысл. “Кэ-ло (қара) имеет значение и “черный” и, по-видимому, “старый”, как это отмечено в “Гундянь”: “Черный цвет называют кэ-ло (қара)... Чин очень высокий, только в преклонных годах бывают ими”[3].

Что касается фамилии Люанди или Сюйляньти, которая была, согласно историографии династии Хань, фамилией хуннских шаньюев, включая Маодуня, на что ссылается В. С. Таскин, то нет уверенности однозначно утверждать, что только она была фамилией хуннских шаньюев. Тем более, что существование как в ханьской[4], так и в кочевой среде[5] обычая наречения параллельных имен, фамилий, прозвищ, псевдонимов, титулов и т. д., в зависимости от возраста, вех жизни, социального положения, религиозных норм, предполагает некоторую проблемность истинности того или иного суждения по этому вопросу.

Указанные нами обстоятельства в некоторой степени ослабляют гиперкритический тон разъяснения В. С. Таскина к утверждениям А. Н. Бернштама. Но, несмотря на полярно противоположные взгляды на отождествление Маодуня и Огуз-кагана, ясным остается одно: это существование в хуннской среде рода “хуянь”, название которого является несомненным отражени-

---

[1] *Сулейменов О.* Тмутаракань. // Простор. 1963. №6.

[2] МК, I, Ш. С. 40, 221, 317.

[3] *Зуев Ю. А.* Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков. Дис. канд. ист. наук (рукопись). Алма-Ата, 1967. С. 64.

[4] *Крюков М. В.* Китайские фамилии: как и когда они возникли? М., 1971. С. 35–37.

[5] *Самойлович А. Н.* К вопросу о наречении имен у турецких племен. //ЖС. 1911. Вып. IV. С. 298–300.

ем культа быка. И культ быка трансформируется в тюркский период.

Переживание культа быка характерно и для казахов. Так, и ныне среди найманов Улутауского района Жезказганской области бытует генеалогическая легенда, согласно которой они переселились в отроги горы Улутау (по Потанину, и в Атбасарский уезд) из Горного Алтая, потому что их предки кровно обиделись на своих братьев – предков алтайских найманов. Причина ссор братьев – найманов состояла в том, что когда найманы холостили быков и ели холощенные части – testiculi (вероятно, ритуальная трапеза) то, согласно этой легенде, родоначальников улутауских найманов, якобы, обделили. Поэтому-де последние вынуждены были мигрировать на запад. Улутауские найманы называют себя "өкіреш" или "өкіреш-найман" (ср.: өкіру – мычать как вол, бык) в отличие от "өрнайман" – горные найманы, которыми они называют своих соплеменников Алтая и Верхнего Иртыша. Казахи ненайманского происхождения Жезказгана (по Потанину) и Атбасарского уезда шутливо нарицают местных найманов: "өгіздің қыржаңына өкпелеген қыңыр найман" (Найманы, обидевшиеся на холощенные части быка), на что также иронически, перекладывая вину на своих алтайских соплеменников, они отвечают: "Біз өгіздің қыржаны жетпеді деп кеткен жоқпыз, ағаларымыздың қыржан жегеніне ренжіп кеттік" (Мы обиделись и уехали не потому, что холощенных частей быка нам не досталось, а потому, что наши старшие братья (т. е. горноалтайские найманы) питались этими отбросами и мы посчитали, что они недостойны совместной жизни с нами и, отделившись, уехали).

Г. Н. Потанин приводит легенду, записанную им от тарбагатайского казаха из племени найманов, которая содержит такой же тотемический мотив. Тотем должен заботиться о благосостоянии рода. Он, если надо, не задумываясь приносил себя в жертву, так же, как жизнь тотема является предметом защиты рода: "У одного старика был бык, которому он испортил спину и пустил его в поле; сорока расклевала ему спину еще пуще, волк прибежал и вырвал ему зад, лисица напала спереди. Осталась

одна голова, когда старик пришел посмотреть на быка. Голова, однако, сказала ему: “Не жалей, что меня съели, разбей мою голову: в обоих рогах ты найдешь столько, что без милостыни проживешь шесть лет”. Старик принес голову этого быка – альтруиста домой, разбил ее и в оном рогу нашел серебро, а в другом – золото”[1].

Также среди найманов Т. Н. Глотании записал еще несколько легенд с верными мотивами о тотемебыке. “Прежде у казахов были одни коровы, лошадей люди вовсе не знали; быкам украшали Рога и хвосты филиновыми перьями и ездили на них все – тюре (аристократы) и богатые люди, – не гнушаясь”[2]. Интересна и следующая легенда, где бык спасает человеческий род от жажды: “В прежние времена на земле воды не было. Два человека пасли быка. В то время, когда бык захотел пить, воды не было. И оба человека, и бык хотят пить. Решив добыть воду, бык стал копать землю... Бык воду достал, вскопав землю ропами, вода, бурля, пошла”.

Хан найманского государства XIII в. именовался Бука-хан (т. е. бык). Существование у найманов культа тотемного быка не вызывает сомнения, в свете чего тамга баганалинцев (подразделение найманов) “бакан” (“рогообразная фигура”, по С. Аманжолову) может трактоваться как идеограмма изображения головы быка в анфас. К примеру, финикийский знак V означал вола[3].

Культ быка характерен и для других тюркских народов. Об этом говорят исследования А. Маргулана, который убедительно показал внутренние связи содержания “Огуз-намэ” и киргизского эпического цикла “Манас”[4]. Известный ученый, проводя генеалогические параллели этих двух эпосов, близок к идентификации некоторых сторон сюжетных линий и героев произведений. На самом деле, отцом как Алмамбета (Манас), так и Огуз-кагана является Карахан и имена их матерей семантиче-

---

[1] Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанин. Алма-Ата, 1972. С. 69.

[2] Там же С. 297.

[3] *Махмутов А.* Как возник древнетюркский алфавит. Алма-Ата, 1969, С. 142.

[4] *Марғұлан Ә.* Шоқан және “Манас”. Алматы, 1971. 112–114-бб.

ски близки: Ай-каган Огуз-кагана (Огузнамэ), Алтынай у Алмамбета.

В пантеоне многих народов мира бык и солнце выступают в синтезе. Эта закономерность проявляется и в воззрениях доисторических племен Казахстана.

Божество "бык-солнце" было одним из широко распространенных. Так, когда эгейское общество преодолело клановую фазу, бык стал символом мощи божества, а его рога, как знак силы, почитались отдельно. Когда умирал Апис, священный бык, весь Египет погружался в траур[1]. В изображении Исиды в египетском искусстве присутствовала прорисовка солнечного диска, обрамленного двумя рогами. Часто образы Осириса, Мардука, Митры ассоциируются с образом быка. "Духу быка" посвящает ряд гимнов Авеста. В Гундахишне бык – первое творение Агуро-Мазды. Из частей тела убитого быка возникают растения. Из семени быка зарождаются животные. Зевс часто принимал образ быка, Дионис изображался в виде быка и с бычьими рогами. Его второе имя, Таврос, означает бык. Женщины приветствовали Диониса в храме так: "Приди в свой храм с твоей бычьей ногой, о прекрасный бык!"[2]. В "Шахнамэ" Ферудин имеет бычьи черты. Быкоглавая палица Ферудина находилась в персидском вооружении вплоть до конца средневековья. Она же выступала символом власти каянидских царей[3]. Символом Яхве было позолоченное изображение быка[4]. Мардук – теленок солнца[5]. Митаннийский бог воспроизводился на святом быке. Петроглиф с изображением солнцеликого божества на спине быка из Казахстана должным образом дополняет скульптуру из Месопотамии (I тыс. до н. э.). В образе быка запечатлен скандинавский бог Тор. Бог Один был сыном коровы. В ведах корова – это небесный свод. Бог Индра, этот индийский Зевс, изо-

---

[1] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. С. 389.

[2] *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М., 1972. С. 159.

[3] *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948. С. 294.

[4] Библия. I–Книга Царства. Гл. 12. С. 28. 2; Гл. 10. С. 29; Гл. 17. С. 46.

[5] *Дьяконов И. М.* Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 52.

бражался как бык[1]. Религиозный культ коровы в Индии и по сей день в силе.

Тотемическим сознанием были порождены художественные образы животных в народной и профессиональной поэзии казахов. Для поэзии XV–XVIII вв. характерно присутствие тотемического мышления. Так, образы поэзии Казтугана построены на сравнениях со свойствами быка, козла и других животных.

Бұдырайған ет шекелі

Двулобый – метонимия, означает быка,

Бастаса койдың көсемі!

Предводитель отар – метонимия, означает козла, ибо козлы водят овец на выпас.

Казахский поэт осознает мощь и силу тотема. Поэтому он мерится с космическими силами:

Я тучу, луну затмившие, разгоню,
Я солнце тусклое очищу,
И средь правоверных гяуров
Никто не в силах тягаться со мной,
Я Суюниш-улы Казтуган!

(Подстрочный перевод. – *С. А.*)

Тотемическими художественными средствами в поэзии широко пользовался поэт-воин Махамбет. По нашим полевым записям, казахские балуаны (борцы) еще недавно перед вступлением в состязания молились тотему-предку. В 30-е годы прошлого столетия на южном берегу оз. Зайсан на одном из жайляу Тарбагатайских гор род байджигит племени найманов справлял тризну по умершему предку. Собралось много людей со всех концов степи. Состоялись скачки, айтысы и решено было выявить самого сильного. Племя кереев выставило своего борца, а честь найманов защищал почти неизвестный балуан Сарсен из рода Сырымбет. Керейского балуана люди привели на поле

[1] *Соколова З. П.* Культ животных в религии. С. 179.

в конском снаряжении. Он изображал из себя жеребца, так как керейские борцы издавна считали, что, изображая жеребца, они обращают на себя внимание духов жеребца – тотема, которые в благодарность должны помочь в трудные моменты борьбы. Но Сарсен не растерялся. Он, согласно традиции найманских борцов, стал изображать из себя быка. Найманский балуан в этой схватке победил, и он всегда был уверен в том, что ему тогда помог их родовой тотем – бык[1].

Якутские шаманы, борясь с оспой, якобы превращались в быков и бодались с оспой, а в некоторых случаях представляли себя жеребцами[2].

Итак, реликты тотемизма воздействовали на сознание людей через мифы о происхождении родов и племен, их названий. “Всякая мифология, – писал К. Маркс, – преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения, она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы”[3].

5. Ұмай

У всех древних народов мира материнская функция женщины оценивалась высоко, а красота еще выше. Без преувеличения можно утверждать, что мать и была тем субъектом, вокруг которого создавался семейный или родовой коллектив.

Наряду с вселенским божеством Тенгри, древние тюрки Евразийских степей поклонялись языческой богине любви и плодородия по имени Умай. Она занимала в пантеоне средневековых тюрков второе место после Тенгри.

Тенгри,
Богиня Ұмай,

---

[1] Информатор Е. Кадырбеков, внук балуана. 1950 г. р.

[2] *Алексеев И. А.* Традиционные религиозные верования якутов. С. 171.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 12. С. 171.

Священная Иер-Суб,
Вот они даровали нам победу![1]

читаем на каменнописных стеллах, поставленных в честь доблестного военачальника Тоньюкука. Умай здесь понимается как нечто недосягаемое, недоступное для простых смертных, но автор весьма контурно отмечает ее покровительствующую роль для древнетюркского общества. Имя древней богини переживало века, связывая себя исключительно сферой любви, брака и деторождения, несмотря на давление со стороны служителей различных религий и культов. Имя богини звучит и в заклинаниях казахских шаманов.

Бөрі, бөрі, бөрі ием!
Кел жебеуші, бөрі ием!
Ұмай ене, Шашты Азиз,
Еміп өскен бөрі ием!

Волчий, волчий, мой волчий дух
Подходы, мой покровитель, волчий дух!
Вскормивший Умай мать и
Волосатого Азиза[2].

Волк, волчица (Бозгурт, Бөрте – шене) их древний тотем-первопредок хуннов и их потомков – голубых тюрков. Мотивы о волках устойчивы во всем Евразийском пространстве. На знамени казахского рода Шапрашты изображалась голова серого волка.

Бөрі менің ұраным,
Бөрі менің, байрағым,
Бөрі байрақ көрінсе,
Қозып кетер қайдағым!

Волчья голова – мой боевой клич!
Волчий образ – мой стяг.

---

[1] *Малов С. Е.* Древнетюркские памятники письменности. М.–Л., 1957. С. 68.

[2] *Харжаубай.* Аялдамалар. Өлгий, 1983. 108-б.

Равных нет мне в бою
Когда лютое знамя впереди!

Так устращал своих противников народный акын XIX в. фаворит и наставник Жамбыла Суйінбай Аронұлы[1].

“Волосатый” дед Азиз, встречающийся в вышеприведенном заклинании типичный персонаж многих казахских легенд и мифов. В них он трактуется как предок золотоордынского хана Едыге, то союзника, то противника Тамерлана. В этом заклинании происходит контаминация образов мифологического и исторического сознания.

Ислам не оставил места культу древней богине любви и брака. Современные казахи не знают этого имени, кроме названий галереи “Умай” и нескольких фирм и каменной личины божества, найденной геологом А. Медоевым у озера Биликуль вблизи г. Тараза на горе Майтобе и хранящейся в музее им. А. Кастеева. Однако каждая казашка, выходящая замуж по национальному обычаю сама того не подозревая поклоняется своей богине, называя ее по имени, прося у нее благословения. В свадебных обрядах казахов сохранилась церемония возлияния жира (масла) молодухой в очаг свекрови (обряд называется “қайын атаның ошағына май құю”), которая сопровождается заученным причитанием:

От-ана, май-ала,
Жарылқа!

Огонь-матушка, масло-матушка!
Благотвори!

Невеста затем садилась на свежую шкуру барана, а окружающие женщины приговаривали: “терідей жұмсак бол!” – будь мягкой (обходительной) как эта шкура. Этими же причитаниями женщины обращались к той же Умай при тяжелых родах. Обряд был настолько древен, что великий Абай считал его “странным” наследием “шаманских времен”[2].

---

[1] *Сейдімбеков А. С.* Күңгір-күңгір күмбездер. Алматы, 1981. 37-б.

[2] *Абай.* Шығармаларының бір томдық жинағы. Алматы, 1961. 492-б.

Обряды возлияния жира в огонь широко распространены у многих народов мира и представляют из себя типологическое явление. Семантика обряда связана с “кормлением” небесных божеств, в данном случае, дымом и запахом от горящего жира. Например, жертвоприношения при новолуниях и полнолуниях каждые четыре месяца в Древней Индии ведического времени (III–II тысячелетие до н. э.), которые назывались агнихотра, сопровождались возлиянием топленого масла в огонь[1].

С культом этой богини связана отмечаемая Ч. Валихановым среди прииссыккульских киргизов “странная”, с точки зрения путешественника, клятва; “майнекең болайын!”, где “майнеке” есть май-енеке (май – одна из фонетических форм умай, а енеке ласковоуменшительная форма от ене – матушка, женщина), ставшая в силу патрархальных аксиологических принципов, нарицательной. Архаичное значение клятвы: “Быть мне женщиной, бабой!”[2].

“Имя Умай казахами произносится иначе, чем в Сибири, как май без гласного”, – ставит окончательную точку над “і” лингвист Х. Жубанов. Пример современного искажения топонима “Умай-ана” на железнодорожную станцию “Майна” (вблиз ст. Тайшет) приводится в исследовании сибирского ученого М. И. Боргоякова[3].

О казахском междометии “ойбай” или “құдайыңнан ойбайым артық” – мой “Ойбай” лучше твоего бога в определенной мере можно усмотреть переживание имени богини Умай. При страхе и боли казахи выражали возглас: “Ойбай, тәңірі, құдай-ай!” – “Ой, где же вы, ойбай, о тенгри, о боже!”. В этом эмотивном сочетании “ойбай” Умай присутствует как субъект доисламского пантеона.

---

[1] Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 79.

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. в пяти томах. А., 1961. Т. 1. С. 261.

[3] *Боргояков М. И.* Этническая и географическая названия в Енисейских памятниках древнетюркской письменности. //Ученые записки Хакасского НИИ языка, литературы и истории. Вып. 14. Серия филологическая. № 1. Абакан, 1970. С. 93.

Казахский язык богат реалиями древнего культа Умай. Х. Жубанов считает, что название богини и покровительницы женщин и младенцев могло стать и названием ее материнских органов: груди и органа деторождения.

Ұмай, ұма во многих тюркомонгольских языках, в т. ч. на казахском, означает послед, детское место, чрево матери, утроба и аналогичные понятия, связанные с рождением ребенка, красотой и плодоносящей силой женщины.

Поэтому образ древней богини присутствовал и в акушерских заклинаниях повитух:

Менің қолым емес,
Ұмай ана қолы...

Не моя рука,
Рука Умай матери.

Снесарев Г. Н. в своем фундаментальном исследовании по доисламским культам и верованиям узбеков Хорезма освещает образ патронессы узбекских женщин Амбар-ана и полагает, что она генетически связана с древней богиней плодородия и красоты древних тюрков Умай. Следует отметить, что Умай тесно связана в свою очередь со скифской богиней Апи, которую Геродот ставит рядом с древнегреческой богиней красоты Афродитой.

ЧАСТЬ III.
КАЗАХСКИЙ АНТРОПОЛОГИЗМ

Глава III. КУЛЬТ ПРЕДКОВ

1. Во имя предков

Познание или духовное освоение действительности – это не простое, зеркальное отражение, а сложный процесс постепенного перехода от явлений к сущности. В процесс познания сущности явлений, причиной связи событий может происходить неправильное восприятие действительности, в результате чего и создаются искаженно-фантастические представления. Раз возникнув, ошибочное, фантастическое восприятие мира может существовать устойчиво в течение длительного времени. Например, представление о загробном мире как улучшенной копии земной жизни возникает, по археологическим данным, еще в недрах неолитического Казахстана. В несколько усложненном виде подобные понятия мы застаем в погребальных ритуалах казахов XVI–XVIII вв., в которых участвуют реликты многих воззрений и религиозных верований, включая и ислам. Особенность народных представлений – олицетворение природных и социальных сил, возникающее как одно из проявлений специфики абстрактного логического мышления, дает возможность отрыва понятий, идей от реальности, когда фантазия выдается за действительность, обычные явления принима-

ются за сверхъестественные, предметы и вещи наделяются способностью чувствовать и мыслить. В результате такого раздвоения понятия и идеи получают атрибуты бессмертия в противовес предметному миру, постоянная видоизменяющаяся природа которого общедоступна эмпирическому опыту. В конечном свете, идейный корень культа предков восходит к философскому идеализму.

В основе культа предков лежит учение о бессмертии души, вера в загробную жизнь душ умерших, которые якобы интересуются жизнью родственников и оказывают влияние на их дела. Культ предков, таким образом, представляет собой разновидность религиозного идеализма. Этот культ имеет также исторические корни. Ни одна конкретная форма религии не может быть понята до конца, если не будет выявлена ее зависимость от предшествующего наследия. Исторические истоки культа предков уходят в далекое прошлое народа, они-то и способствовали его формированию у казахов и явились важным фактором его существования и последующего развития. Как раз в исторических корнях его и скрыт механизм преемственности и генетических связей с предыдущими этапами исторического процесса, ибо культ предков казахов был обусловлен своим предшествующим прототипом у племен и народностей, вошедших в этногенез казахского народа.

Культ предков соответствует определенной фазе развития общественного производства и выступает как часть его идеологии. Социальным корнем этого культа является патриархальный строй с кочевым скотоводческим способом производства при решающей роли мужчин в общественной организации материального производства. Он – продукт патриархальных отношений, их идейное отражение. Культ предков не возникает прежде, чем освящение положения в обществе живых, конкретных предков – отцов патриархальных семейств, старейшин рода, вождей, предводителей племен и конфедераций и т. п.

Культ предков в своем формировании предполагает сравнительно сложную степень общественных отношений. “...Настоящий культ предков в том смысле, что предки являются особа-

ми, которые влияют на всю жизнь человека, и поэтому им регулярно оказывается поклонение в том или ином виде, мы встречаем только у народа сравнительно высокой культуры, мы его находим именно там, где существует патриархальной строй, где глава семьи еще при жизни пользуется особым престижем среди своих детей, где главы семей являются лицами с огромной властью, с правом жизни и смерти над своими детьми и прочим членами своей семьи, и это чувство подчиненности, страха перед главой семьи переносится на него и после смерти"[1].

Феодальные отношения складывались в Казахстане в процессе медленного разложения первобытнообщинного строя, сохраняя сильные патриархальнородовые пережитки в социально-экономических отношениях и быту в течение длительного периода. Следовательно, такое весьма длительное и устойчивое существование социально-экономической основы культа предков представляет казахский материал ценным и интересным. Культ предков, как патриархальная идеология, получил свое классическое развитие в условиях казахского кочевого общества.

После ниспровержения материнского права и установления патриархальных отношений "мы вступаем в область писаной истории и вместе с тем в ту область, – писал Ф. Энгельс, – где в силу существующей субординации в общине отцы семейств, могущественные представители рода, имея значительное влияние на благосостояние и жизнь своих сородичей, становятся объектами поклонения, сакрального уважения, принимающего иногда форму суеверного почитания". Не всякому отцу предписано стать почитаемым. "Меланезиец, например, воздает культ только тем из покойников, которым при жизни общественное мнение приписывало обладание какой-либо сверхъестественной силой, способность производить то, что выше сил обыкновенного человека. Точно так же жители острова Яп (из группы Каролинских), – пишет Л. Штернберг, – почитают духов лишь

[1] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 347.

тех предков,, которых они действительно уважали...”[1]. Справедливо мнение Ч. Валиханова – лучшего знатока казахской культуры XIX в., – что умерший должен заслужить посмертное почитание его еще при жизни. “Люди великие, сильные были и всесильными, всемогущими онгонами, мелкие натуры становились и по смерти ничтожными духами, которые не могли ни порядочно любить и не умели ненавидеть”[2]. Человек должен, благодаря отличительным материальным или духовно-нравственным качествам, заслужить той степени уважения, которая в дальнейшем переходит в религиозное почитание. Мудрые люди, имея огромный жизненный опыт, владея даром красноречия, отличались от простых смертных нравственными качествами, заслужили авторитет, стали общепризнанным кумиром и перед ними преклонялись как при жизни, так и после их смерти. Поклонение постепенно превратилось в идею подчинения всех членов рода или племени отдельной личности.

В уважительном отношении к старшим, естественно, нет ничего религиозного. Оно свойственно всем народам мира и является частью их нравственного сознания, формировавшегося в процессе трудовой деятельности. Лишь по мере усложнений общественных отношений, в результате их неверного осмысления эти морально-этические нормы освящаются религией.

Известны целые религиозно-философские доктрины (буддизм, конфуцианство и т. п.) как попытка систематизации стихийно выросших моральных норм, закрепленных в обрядовой практике, народных обычаях. Исторически обычаи представляли первый элемент не только морали, но и всех древних форм общественногр сознания, являясь ведущей силой всех духавных отношений между людьми. На ранних ступенях становления цивилизации обычаи служили основой трансляции достижений культуры и общественного контроля. “Нравственность, – пишет Г. В. Плеханов, – возникает раньше, чем начинается процесс срастания относящихся к ней представлений с ве-

---

[1] Там же. С. 346.

[2] *Валиханов Ч.* Полн. собр. соч. Т. I. С. 473.

рой в существование богов. Религия не создает нравственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя”[1].

Патриархальный род и семья предполагали известную половозрастную иерархию внутри рода, семьи, чем обуславливались этико-нравственные нормы членов коллектива.

Связь идеологии культа предков с общественной моралью казахского народа уходит глубокими корнями в седую древность истории кочевого мира. Так, еще в обществе ранних скотоводов Казахстана старейшины занимали видное место. Античные источники дают некоторые основания полагать, что старцы массагетских племен, являясь родовыми вождями, главами патриархальных семей, одновременно отправителями культовых обрядов, исполняли функции родовых жрецов – абызов, пользовались особым вниманием родового коллектива. У них существовали различного рода ритуалы и обряды, направленные на сохранение сверхъестественных “качеств” и высоких свойств старейшин и членов рода. Культ отцов является особенно характерным для этой ступени в социальной области, который характеризуется столь высоким положением старейшин, что позволяет некоторым ученым ставить вопрос об особой форме управления таким коллективом, власти старцев – геронтократии.

Николай Дамасский, писатель I в. н. э., характеризуя общественные отношения скифского кочевого общества, в своем сочинении “Свод странных обычаев” писал, что питающиеся только кобыльим молоком скифы справедливы, ... так что старших себя называют отцами”[2].

Почитание отцов и старейшин в скифской родовой общине распространяется, естественно, и на правовые представления. Решение старейшины рода в том или ином вопросе, регулирующие правовые нормы коллектива, имело силу закона, исполнение его являлось кровным делом каждого.

---

[1] *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1957. С. 283.

[2] *Дамасский Н.* Свод странных обычаев. // ВДИ. 1947. № 4. С. 175.

Другой автор начала нашей эры Лукиан отмечает, что у "скифов, если кто ударит кого-либо из равных, или, напав, повалит на землю или разорвет платье, то старейшины налагают за это большие наказания, даже если обида нанесена при немногих свидетелях"[1].

Старшие члены рода, старейшины, среди которых избирались вожди, являлись одновременно военачальниками, судьями, ведали также отправлением культовых обрядов, будучи в то же время и частицей рода, – они не только полновластно распоряжались судьбой и жизнью рода, но их собственное положение целиком и полностью зависело от членов рода. Например, у тюрков V1–VIII вв. еще бытовали пережитки обычая в форме ритуального убийства главы государства – кагана.

"При возведении государя на престол ближайшие важные сановники сажают его на войлок и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают преклонение перед ним. По окончании преклонения его сажают на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно спрашивают: сколько лет он может быть ханом?"[2]. Некоторые детали этого древнего обряда уживались в церемониале избрания ханов под названием "хан-талау" (раздел имущества хана), бытовавшего среди казахов вплоть до XIX в.

Институт зависимости старейшин от родовой общины имелся у казахов XVI–XIX вв. Хан – более поздний продукт развития описываемого явления – не был наследственным верховным сюзереном, а избирался родовой знатью. Трудно согласиться с утверждением С. Толыбекова, что хан – лишь военный вождь – предводитель грабителей в кочевом обществе казахов[3]. Ученый упускает из виду, что общество казахов, политико-экономическую историю которого он анализирует, не могло бы просуществовать чисто военным, т. е. паразитическим пу-

---

[1] *Лукиан.* // ВДИ. 1948. № 1. С. 304.

[2] *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л.,1950. Т. 1. С. 257.

[3] *Толыбеков С.* Кочевое общество казахов в XVII в. – начале XX в. Алма-ата, 1972. С. 353.

тем. Нам кажется более убедительным, что в функции хана, как главного лица в социально-политической организации кочевого общества, входили политические, судебные и исполнительские функции. Без учета исполняемых ханом социальных функций, без определения социально-исторического места института ханства теряется смысл исследования ряда разделов истории кочевых народов, в том числе и казахского народа, и этап его истории, связанный с именем отдельных исторических деятелей. Институт старейшин, из недр которого в дальнейшем вышли ханы, – явление родовой демократии, пережитое исключительно всеми народами.

Это явление наблюдает Л. Морган среди ирокезов Америки, данные которого послужили фактически материалом для вывода, сделанного Ф. Энгельсом, что "род по своему усмотрению смещает сахэма (старейшины для мирного времени, в функцию которого входило и отправление судебных процессов) и военного вождя".

Приведенное выше свидетельство Лукиана напоминает традиционный суд биев казахов, всецело опиравшийся в своей деятельности на обычно-правовые нормы, выработанные и освященные предками. Существование суда биев у казахов, идентичного своему древнейшему предшественнику на большом промежутке времени, могло иметь место благодаря почитанию родовых биев. "Глубокие познания в судебных обычаях, соединенные с ораторским искусством, давали киргизам (казахам. – *С. А.*) это почетное звание (бия. – *С. А.*). Решения биев были непререкаемы"[1]. А в обществе, где отсутствовали принудительные органы, реализация этих решений без освящения роли старейшин, естественно, была бы невозможной.

Предки и старейшины у казахов выступали в роли организаторов общественной жизни.

[1] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 505.

2. Ураны

Во все времена у многих народов мира существовала традиция – давать ареалу обитания имена своих предков. Такая традиция была и у кочевых народов степных просторов Евразии. Легендарный праотец скифов Таргитай был обожествлен. Греческие писатели отождествляли его с Гераклом. Геракл же в период древнеримского политеизма выступает в качестве покровителя семейств, предка, наделенного сверхъестественными атрибутами. В легенде, приводимой Геродотом, Скифия названа по имени Скифа – предка скифского народа. Присутствие имени Геракла в генеалогических сказаниях скифов, видимо, не случайно. Это говорит о древних культурных взаимовлияниях греческого и кочевого населения Евразийских степей. Кочевые народы были вовлечены в сферу античной культуры и в то давнее время, когда шел процесс формирования и становления мифологии древних греков.

Многие герои, титаны и боги античной мифологии несут в себе черты эпической традиции кочевых народов. В трагедии Эсхила "Прикованный Прометей" в мифологической форме рассказывается о том, что будущий спаситель Прометея родился в стране, которая находилась за страной "грифов, стерегущих золото". Так называли греческие авторы население степей Центрального Казахстана. Сведения античных авторов о "грифах, стерегущих золото", перекликаются с казахскими преданиями о "Джигите, стерегущем золото" (Алтын қорыған Жігіт), широко распространенный по всей казахской степи. "Золото находилось в большом количестве на западной границе и на севере у азиатских скифов, где аримаспы тайком похищали его у грифов – стражей золота", – сообщает Геродот[1]. Скифская и казахская легенды идентичны. Место, изобилующее золотом в "азиатской Скифии" Геродота, соответствует Центральному Казахстану, включая Алтай.

Если установленная в научной литературе локализация легендарных грифов и аримаспов, сопричастным перипетиям по-

[1] *Геродот.* История в 9 книгах. М., 1888. Т. IV. С. 27.

явления на свет могущественного предка и героя древнейшей мифологии в центральных областях Казахстана, соответствует действительной картине исторического прошлого, то она дает основание понимать этот район не только родиной Геракла, что не столь важно для исследования, но и возможной родиной формирования некоторых циклов мифических традиций о героях – предках. Эти традиции кочевых народов были наиболее устойчивыми и имели мощные питательные корни в условиях их жизни. В результате взаимодействия культур степной мир не только заимствовал достижения передовой цивилизации своего времени, но и внес лепту в обогащение духовного опыта соседей. Что же касается мифических атрибутов аримаспов, грифов и других обитателей степей, то это древнегреческий стиль, намеренно искажающий облик "варваров". Для греков миф является не только внешней формой творчества, но и их общественное сознание было тесно связано и взаимопереплетено с мифологией: греки, да и не только они, верили в реальность содержания мифов, которыми были охвачены античные фольклор, литература, театр, искусство, наука, историография и такая универсальная форма общественного сознания как философия.

Представление о том, что азиатский материк, особенно его глубинная часть, центральная область заселена человекоподобными чудовищами, "людьми с глазами в груди", "с одной ногой", "песиглавыми" (ит басты, сиыр сиракты) и пр. не без влияния античной традиции на средневековый мир, было широко распространено в Европе и Ближнем Востоке. К примеру, "Тартар" – подземное царство древнегреческой мифологии в средневековой Европе, превратился в дублирующий этноним, которым она называла тюркомонгольские племена Центральной Азии – татаров, с явной идентификацией их значений. Это ложное представление подкреплялось свидетельствами "очевидцев" – Плано Карпини, В. Рубрука, Марко Поло.

Именами предков называли страны не только древние скифы. Этнографическое явление превращения имени предка в название кочевых племен отмечают китайские хронисты: "ухуане

(родственные хуннам племя. – *С. А.*)... имя сильного старейшины обращают в прозвание”[1], т. е. в название рода.

Согласно легендам, приводимым средневековыми авторами (М. Кашгари, Рашид-ад-Дин и Абулгазы), личное имя Огуз-хана превратилось в этноним огузских племен[2]. Среди названий тюркских народов и племен можно выделить ряд этнонимов, которые произошли на основании исторических фактов. Это, например, этнонимы, восходящие со всей очевидностью к именам предводителей племен и племенных союзов (огузы от имени Огуз-хана, ногаи от Ногая, узбеки – от хана Узбека и т. д.). “Тюркская этнонимия, – пишет Д. Е. Еремеев, – крайне разнообразна как по своей форме, так и по содержанию. Но в большинстве случаев она ярко отражает особенности происхождения, этнической истории той или иной общности и, бесспорно, может служить дополнительным источником при этногенетических исследованиях”[3]. Ученый подчеркивает, что тюркская этнонимика, благодаря своим особенностям, в сущности которых лежит почитание и культ предков, вождей и предводителей (в большинстве случаев реальных), служа дополнительным первоисточником, может осветить определенный ракурс истории, особенно по этногонии тюркских народов.

Это явление как результат этногенетических связей бытует и в казахской этнографической среде, где обычно имя седьмого предка наследует новая экзогамная группа патрилинейных родственников. Сохранение запретов вступления в брак членам одного рода у казахов соблюдается обычно до седьмого колена, что дало основание профессору А. Е. Хадсону, ученому из Йельского университета, прийти к выводу, что “за пределами семи отцов будет уже другой род (уру)”. Выводы А. Е. Хадсона не во всем справедливо критикуются С. М. Абрамзоном. Критик прав

---

[1] *Бичурин И. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. С. 142–143.

[2] *Кононов А. И.* Родословная туркмен. Соч. Абу-л-Гази, хана хивинского. М.; Л., 1958. С. 527.

[3] *Еремеев Д. Е.* К семантике, тюркской этнонимики. // Этнонимы. М., 1970. С. 141.

в том, что отмеченное А. Хадсоном явление не есть род в традиционном понимании, однако его подход к этому вопросу страдает недостаточностью доводов. На наш взгляд, род как продукт социально-исторического развития, не является чем-то навечно устоявшимся, а находится в постоянном изменении. Семисоставные этнические образования в истории кочевых племен Евразии имели известную традицию. Так, например, одно из протоказахских племен средневековья, кимаки, состояли из семи племен[1]. Число семь в народной жизни казахов имело определенный магический смысл. Поэтому выделение особой экзогамной внутриордовой группы, носящей имя седьмого предка, в которой запрещены брачные союзы между ее членами, на наш взгляд, закономерно и не противоречит исторической тенденции развития рода.

По представлению казахов, все родоначальники и генеоначальники племен, имена которых наследуются ими как название “ру” или “уру”, были конкретными историческими лицами, многие из них являлись участниками памятных событий истории. И они же, имена родоплеменных предков, отражены в боевых кличах – уранах, (отсюда русское “ура”), которые имеют, по народным верованиям, магическое значение и воззываются в трудные моменты жизни. Кроме племенных уранов, у казахов существовал общенародный уран “Алаш” как эквивалент самоназвания народа (алаштың азаматы – қазақ). Наличие одного общенародного боевого клича и существование представления об одном генеоначальнике Алаше или Алаш-хане, с именем которого связан этноним народа, свидетельствует о достаточно мощном моральном и политическом единстве этноса на протяжении длительного исторического времени. В обычае же наследования имен “сильнейших из старейшин” в конечном счете можно видеть неустойчивость названий кочевых племен, включая имени “казах”, возникшее в XV в. Сами казахи свое самоназвание представляют как имя далекого предка (атам-қазақ). Но,

[1] *Бартольд В.* Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. СПб., 1897. С. 82–83.

во всяком случае, факт связи этнонимов народа с именем обожествленного или почитаемого, а может быть, просто любимого предка, в ранней и новой истории народов Евразийских степей представляется бесспорным. А наличие этой традиции у казахов – закономерное следствие общей истории и культуры.

3. Батыры и предводители

Постепенно, по мере разложения родового строя, нараставшее социально-экономическое неравенство вело к усилению единоличной власти вождей: из родовых старейшин, пользовавшихся прежде часто моральным авторитетом, они постепенно превращались в наследственных правителей, власть которых поддерживалась прямым насилием. “Власть... не опирающаяся на традиционное уважение, на моральный авторитет и дедовские обычаи, нуждалась в поддержке, более постоянной и глубокой, чем голое насилие, – в поддержке идеологической. Такую и дала религия, освятившая сверхъестественной санкцией растущую власть вождей”[1]. Наглядной иллюстрацией тому может служить представление о божественности вождей и шанью-ев хуннов, тюркских каганов, монгольских ханов.

Приск Панийский, лично участвовавший в 448 г. в посольстве Максимиллиана к вождю гуннов – Атилле, сообщает, что “когда во время пира варвары (гунны. – *С. А.*) стали восхвалять Атиллу, а мы – императора (римского), Бигила (переводчик посольства. – *С. А.*) сказал, что несправедливо сравнивать бога с человеком, разумея под человеком Атиллу, а под богом – Феодосея (император Римской империи), Унны (гунны. – *С. А.*) обиделись на это и по-немногу разгорячась, стали сердиться”[2]. Нам трудно судить сейчас, какое место занимает в этом факте чисто дипломатический розыгрыш посланцев Рима, но легко обнаружить идею обожествления императора его подданными и власти

[1] *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 336.

[2] *Приск Панийский.* Готская история. // ВДИ, 1948. №4. С. 678.

Атиллыгуннами. Причем это явление мы не можем назвать заимствованием или результатом тесных контактов кочевого мира с могущественной империей древности. У хуннов был достаточно развит культ личностей, прославившихся своими боевыми подвигами. Так, китайский полководец Гуан-ли Эршыский, будучи в походе против хуннов, был извещен о том, что его семья уличена в колдовстве, в связи с чем его род предан казни. Китайский воитель попросил убежище у своих противников-хуннов[1]. "Шаньюй давно уже знал, что Эршыский был одним из лучших китайских полководцев, и, притом вельможа; почему женил его на своей дочери, и благоволил к нему более, нежели к Вэй Люй (государственный работник, приближенный шаньюя, хана хуннов. – *С. А.*). ... Эршыский прожил у хуннов не более года, как Вэй Люй подорвал шаньюеву благосклонность к нему. Случилось, что занемогла мать яньчжы (мать шаньюя. – *С. А.*). Вэй Люй приказал волхву по вдохновению покойных шаньюев сказать, что хунны прежде, принося жертву воинам, всегда говорили, что, получив Эршыского, должно принести ему жертву. Нынче для чего не исполняете?. . После чего закололи Эршыского, чтобы принести жертву ему. Случилось, что кряду несколько месяцев шел снег и это произвело падеж на скот, заразительные болезни между людьми, и хлеб на полях не созревал. Шаньюй пришел в страх и построил храм для жертвоприношения Эршыскому"[2]. Жертвоприношения в честь выдающихся людей и предводителей делались и в среде родственных хуннам ухуанцев: "Если есть сильные и прославленные люди, (им) также одновременно приносят жертвы. В жертву приносят быков и баранов"[3]:

Культ вождей и батыров, позднее трансформируясь в культ каганов, ханов, достигает более высокой стадии в древнетюрк-

---

[1] *Мичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. С. 4.

[2] Там же. С. 76.

[3] *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 136.

ское время. Место владыки у тюрков переносится на небо. Небо принимает образ космического божества тенгри.

Казахи почитали батыров и полководцев в войне с джунгарами. Так, по сей день почитаются могилы Раимбека и Чингожы, боевые доспехи батыра Богенбая. Потомки Богенбая похоронили по обычаю шлем и кольчугу батыра в 30-е годы. Хоронили их как величайшие святыни так, как хоронят умершего. Легендарными чертами наделен образ Утеген-батыра, воспетый Жамбылом. Чашке батыра были приписаны целительные свойства. Она хранилась у Бекбергенова, жителя с. Кенес Курдайского района Жамбылской области. Женщины, страдающие бесплодием, совершали над чашкой магические действия. Известного султана Кенесары и его брата Наурузбая наделяли "ахиллесовыми" свойствами. Казахи считали, что их тела обладают пуленепробиваемыми качествами. Разумеется, этот миф имел и "тактическое" назначение.

Но подлинно религиозное преклонение с отправлением определенных обрядов перед вождями, батырами и ханами у казахов не наблюдается[1]. Мало того, имело место совершенно противоположное явление. Так, китайская хроника, относящаяся к позднему времени, отмечает, что среди казахов ханы, султаны, феодалы не пользуются каким-либо "успехом"[2], что возможно лишь при наличии здоровой тенденции в понимании объективной закономерности и внутренней сущности социальной жизни, общественного бытия. Это также результат осознания народом значения своей миссии и решающей роли как творца собственной истории. Относительно зрелая социальная дифференциация, существовавшая под покровом патриархально-родовых отношений, не могла не найти свое отражение во взаимоотношениях социальных полюсов общества. Ханство как про-

---

[1] Известны сообщения путешественников о почитании могилы Абулхаирхана. Но они не дают основания на толкование о существовании религиозного культа личности самого Абулхаирхана. Это в равной степени относится к именам Аблая и его династии.

[2] *Бичурин И. Я.* Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. СПб., 1892. С. 145.

дукт исторического развития института старейшин – этой демократической формы самоуправления, древнейшей и исходной формы ханской власти, уже давно утратив свои исходные черты и превратившись в свою противоположность, выступила на социально-политической арене, как сила, узурпировавшая в свои руки все институты самоуправления родоплеменным коллективом.

Отсутствие религиозного раболепия перед владыками, таким образом, имеет и методологическое значение: оно выявляет важный момент социальнополитической истории народа, направляя свой вывод против тех концепций, выявляющих в казахском обществе первобытность и примитивность.

Глава IV. ГЕРОНТОКРАТИЯ

1. Героизация предка

Одним из основных требований патриархальных обществ, вытекающих из идеологии культа предков, является нравственный принцип о беспрекословном послушании младшими старших, старых по возрасту людей, которые пользовались традиционным авторитетом благодаря личным качествам. В кочевом обществе носителями древних традиций и обрядов являлись прежде всего старики – қария, ақсақалы, абызы. Ч. В. Валиханов отмечал, что они сохраняют в памяти исторические предания и легенды, передаваемые наследственными сказителями от отцов к потомкам. Воздействие, оказываемое старцами на сознание соплеменников, было огромно. Знание исторических преданий и большой жизненный опыт явились основой того, что их признавали знатоками народных обычаев, в том числе религиозных обрядов. Идеология патриархальной жизни должным образом идеализировала деятельность предков, направленную прежде всего на защиту рода и племени от посягательств. Разумеется, старец это делал не с помощью оружия.

Героизация предка проходит эстетизацию в фольклоре и мифологии, где совершается процесс соотнесения мотивов и сю-

жетов о выдающихся предках с нравственными и эстетическими идеалами общества. Это явление общераспространенное. Все герои и титаны классической мифологии, по сути дела, героизированные предки, чьи поступки обожествлены в народном сознании, а затем получили наднациональное значение.

В связи с развитием идеологии и усложнением общественного сознания бывшие племенные предки постепенно становились объектами почитания и стали наделяться священным ореолом. Здесь интересно привести некоторую сравнительную аналогию. Старцы, которым античные авторы приписывают сверхъестественные свойства, имелись и среди кочевников. Таковы например, мудрецы, врачи, а возможно и шаманы Анахарсис, Абарис, Токсарис и др.[1] Об одном из них древний автор пишет следующее: "Абарис из гипербореев[2] принадлежал тоже к числу теологов, а также, путешествуя по разным странам, писал пророчества, которые сохранились доныне: он так же предсказывал землетрясения, моровые болезни и т. п. небесные явления. Говорят, что он, прибыв в Лакедемон, посоветовал лакедемонцам принести богам предотвращающие жертвы, и с тех пор потом в Лакедемоне не было моровой болезни"[3]. Если отбросить мистические наслоения, то перед нами вырисовывается образ Абариса – древнего мудреца, передового человека своей эпохи, идущего в ногу с виднейшими звездами греческой культуры. Античные авторы признают, что нередко мудрецы кочевого мира являлись наставниками знаменитых представителей науки того времени. "Пифагор... между прочим слушал гиперборея Абариса", – сообщает анонимный комментатор Платона[4]. Эхо о му-

---

[1] *Геродот.* История. Т. IV. С. 76; *Плутарх.* Пир семи мудрецов // ВДИ. 1947. №4; Плутарх, описывая теологический диспут мудрецов, делает Анахарсиса собеседником Эзопа.

[2] Некоторые исследователи гипербореев локализуют рядом с исседонами. Как показали историко-лингвистические исследования А. Бернштама , между этнонимами "усунь", "асии" и "кушаны" (др. – иранск.) нет семантического различия, как нет его между "даюечжи", "массагеты" (античн.) и "тохарами".

[3] *Аполлоний.* Удивительные рассказы. // ВДИ. №2. 1948. С. 308.

[4] *Платон.* Схолии к "Государству". // ВДИ. 1947. №2. С. 319.

дрецах и героях из среды кочевых народов долго витает над Европой. Один из идеологов раннего христианства Матерн (IV в.), опираясь на более ранние сведения, передает об Абарисе следующее: "...у Абариса было прозвище "воздушный ходок", потому что говорят, будто он, восседая на подаренной ему стреле Аполлона Гиперборейского, переправлялся через реки, моря и непроходимые места, как бы путешествуя по воздуху[1]. Конечно, нельзя односторонне утверждать, что философ и математик своего времени Пифагор Самосский (VI в. до н. э.), чье учение оказало плодотворное влияние на последующее развитие научно-теоретической мысли, учился у легендарното Абариса. Но тут важна не столько доподлинность самого факта, сколько его подоснова. Даже при полном игнорировании сообщений древнегреческих авторов, как легендарных и мифических, они не перестают свидетельствовать о наличии культурных контактов между греками и кочевым населением степей Евразии.

Приведенные факты являются слабым отражением наиболее ранних взаимоотношений между древней Грецией и Евразийской степью, когда, согласно фрагментарным свидетельствам греческих писателей, скифам не были чужды достижения греческой науки того времени. Ярким примером этому служат передовые люди из Скифии, как Анахарсис, Абарис, Токсарис – сын Давкета, маг Зарат и др.

Однако подлинное лицо этих мудрецов завуалировано мифологическими наслоениями и наделено разными магическими атрибутами. От этих наслоений не были свободны и имена некоторых ученых Древней Греции, например, древнегреческий философматериалист, врач и политический деятель Эмпедокл (около 490–430 г. до н. э.) имел прозвище "отвратитель ветров", Эпименид считался "очистителем" и т. п., а Аристея Геродот обвиняет в колдовстве[2].

---

[1] *Юлий Фирлик Матерн.* Книга о заблуждениях языческих религий. // ВДИ. 1949. №3. С. 270, 271. См. также: *Порфирий.* Жизнь Пифагора. //ВДИ. 1948. № 2. С. 312.

[2] *Порфирий.* Жизнь Пифагора. // ВДИ. 1948. №2. С. 312; История философии. М.,1940. Т. I. С. 80–88.

Эти особые качества высоко котировались на земле древней Эллады. Известны случай, когда греки признавали некоторых из них героями Эллады и поклонялись их могилам. Поэтому греческие авторы пишут о них с большой теплотой и симпатией, что находим у более поздних писателей, которые в своих сочинениях опирались на наследие античности. О скифских мудрецах они рассказывают, что "Анахарсис не первый прибыл из Скифии в Афины, руководимый желанием познакомиться с эллинской образованностью; раньше его прибыл Токсарис (скифский легендарный мудрец и врач, прибывший, как и Анахарсис, в эпоху Солона[1] в Афины) муж мудрый, отличавшийся любовью к прекрасному и стремлением к благороднейшим знаниям, но происходивший ... из толпы простых скифов, каковы у них, так называемые, "восьминогие", т. е. владельцы пары быков и одной повозки. Этот Токсарис даже не возвращался в Скифию, а умер в Афинах и немного спустя был признан героем, афиняне приносят ему жертву, как иноземному Врачу"[2]. Как видно, отдельные представители скифов почитались не только на своей Родине, но и за ее пределами.

2. Античные мотивы и казахская мифология

Материалы казахского фольклора проливают свет на наличие древних и, кажется, серьезных культурных связей между античным миром и степью Евразии. К примеру, среди казахов с незапамятных времен "циркулируют" легенды о циклопах, похожие на древнегреческие, как об этом пишет академик Л. Берг[3]. Обращает особое внимание почти полная идентичность фабул "Одиссеи" и "Казахского сказания о циклопе". Л. Берг, специально обративший внимание на это, пишет: "Сравнивая киргизскую (казахскую. – *С. А.*) сказку с греческой, мы видим мно-

---

[1] *Геродот.* История. Т. IV. С. 14, 15.

[2] *Лукиан.* Скиф или гость. // ВДИ, 1948. №1. С. 302.

[3] *Берг Л.* Киргизское сказание о Циклопе. // ЭО, 1915. №3–4. С. 65.

жество точек соприкосновения: циклоп в обоих случаях великан, с одним глазом, пастух, пасет баранов; придя домой, он раскладывает прежде всего огонь, затем запирает вход камнем. Утым-батыр (герой сказания. – *С. А.*), как и Одиссей, выкалывает циклопу глаз. Оба они уводят затем стада ослепленного великана)[1]. Сказания об одноглазом циклопе (дәу, тажал, төбе көз) составляют органическую часть многих жанров фольклора казахов и других тюркоязычных народов[2].

Сюжетные расхождения между "Одиссеей" и казахским сказанием о циклопе могут быть объяснены прежде всего географической средой художественного творчества. Так, если в "Одиссее" все действия происходят на море, то в казахском сказании они развертываются в сказочных горах и в степи, в условиях кочевой пасторальной жизни. Здесь уместно поставить вопрос: почему гомеровский циклоп именно пастух-скотовод, а не земледелец, рыбак или морской пират и чем мотивировал поэт промысел своего одноглазого великана? Не говорит ли это о влиянии кочевых эпических традиций на творчество гения античности еще в глубокой древности в XII–VIII вв. до н. э., когда творил Гомер.

Образ циклопа в народных сказках, хотя и фантастичен, но наделен всеми атрибутами кочевого скотовода. Несмотря на древность и популярность "Одиссеи", нет основания рассматривать поэму Гомера источником других, включая и казахский, вариантов. На это обстоятельство обратили внимание Г. Потанин и И. Троцкий[3], нашедшие поддержку известного ученого В. Жирмунского, который писал, что "древнегреческая эпопея использовала сюжет гораздо более древней народной сказки"[4]. В. М. Жирмунский считает, что "Одиссея" является важным свидетельством существования этой сказки, по крайней мере

---

[1] Там же.

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 420.

[3] *Троцкий И.* Античный мир и современная сказка. Гольденбургу С. Ф. 1934. С. 526–529.

[4] *Жирмунский В. М.* Огузский героический эпос и "Книга Коркута". Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С. 217.

в восточной части Средиземноморья, где сложилась греческая поэма, уже с середины тысячелетия до н. э.”[1]. Этот вывод видного исследователя в равной мере затрагивает другого более реального, чем образ Полифемы, героя эпоса Гомера “Иллиада” – Ахилла, полумифического предводителя греков при осаде Трои. Ахилл, как известно, имел лишь одно уязвимое место на теле – пяту. Цикл же сказаний с мотивами “неузявимости” (по-казахский “меке”[2]) – важный элемент многих жанров устного народного творчества казахов. Замечательно, что он присущ не только фольклору казахов, но и многих тюркских народов. Так, в “Китаб-и дэдэм Коркут” описан эпизод, когда на Депе-Геза отчаявшиеся огузы послали “несколько человек, они выпускали стрелу – стрела не втыкалась, ударили мечом – меч не резал, кололи копьем – копье не действовало”[3]. Оказалось: уязвимое место у Депе-Геза – это глаз. В “Манасе” одноглазые великаны, наделенные магической неуязвимостью, сторожат границы Китая. Малгун (циклоп в “Манасе”) неуязвим: “Не поранить его мечом, даже пика ему нипочем, не пробьет секира его”. Единственное слабое место его – это глаз и киргизский богатырь Сыргак в поединке пронзает его глаз пикой. Таков и другой одноглазый титан Мадыкан-доо: “Копьями били по всем местам – не замечает ударов Мады”. “Рубят и колют батыры его – не берут секиры его, рубят и колют его силачи – не берут Мадыкана мечи”[4]. Этот же мотив находим в “Шах-маме” Фирдоуси: Рустам убивает Исфендиара, поражая его в глаз магической “двужалой стрелой”. Дэу, убитый Утым-батыром, был сражен в свой единственный глаз[5]. Но свойством неуязвимости обладают не только злые одноглазые великаны. Часто сами герои степных сказаний напоминают в этом отношений любимца древних греков. Алпамыш (узбекский), Манас (киргизский) и Алпамыс (ка-

---

[1] Там же.

[2] Меке – наиболее уязвимое место на теле человека. См.: *Марғұлан Ә.* “Шоқан және Манас”. Алматы, 1971. 36-б.

[3] Книга моего деда Коркута. С. 78.

[4] Манас. М., 1946. С. 246–252.

[5] *Берг Л.* Указ. соч. С. 66.

захский) как близнецы-братья Ахилла, погибшего лишь от стрелы бога Аполлона, которая поразила его в пятку, куда только и можно было поразить великого героя[1]. “Если бросить его (Алпамыша) в огонь – он не горит, если ударить мечом – меч не пронзает, если выстрелить из ружья – пуля не берет”, также “если поджечь его (Манаса) огонь не берет, если вздумаешь ранить его – топор тупится, если захочешь выстрелить – стрела не проходит, если даже выстрелишь из пушки – ядро не пробивает”[2]. Таков и казахский герой:

Ұлының аты Алпамыс,
Қызының аты Қарлығаш,
Атса мылтық өтпейді,
Шапса қылыш кеспейді
.....
Болады өзі өмір жас!

Имя его Алпамыс.
Ни огнем его не спалить,
Ни свинцом его не пробить,
Ни мечом не перерубить,
.....
Вечно будет он молодой[3].

Аналогичных героев, наделенных сверхъестественными качествами, много в казахских сказках и они неуязвимы: “Если стрелять ружье не попадает, если ударить -меч не режет, если проклясть – проклятие не действует, если бросить его в огонь – огонь не горит, если бросить в воду – не тонет” (“Джелькильдек”) Неуязвимость богатыря находит свое выражение в форме благословения (бата) или заклятия: “Когда стреляют, пусть пуля

---

[1] Фетида – мать Ахилла погружала младенца Ахилла в подземную реку царства Аида Стикс, причем держала его за пятку, от этого, согласно античный традиции, тело его стало твердым, как железо, пятки же вода Стикса не коснулась. См: *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции. М,, 1954. С. 253–338.

[2] *Жирмунский В. М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960. С. 189, 190.

[3] Батырлар жыры. Алматы, 1963. Т. 1. 231-б.

не пробьет тебя, когда ударят мечом, пусть он не ранит" ("Кан-Шентей"); "Если стреляют – пусть ружье не пронзит тебя, если ударят мечом – пусть он ранит тебя" ("Еркем-Айдар") и т. д.

Ахиллесово-алпамысово свойство в казахской этнографии есть атрибут героев не только сказок и сказаний. Оно же приписывалось некоторым реальным историческим лицам. Так, "многие киргизы (казахи) думали, что никакое оружие не страшно султану Кенесары", – пишет английский путешественник XIX в. Аткинсон со слов своего проводника, некогда состоявшего в отряде султана[1].

Изложенный анализ дает определенную уверенность для утверждения, что мотивы эпических сказаний Средней и Центральной Азии с "неуязвимыми", подобными Ахилессу, героями имеют глубокую местную традицию и восходят к "общему источнику – древней богатырской сказке тюркоязычных народов"[2]. Следует заметить, что несмотря на широкую распространенность "Тысячи и одной ночи" на среднеазиатском Востоке, В. Жирмунский, на основе анализа большого фактического материала, отрицает их роль как источника "многочисленных среднеазиатских вариантов" как рассказов об ослеплении одноглазого великана, так и "ахиллесовых циклов"[3].

Но это лишь начало. Поиски источников и параллелей степных эпических мотивов уводят в седые тысячелетия истории, где наиболее ярко проявляется культ героизированного предка в народном творчестве. Таковы сюжетные линии сказаний о Геракле (у римлян Геркулес) – о боге и герое; шумерском Гильгамеше, совершившем великие подвиги против всего темного и злого, и о Коркуте – легендарном мудреце и страннике, чей культ бытует в казахском народе в образе покровителя музыки и первошамане.

---

[1] *Аткинсон Т.* Путешествие через казахские степи. // Простор, 1972. №3. С. 48.

[2] *Жирмунский В. М.* Огузский героический эпос. "Книга Коркута". С. 224.

[3] Там же. С. 218.

3. Коркут-ата

Среди казахского этнографического материала достойное место занимают сказания, легенды и программы музыкальных произведений, связанные с Коркутом, перед именем и могилой которого народ преклонялся. У казахов очень много сказок, легенд и преданий, где главными советниками постоянно выступают мудрые старцы, главы большой семьи или рода. “Необходимость почитания старших подчеркивается тем, что в сказках самый положительный или удачливый герой тот, кто послушен старшим”, – пишет фольклорист С. Каскабасов[1].

Коркут ата – главный персонаж фольклора многих тюркских народов (туркмен, казахов, каракалпаков, азербайджанцев). С его же именем связана известная книга “Китаб-и дэдэм Коркут”, “время сочинения” которой Д. В. Бартольд относит к XV в. Он же отмечает, что “сюжеты некоторых легенд, конечно, могут быть гораздо древнее”. Действительно, легенда о старце Коркуте древняя. Мотивы и некоторые детали сюжета имеются в древнейшем памятнике шумеров “Эпосе о Гильгамеше” (IV тысячелетие до н. э.), в поэмах Гомера (XII–XIII в. в. до н. э.) и эпосе Калевала. Так, герой карело-финского эпоса Вяйнямейнен – знаменитый песнопевец, предводитель своего народа против черных сил Похъелы, прорицатель, обладавший способностью заглянуть в прошлое и будущее – карело-финский прототип мудреца Коркута. Герой эпоса странствует в поисках знаний “о вещей происхождений”. Он путешествовал в подземное царство и выведывал у усопшего исполина Антеро Випунена древние руны и заклинания. Випунен открывает Вяйнямейнену всю мудрость, после чего герой эпоса возвращается домой[2]. Мотивы странствований казахского Коркута, карело-финского Вяйнямейнена, шумерского Гильгамеша и их идеализированные образы почти идентичны.

---

[1] *Каскабасов С.* Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С. 51.

[2] Калевала, руна 17, Петрозаводск, 1956.

Было бы наивно искать прямые аналоги в эпических традициях древних племен Двуречья и исторического населения Центральной Азии, однако привлекаемые литературные и этнографические материалы дают возможность ставить вопрос об относительной общности представлений и образов художественного восприятия.

Шумерский эпос о Гильгамеше опубликован в переводе и комментариях И. М. Дьяконова[1]. Для сравнительного анализа использован казахский цикл сказаний о Коркуте[2]. В шумерском эпосе Гильгамеш, он же Бильгамес, "на две трети бог, на одну – человек" и его друг Энкиду – "в степи рожденный", "оставивший отца и мать в дальних кочевьях", отправляются на сражение со "свирепым Хумбабой" для того, чтобы искоренить "все, что есть злое" из мира. Хумбаба сражен, но Гильгамешу предстояло новое испытание, связанное со смертью его любимого друга Энкиду. Он настолько глубоко это переживает, что пускается в поиски "эликсира бессмертия". Испытав невероятные трудности, Гильгамеш находит средство бессмертия, но обстоятельства складываются таким образом, что он лишается его[3].

Коркут не сражается с конкретным злом, он занят философско-гносеологической стороной человеческого бытия. Мотивом его странствований в поисках средств бессмертия является любовь к миру человеческому. Движимый благородным побуждением, преодолевая множество преград, он находит "рецепт против смерти" и затем теряет его.

Коркут, согласно легенде, был мудрым человеком, провидцем, окружен "ореолом мудрости и святости" (Коркут – покровитель казахских баксы); Гильгамеш (или Бильгамес), которого ученые считают исторической личностью, жрецом и военным вождем города Уруке, жившим около 2800–2700 гг. до н. э., также наделен качеством провидца и считался "все видавшим". Древний эпос начинается с описания именно этих качеств героя:

---

[1] *Дьяконов И. М.* Эпос о Гильгамеше. "О все видавшем". М.; Л., 1961.

[2] Қазақ ертегілері. Алматы, 1959. 315–317-бб.

[3] *Дьяконов И. М.* Указ. соч. С. 97.

О все видавшем до края мира,
О познавшем моря, перешедшем горы,
О врагов покорившем вместе с другом,
О постигшем премудрость, о все проникавшем...[1]

Коркут был одержим страстью к познанию. Знания, приобретенные им в жизни, были настолько глубоки, что он стал легендарным и имя его стало предметом почитания. Гильгамешу также известны "тайны" мира:

Сокровенное видел он, тайное ведал,
Принес нам весть о днях до потопа[2].

Обоим героям известно все, кроме тайны смерти. Коркут к мысли о бессмертии приходит умозрительно, он, любивший свой народ настолько, что не захотел расстаться с ним на вечные времена, протестует против смерти как величайшего зла, которое надо изгнать из мира. Но, не найдя средств борьбы со смертью, пускается в бегство от нее. Если толчком для странствий Коркута послужила метафизичность его философских раздумий, то для Гильгамеша – вполне конкретный факт: смерть его любимого друга Энкиду. Смерть дает знать о своем предстоящем посещении как Коркуту, так и Энкиду в их сновидениях. Коркуту постоянно снится смерть[3]. Тот роковой случай, когда смерть явилась во сне Энкиду, описывается следующим образом:

Слушай мой сон, что я видел ночью:
Ану, Эллиль и Шамаш[4] меж собой совещались.
И вещает Ану Эллилю:
"Зачем они сразили быка и Хумбабу?"
Ану сказал: "Умереть он должен,

---

[1] Там же. С. 7.

[2] Там же. С. 21.

[3] Қазақ ертегілері. 388-б.

[4] Ану – бог неба, покровитель города Урука – главное божество шумерского пантеона, адекватный "Дингир". Ану и Дингир изображаются одной идеограммой "звезда" (солнце?). Эллильбог воздуха и населенной земли. Шамаш – бог Солнца и правосудия, а также предзнаменований.

Тот, кто у гор похитил кедры!”
Эллиль промолвил: “Пусть умрет Энкиду,
Но Гильгамеш умереть не должен!”[1]

Жажда жизни и протест против предначертаний судьбы толкают героев на поиски средства бессмертия. Как Коркуту, гак и Гильгамешу степь становится защитницей от смерти. В обоих произведениях степь наделяется сакральной миссией. Если Коркут вдоль и поперек изъездил великую степь Сары-Арка на своем мифическом Жел-Мая, то же читаем в эпосе о Гильгамеше:

И сам я не так ли умру, как Энкиду?
Тоска в утробу мне проникла,
Смерти страшусь и бегу в пустыню[2].

Степь в древней поэме является не только защитницей и покровительницей, но и наделяется ореолом святости. В таких выражениях, как, например, “Кто в степи рожден – велики его силы!”[3], “В степи он рожден, с ним никто не сравнится”[4], “Кто в степи рожден, ему ведома мудрость”[5] и т. д., степь, ее жители и образ их жизни предстают перед читателями в одухотворенных и поэтизированных, образцах.

Беглецы поняли, что от смерти не убежать и приходят к одному и тому же решению: искать лекарство бессмертия. Коркут находит его в мелодии своего кобыза на водах Сыр-Дарьи, а Гильгамеш знает, в чьих руках оно находится и направляется к отцу:

Смерти, что страшусь я, пусть не увижу!
К Утнапишти, отцу моему, иду я поспешно,
К тому, кто выжив, в собрание богов был принят
и жизнь обрел в нем.
Я опрошу у него о жизни и смерти![6]

Гильгамеш целеустремлен в своих поисках. Его не останав-

---

[1] *Дьяконов И. М.* Указ. соч. С. 45–46.
[2] Там же. С. 45, 46.
[3] Там же. С. 13
[4] Там же. С. 20.
[5] Там же. С. 34.
[6] Там же. С. 59.

ливает разумный совет:

Хозяйка ему ведает, Гильгамешу:
– Гильгамеш! Куда ты стремишься?
Жизнь, что ищешь, не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека,
Смерти они определили человеку,
Жизнь в свотх руках удержали,
Ты ж, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью ты будешь весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
.....
Своими объятиями радуй супругу
– Только в этом дело человека[1].

Коркут, убегая от смерти, проходит “все четыре угла света”. Гильгамеш так же проходит четыре инстанции (люди-скорпионы, охраняющие Солнце при восходе и заходе; Сидури – хозяйка богов, корабельщик Уршанаби и, наконец, Утнапишти). Подобная кварта обстоятельства места в сюжетах легенд – вряд ли случайная деталь, скорее всего она связана с космологическими и географическими представлениями времени формирования их.

Коркут во всех четырех сторонах света не находит бессмертия, наоборот, судьба, иронизируя его вожделение, готовит на пути его могилы, предназначенные для Коркута. Нечто подобное находим и в Гильгамеше: мотивы его странствий становятся посмешищем богов и их приближенных. Утнапишти, отец Гильгамеша, заслуживший милости богов быть бессмертным, сначала разъясняет сыну естественную закономерность конечности человеческой жизни и живой природы на довольно высоком философском уровне:

“Ты, Гильгамеш, исполнен тоскою,
Плоть богов и людей в твоем теле таится:
Как отец и мать тебя создали, такова твоя доля.

[1] Там же. С. 64–65.

.....
Ярая смерть не щадит человека:
Разве навеки мы строим дома?
Разве навеки мы ставим печати?
Разве навеки делятся братья?
Разве навеки ненависть в людях?
Разве навеки река несет полные воды?
Стрекозой навсегда ли обернется личинка?
Взора, что вынес бы взоры Солнца,
С давних времен еще не бывало:
Спящий и мертвый друг с другом схожи -
Не смерти ли образ они являют?
Человек ли владыка? Когда близок он к смерти,
Ануннакы собираются, великие боги,
Мамет, создавшая судьбы,
судьбу с ними вместе судит.
Они определили смерть и жизнь,
Смерти дня они ведать не дали”[1].

Следует отметить, что в эпосе о Гильгамеше и в легендах о Коркуте имеются мотивы, где человек впервые задается вопросом о вечном и преходящем, что подтверждает архаичность гносеологических истоков и казахских легенд о Коркуте.

Коркут нашел временный покой на водах Сыр-Дарьи, где и локализуют казахские сказания “обетованную землю” (“Жерұйық”), которую разыскивал другой степной странник Асан-Кайгы[2]. Это, по всей вероятности, связано с почитанием вод р. Сыр-Дарьи, зафиксированным в народных обрядах. У казахов до последнего времени существовал обряд почитания воды наряду с землей. Так, например, народная этика запрещала плевать в воду, осквернять нечистотами. Казахи почитали оз. Балхаш (Көк-Теңіз)[3], реки Атасу, Кандысу, Токраун и др. Казахское племя кимак почитало р. Иртыш. “Кимаки, – сообщает

[1] Там же. С. 65.

[2] Қазақ ертегілері. 389–389-бб.

[3] *Сарычаев Д. И.* Озеро Балхаш в географическом, экономическом, этнографическом отношениях. // ВСО РГО. Семипалатинск, 1925. Вып. XV.

Гардизи, – оказывают уважение этой реке, почитают ее, поклоняются ей и говорят: “Река – бог человека”[1].

Гильгамеш не находит иное средство бессмертия:

Утнапишти возвещает Гильгамешу:
“Гильгамеш, ты ходил, уставал и трудился –
Что же мне давать тебе, в свою страну да вернешься?
Я открою, Гильгамеш, сокровенное слово,
И тайну цветка тебе расскажу я:
Этот цветок – как тори на дне моря,
Шипы его, как у розы, твою руку уколют,
Если этот цветок твоя рука достанет, –
Будешь всегда ты молод”[2].

Коркут “эликсир” жизни находит сам, хотя по второй легенде средство от смерти ему сообщается всевышним Тенгри[3], а Гильгамеш получает его как воздаяние за проявленный героизм, во имя человечества, “за изгнание из мира всего злого”. Различия, на наш взгляд, имеют объективный характер: если “Эпос о Гильгамеше” или “О всевидавшем”, со слов Синликиуннин, “возможен для датировки IV тысячелетием до н. э.” (“шумерско-рудиментарный вариант), то “Китаб-и дэДэм Коркут” зафиксирован в науке сравнительно неравно и всецело привязан преимущественно к кочевой среде, т. е. относится примерно к IX в.

Почти идентичен конец иллюзий обоих героев: Коркута ужалила змея (қайрақ жылан или смерть в образе змеи), Гильгамеш – обладатель цветка – “цвета знаменитого, ибо им человек достигает жизни”, котором он хотел “накормить” свой “народ огражденного Урука”, лишается его”. Причем при весьма интересных обстоятельствах:

... на привал остановились.
Увидел Гильгамеш водоем, чьи холодные воды,
Опустился в него, окунулся в воду.

---

[1] *Бартольд В.* Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью в 1893–94 гг. ЗМАН СИФ. VIII. Т. 1. №4

[2] *Дьяконов И. М.* Указ. соч. С. 81.

[3] Қазақ ертегілері. 389-б.

Змея цветочный учуяла запах,
Из норы поднялась, цветок утащила,
Назад возвращаясь, сбросша кожу[1].

Общий для обоих произведений символ зла – змея в конце концов является причиной не только физиологической гибели героев, но и их ирреальных фантастических мечтаний, хотя их дела, движимые высоким гуманизмом, беспримерным, порою не знающим границ, находят живой отклик в сердцах потомков на протяжении тысячелетий.

Гильгамеш и Коркут ата становятся ипостасями одного и того же персонажа степных сказаний – романтизированного культурного героя, искателя бессмертия, о времени формирования которого свидетельствует эпос древних шумеров.

По традиции, Гильгамеш был знаменитым архитектором, мастером в обработке металла и дерева. И эти черты героя делают его, несомненно, прототипом "греческого основателя культуры, подарившего людям огонь, – Прометея, сына титана Япета", который, в свою очередь, связан с ветхозаветным Яфетом, сыном Ноя[2]. Прометей дал людям огонь, научил ремеслам: обрабатывать дерево, строить суда; он дал человечеству числа и алфавит, научил человечество наблюдать за звездами, врачебному искусству, искусству предсказания и другим. Согласно поздней традиции, он научил ассирийцев астрологии. Миф о Прометее, как и миф о Гильгамеше, связан с мифом о потопе. Некоторые особенности действий и черт Гильгамеша воплощены в греческом Геракле, освободителе Прометея. Прометей является греческим отражением Гильгамеша, а Гильгамеш есть не кто иной, как персонификация самих древних шумеров, приносящих народам древнего Востока все достижения культуры[3].

---

[1] *Дьяконов И. М.* Указ. соч. С. 81.

[2] *Грозный Б.* Доисторические судьбы Передней Азии. // ВДИ. 1940. №3–4. С. 44.

[3] Там же. С. 44–45.

А Коркут? Каково его место среди плеяды титанов и героев-альтруистов, совершивших великие подвиги во имя человека? Устная память истории не донесла до нас полный перечень профессий этого подлинно народного героя. Возможно, образ Коркута в далекое историческое время сопровождался такой же, как у Гильгамеша и Прометея, атрибуцией первого архитектора, градостроителя, кузнеца, рудознатока-геолога и прочее. Но, видимо, устная динамичная традиция, отличная от статичной письменной, схватила более существенные, оставив с Коркутом лишь необычные и крайне необходимые свойства.

Коркут верен традициям великих шаманов. Он против предписаний ислама. Могущество Коркута – в доисламском пласте верований и культов, в мощном пласте аборигенных мифов тюркских народов. Например, у якутов первый шаман Аан аргыл ойуун был могущественен: он не только излечивал больных, но и воскрешал умерших, даже таких, которые умерли давно, возвращал зрение слепым. Это стало известно самому Айыы Тойону, верховному духу. Айыы Тойон три раза через своего служителя спрашивал первого шамана, верует ли он в него, во имя кого делает чудеса? Первый шаман неизменно отвечал, что не верует в Айыы Тойона, а чудеса делает своей силой. Айыы Тойон разгневался и велел сжечь непокорного шамана, чтобы ничего от него не осталось. Тело первого шамана состояло из разных пресмыкающихся. Огня избежала лишь одна лягушка, которая поселилась на вершинах высоких гор и размножилась. От нее происходят все шаманы[1].

Но Коркут первенствует в музыке, ремесле (первый кобыз, по преданию, был изготовлен им) и в религиозной практике (прорицатель, астролог, знахарьмедик, поэт-сказитель) и, что важно, он свои умения, также как его прототипы, передает людям. Фрагментарность сферы деятельности Коркута станет особо понятной, если учесть социально-историческую ограниченность прототипов Коркута: Гильгамеш и Прометей умеют де-

[1] *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX вв. Новосибирск, 1975. С. 177–178.

лать все, сфера их деятельности еще не дифференцирована, т. е. сам труд не специализирован, не разделен (ср. Геркулес в древнеримский период лишь патрон-предок семьи, очага), а Коркут же профессионал и первоспециалист в определенных областях жизни. Эта особенность образа Коркута детерминирована стадиально и социально. Гильгамеш, Прометей, Геракл и Коркут стоят в одном культурно-генетическом ряду.

Образ Коркута близок образу другого упомянутого нами героя карело-финского народа, чье историческое прошлое взаимопереплетено и родственно связано с Алтае-Азиатским вообще, тюрко-монгольским миром в частности, а именно Вяйнямейнену в "Калевале", передающего черты древнего первобытного общества[1]. Вяйнямейнен первенствует во всех видах искусств и ремесел. А Гильгамеш, царь города Урука, как представитель раннеклассового общества, явление, безусловно, социально более позднего, чем образ Вяйнямейнена, порядка. Образ Коркута не связан с эсхатологией: с учением о конце света, мира, об аде и рае (потоп, царство Тартара и т. д.), так же, как образ его угрофинского коллеги Вяйнямейнена, который, уходя, пророчит, что еще вернется:

Вот исчезнет это время,
Дни пройдут и дни настанут,
Я опять здесь нужен буду,
Чтоб я вновь устроил Сампо,
Сделал короб многострунный,
Вновь пустил на небо месяц,
Солнцу дал вновь свободу,
Ведь без месяца и солнца,
Радость в мире невозможна[2].

Он уплывает на медной лодке на край света, где "сходятся земля и небо", на кантеле и свои великолепные песни оставляет в наследство народу. Он не умирает, а просто уходит. Это наи-

[1] *Куусинен О.* "Калевала" и его творцы. // Калевала. Петрозаводск, 1956. С. VII.

[2] Там же. Руна 50. С. 490–500.

более архаичное представление. Казахи, по существовавшему поверью, тоже не умирают, а просто “уходят” (“қайтыс болу”).

Отсутствие эсхатологического представления в мировоззрении населения Центральной Азии в большом хронологическом диапазоне общеизвестно. Оно доказывается археологическими данными. Факт фиксируется Плано Карпини как следствие величайшего грехопадения тюрко-монгольских племен. Отсюда и идея бессмертия мотивов казахского эпического жанра[1]. Эсхатологическое представление с учением об иллюзорном воздаянии и наказании возникает лишь с появлением антагонистических классов и классовой идеологии, т. е. оно обусловлено идейно и социально-исторически. Указанный фактор дает некоторое основание трактовать образы Коркута Ли Вяйнямейнена совместно с древними прототипами Гильгамеша и древнегреческих героев-титанов. Мы здесь не затрагиваем гипотезу, утверждающую, “что шумерский народ возник скорее всего где-то в киргизской (казахской. – *С. А.*) степи, на границе между длинноголовыми древнейшими индоевропейцами и коротконоголовыми туранцами”[2].

Таким образом, наши изыскания позволяют утверждать, что мотивы, связанные с поиском бессмертия, по всей вероятности, были широко распространены в Евразийской степи в глубокой древности. В Месопотамию эти сугубо степные традиции могли быть привнесены. Эпические традиции степной зоны Евразии определенным образом повлияли на формирование художественного творчества древнего мира.

4. Социальный статус отца

Религия для продления своего существования всегда наслаивается на те или иные позитивные достижения общественных отношений. Она впоследствии догматизирует действительные

---

[1] *Маргулан А. Х.* О характере и исторической обусловленности казахского эпоса. // Изв. КазФАН СССР. Сер. филологич. 1946. № 4 (27). С. 80.

[2] *Грозный Б.* Указ. соч. С. 44.

причины, наслаивая на них мистику. К таким явлениям прежде всего относятся нормы нравственности, сфера общения людей в быту и семье.

Традиционную казахскую семью невозможно представить без отца. Отец – как бы Будда казахской семьи. Причем отца, не как главного производителя материальных благ для нужд семьи, а как носителя духовных качеств родителя, как носителя семейной, фамильной власти, прежде всего как предка. Конечно, власть отца подкреплялась и его хозяйственно-организаторскими функциями. Однако родительские и отцовские качества его ставились превыше всего. Он был первым авторитетом и старался подкреплять это своим поведением и деятельностью. Поговорка "Әкесі өлгенді де естіртеді" – оповещают даже тогда, когда умирает отец, – отражает крайне критическую для казаха ситуацию, которая наступает-де при смерти отца, а выражение "Әкемнің басына қоямын" – поставлю в память на могилу отца – ироническое определение наивысшей ценности.

Разумеется, власть отца в родовом обществе была сначала реальной, т. е. она детерминировалась социально. Затем по мере разложения основ родо-патриархального строя наступает необходимость ее освящения. Глава казахской патриархальной семьи пользовался большими правами исключительно во всех вопросах, касающихся судьбы и жизни домашних. Мнение отца, если в семье нет более старшего по возрасту человека, имело решающее значение. Такой статус отца не мог иметь место без определенной сакрализации его семейного положения, как не могла патралинейная семья, объединенная, по мнению Ф. Энгельса, "отцовской властью", не освятить сверхъестественной санкцией власти сахема ирокезов. Поэтому понятно, почему "отцовский дом" у казахов считался священным[1].

Почитание отцовского дома обнаруживается особенно в свадебных обычаях казахов, в период формирования новой семьи.

[1] *Вульфсон Э. С.* Киргизы. // Природа и люди России. М., 1901. С. 25.

Свадьбы сопровождаются пышными торжествами и древними церемониями. В ауле жениха невесту сажали за занавеской в отау (сакральная юрта для молодых), затем невесту вели в дом свекра для совершения церемонии “беташар” (смотрения лица). В юрте свекра молодая, во исполнение обряда приобщения к дому и роду мужа, кланялась очагу и выливала в огонь растопленное сало, сопровождая это словами: “От-ана! Май-ана! Жарылқа!” – огонь-мать! Умай-мать! Благослови! Невесте подавалась ритуальная пища “төс” – грудинка барана. Во время угощения ее сажали на сырую баранью шкуру, сопровождая словами: “Жас терідей жұмсақ бол!” – будь мягка как свежая шкура! Все эти действия носили магический характер и являлись символом почитания отца, мужа, его дома, рода, всего того, что касалось его[1]. Родительский дом невесты также священен. Благоговейное посещение его со стороны жениха является обязательным и носит ритуальное значение. Зять, войдя в юрту тестя, должен занять только определенное, ритуально обозначенное место. В доме тестя его место справа, ниже всех гостей[2]. Общественное значение отцовского дома наблюдается и в том, что, “когда решаются какие-нибудь спорные дела, то все родные собираются непременно в большом доме” (үлкен үй) и все дела решаются в присутствии предка (отца и деда).

5. Минорат

Отцовская юрта обозначается особым термином “қара-шаңырақ”. С почитанием его тесно связан и институт минората. Младший невыделенный сын казахов – полновластный наследник отца и он называется особо – кенже. По обычаю, право младшего закреплено формулой: “кенже бала – қара-шаңырақ иесі” (младший сын – владелец дома отца). Такое особое положение

---

[1] *Алтынсарин И.* Избр. произв. Алма-Ата, 1957. С. 296.

[2] Несоблюдение этого обычая равносильно оскорблению родительских чувств.

младшего сына связано с почитанием отцовского дома. Отцовское право после смерти отца переходит к младшему сыну.

Кенже – младший невыделенный сын наследует все отцовское имущество, а старшие сыновья, ранее выделенные от отцовского дома и ставшие самостоятельными семьями, не имеют претензий на наследство.

Среди кочевников этот обычай имеет древние корни. Геродот наблюдал это среди скифов. Рассказывая о генеалогии скифского народа, автор приводит две легенды из мифологии населения степи, где этот обычай имел место. Геродот пишет, что, по рассказам скифов, народ их – моложе всех. Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена ("Я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждение", – замечает Геродот). Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший сын – Колаксаис. В их царствование на скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему[1]. Вероятно, мы имеем дело с родовым обычаем, направленным на защиту прав невыделенных беспомощных младших членов рода в связи с разложением первобытно-общинных отношений. По другому "эллиноскифскому" (Толстов) варианту легенды, скифы происходят от знаменитого героя Геракла. Геракл, гоня быков Гериона, прибыл в эту тогда еще необитаемую страну ... скифов. Там его застали непогода и холод. Закутавшись в свиную шкуру, он заснул, а в это время его упряженные кони (он пустил их пастись) чудесным образом исчезли. Пробудившись, Геракл исходил всю страну в поисках коней и наконец

[1] *Геродот.* История. Т. IV. С. 5.

прибыл в землю по имени Гилея. Там в пещере он нашел некое существо смешанной природы – полудеву, полузмею. Верхняя часть туловища от ягодиц у нее была женской, а нижняя – змеиной. Увидев ее, Геракл с удивлением спросил, не видала ли она его заблудившихся коней. В ответ женщина-змея сказала, что кони у нее, но она не отдаст их, пока Геракл не вступит с нею в любовную связь. Тогда Геракл ради такой награды соединился с этой женщиной. Однако она медлила отдавать коней, желая как можно дольше удержать у себя Геракла, хотя он с удовольствием бы удалился, получив коней. Наконец женщина отдала коней со словами: “Коней этих, пришедших ко мне, я сохранила для тебя: ты отдал теперь за них выкуп. Ведь у меня трое сыновей от тебя. Скажи же, что мне с ними делать, когда они подрастут? Оставить ли их здесь (ведь я одна владею этой страной) или же отослать к тебе?” Геракл ответил: “Когда увидишь, что сыновья возмужали, то лучше всего тебе поступить так: посмотри, кто из них сможет вот так натянуть мой лук и опоясаться этим поясом, как я тебе указывал, того оставь жить здесь. Того же, кто не выполнит моих указаний, отошли на чужбину. Если ты так поступишь, то и сама останешься довольна и выполнишь мое желание”. С этими словами Геракл натянул один из своих луков (до тех пор Геракл носил два лука). Затем, показав, как опоясываться, он передал и пояс (на конце застежки пояса висела золотая чаша) и уехал. Когда дети выросли, мать дала им имена. Одного назвала Агафирсом, другого Гелоном, а младшего Скифом. Затем, помня совет Геракла, она поступила, как велел Геракл. Двое сыновей Агафирс и Гелон не могли справиться с задачей, и мать изгнала их из страны. Младшему же, Скифу, удалось выполнить задачу, и он остался в стране. От этого Скифа, сына Геракла, произошли все скифские цари. И в память о той золотой чаше еще и до сего дня скифы носят чаши на поясе[1].

Дальнейшее развитие скифских генеогонистических мифов проявляется в циклах об Огуз-Кагане и Алаша-хане. Сопоставление легенды об Огуз-Кагане со скифскими легендами Геродо-

[1] Там же. С. 9–10.

та выявляет некоторые общие моменты. Так, прародитель огузов Огуз-каган, соединяющий к себе черты ряда тотемов, – безусловный атрибут архаичности мотивов – вступает в брак с двумя девушками: одной, спустившейся с неба в голубом луче и ассоциирующейся со стихией света, и другой, найденной в дупле дерева и ассоциирующейся со стихией воды, земли, неба (по шаманистской космогонии, трех небес – нижнего, среднего и верхнего). От каждой родились по три сына, причем первые получают имена "Солнце", "Луна", и "Звезды", а вторые – "Небо", "Гора" и "Море". Эти шесть сыновей становятся родоначальниками огузских племен. Огуз-каган прячет в степи золотой лук и три золотые (серебряные) стрелы и посылает сыновей на охоту. Три старших сына находят лук. Отец разламывает лук на три части и отдает старшим, а младшим – три стрелы. Как в уйгурском варианте легенды, так и у Абульгазы, этот указывает на преимущество старших братьев. "Лук пускает стрелы, вы потому подобны стрелам", – говорит Огуз младшим братьям в уйгурском варианте. В варианте Абульгазы Огуз говорит: "Прежде жившие народы считали лук ханом, а стрелы послами... также и ныне, после моей смерти следует народу ханом избрать достойнейшего из поколения Бузук (нашедших лук)... до кончины мира они (нашедшие стрелы) пусть довольствуются своим подчиненным положением". Отмечая привилегированное положение старших братьев, С. П. Толстов пишет, что это, несомненно, поздний мотив, связанный не только с господством патриарха, но и с далеко зашедшим процессом формирования классов и государства. "В архетипе, – продолжает известный ученый, – нужно полагать, имело место что-нибудь близкое к скифскому варианту, где... преимущество достается младшему из братьев, опереженному антагонистом"[1]. На это указывает свидетель – младший брат его Ай-хан[2]. Решающую роль

---

[1] *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948. С. 296.

[2] *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. С. 221.

младшего сына в престолонаследии наблюдаем и в период державы Чингиз-хана. Толе получил после смерти великого монгольского хана его коренной улус, родину отца, Каракорум. Вот что пишет по этому поводу Н. Веселовский: “Из того положения, что у монголов младший сын обязан был остаться у очага отца для совершения постоянных и сложных обрядов в честь душ предков, вытекало распределение улусов между сыновьями Чингиз-хана: чем старше был сын, тем дальше отодвигался он от ставки отца, вот почему самый отдаленный улус, куда вошла Россия, достался самому старшему сыну, Джучию...”[1] Более ранние сведения, относящиеся к евразийским кочевникам, имеются в “Исторических записках” китайского “отца истории” Сыма Цяна. По этому поводу Сыма Цянь пишет: “У шаньюя (Таумань – III в. до н. э. первый хуннский шаньюй, известный истории. – *С. А.*) был старший сын по имени Маодунь. Позднее у него появился младший сын... Шаньюй, желая устранить Маодуня и возвести на престол младшего сына, отправил Маодуня заложником к Юэчжи”[2]. Это решение Тауманя, как известно, послужило основанием для антагонизма между ним и его сыном Маодунем. Во всех легендах наследников оказывается три. Это не случайно. Оно генетически перекликается с триальным делением кочевых обществ, которое существовало у казахов XIX в. Казахи свою трехсоставную этническую структуру (үш жүз)[3] связывают с тремя сыновьями мифического праотца народа Алаша-хана. Историк казахского языка Г. Г. Мусабаев считает Алаша-хана реальным историческим лицом и время жизни его связывает со временем Кегенской надписи усуно-кангюйского периода[4]. У Алаша-хана были тоже три сына – будущие родо-

---

[1] *Веселовский С. И.* О религии татар по русским летописям. // ЖМНП. Новая серия. 1916. № 7–8. С. 83.

[2] *Таскин.* Материалы по истории сюнну. М., 1968. С. 38.

[3] Жүз – этнотерриториальные части, на которые делился дореволюционный Казахстан.

[4] *Мусабаев Г., Махмудов А. и др.* Эпиграфику Казахстана. Алма-Ата, 1971. Вып. 1. С. 12.

начальники трех казахских жузов[1]. По этому поводу Г. Н. Потанин писал: “Из чисел в родословной (казахов) часто встречаются “три” (три сына), удвоение этого числа – “шесть”, и иногда удвоение шести – “двенадцать”, потомки Сары-софы (по преданиям, имя родоначальника племени аргынов. – *С. А.*) называются “детьми двенадцати отцов”, абаккерей происходят от двенадцати братьев...”[2]. Реликты триальной системы прослеживаются в этнической структуре казахского народа. Триальное деление племен и родов, наряду с дуальным, характерно для многих кочевых народов[3]. Подобное исчисление некоторые ученые считают военно-политической системой. Оно известно и ранним кочевникам. Скифы, по Геродоту, делились на царствующие, земледельческие и кочевнические племена[4]. Юэчжи (усуни китайских источников) назывались Большими и Малыми: “Юэчжи – (гуйшуанский, т. е. кушанский), его прежнее название Большой юэчжи”[5]. Кстати, казахские уйсуни составляют основное ядро Большого жуза. Прилагательное “большой”, которым наделяются усуни китайских хроник, можно трактовать как атрибуцию политического господства этого племени в племенном союзе. Известно, что кушаны также занимали исключительную политическую гегемонию в конфедерации племен, завоевавших Греко-Бактрию[6]. В хунском союзе знатными родами считались Хуянь, Лань и Сюйбу[7].

Совершенно идентичное явление бытовало в политической истории государства древних тюрков (“500 семей Ашины”) и монголо-кипчаков (чингизиды в казахское общество трансфор-

---

[1] *Букинич Д. Д.* Номадизм, киргизский народ и высшие формы культуры. // Советская Киргизия. Оренбург, 1924. № 8–9. С. 161–162.

[2] Казахский фольклор в собрании Потанина Г. Н. С. 71.

[3] *Аманжолов С.* Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Алма-Ата, 1959. С. 7–82.

[4] *Геродот*. IV. С. 18–20.

[5] *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. С. 264, 266.

[6] *Фрай Р. И.* Наследие Ирана. С. 218.

[7] *Сыма Цянь*. Исторические записки. М., 1971. С. 40.

мируются в форме обособленного рода “төре”). Согласно “Мэн-да бэй-лу”, монголы подразделялись на белых, черных и диких. Белыми считались монголы, кочевавшие вдоль Великой китайской стены, черными – монголы глубинных районов Монголии и дикими – племена северных районов[1].

“Сокровенное сказание” также передает мотив, отражающий существование триальности политической системы в монгольском обществе дочингизского периода. После смерти Добун-Баяна его жена Алан-гоа зачала от луча света, проникшего через дымовое отверстие юрты, и родила трех сыновей.

Эта весьма архаическая традиция проявляется и в структуре казахского общества. Народные предания сохранили следующую дифференциацию. Род деятельности, т. е. “цеховые” функции трех жузов: “Ұлы жүздің баласына таяқ беріп, малға қой, орта жүздің баласына қалам беріп, дауға қой, кіші жүздің баласына найза беріп, жауға қой”. (У большого жуза удел – пасти скот, среднего жуза – управлять, разрешать конфликты, т. е. администрировать; младшего – воевать). Подобную “классификацию” трех жузов, этих “этнотерриториальных единиц”, ничем невозможно объяснить, кроме как влиянием древних форм военно-политической организации кочевых обществ, хотя влияние поздних классово-сословных явлений нельзя отрицать. Ч. Ч. Валиханов приводит кусочек древнего мифа, где самый младший сын становится обладателем благ. В старину было у одного бая три сына, рассказывает миф. Потерялся раз у этого бая косяк кобылиц. Решил найти его старший сын, но не смог. Затем средний сын пустился на поиски лошадей, но также безуспешно. Остается самый младший, он говорит: “Я буду искать”. “Ладно!” – отвечает отец. Отец-то был испытатель. Он обратился в шесть тигров и лег на дороге. Увидевши отца, обратившегося в тигров, сын ударил несколько раз по лошади и бросился на хищников и хотел всадить в них копье.

---

[1] *Мункуев Н. Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах. М., 1965. С. 136.

“Аа! – закричал отец, – это ведь я, твой отец, я знаю, что ты хочешь всадить в меня копье. Ну, подними руки, сынок, я благословлю тебя”[1].

6. Левират

Другим общераспространенным институтом, идейно близким минорату, был левират. У кочевников Евразии существовало поверье, что жена должна соединиться с покойным мужем еще в загробной жизни. Интересно по этому поводу сообщение В. Рубрука, который писал: “Ни одна вдова у них замуж не выходит на том основании, что они веруют, что все, кто служит им в этой жизни, будут служить и в будущей; отсюда о вдове: она верит, что всегда вернется после смерти к первому мужу. От этого среди них случается позорный обычай, именно, что сын берет иногда всех жен своего отца, за исключением (родной) матери. Именно двор отца и матери достается всегда младшему сыну”[2]. Этот обычай среди карлуков был отмечен Абу-Дулафом. Он пишет: “Женщины их выходят замуж лишь один раз в жизни”[3]. Хронисты Китая этот же обычай относят к ухуаням[4]. Русские летописцы отмечают его у половцев: “Поймают мачехи своя ятровь (жена брата мужа) и ины обычая отец своих творят”[5].

Свидетельство Ибн Фадлана относится к этому же кругу явлений: “Я видел его (командующего войском огузов Атрака, сына ал-Катаана. – *С. А.*),жену, которая была женой отца его”[6].

---

[1] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 487, 488.

[2] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1959. С. 101

[3] *Тизенгаузен В.* Материалы, относящиеся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884. С. 136.

[4] *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. С. 135.

[5] Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). М., 1962. Т. 1. С. 71.

[6] *Ковалевский А. П.* Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. С. 63.

Поздние проявления обычая находим у казахов и ряда родственных им народов. Н. И. Гродеков сообщает, что у киргизов все наследство достается невыделенным, т. е. обыкновенно младшим сыновьям, которые и обязаны вести расходы на похороны и поминки[1].

Сравнительный историко-этнографический анализ показывает, что институты минората и левирата были характерны для всех кочевников Евразийской степи и связаны с родовым укладом. В последующем, по мере разложения родовой общины, этот обычай становится своего рода самостоятельным институтом защиты младших и несовершеннолетних и в конечной своей эволюции ассоциируется с почитанием отца семейства. По представлениям верующих казахов, над младшим сыном в семье покровительствуют духи умерших предков, его нельзя обделять, обижать и т. п.

7. Институт гостеприимства

С культом предков были связаны все стороны повседневной жизни дореволюционных казахов. Почитание предка было основным принципом в семье и оно начиналось с быта. Народное представление даже гостеприимство принимало как один из основных заветов первопредка. Гостеприимство, по-казахски, “бөлінбеген енші” – неразделенная доля, – якобы завещано праотцом Алаша-ханом. Расходы на гостя считались обратимыми. Казахи верили, что они могли быть возвращены сверхъестественным путем, благодаря магическому воздействию, притом в большем объеме, нежели затраты на обслуживание гостя. Гостеприимство – один из наиболее главных этических добродетелей. Вот как воспевает его поэт XVIII в. Умбетей-жирау:

Кісі көрсең есікте,
Жүгіре шық, кешікпе,

[1] *Гродеков Н. И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. Ташкент, 1899. С. 53.

Қарсы алмасаң мейманды,
Кесір болар несіпке.

Если увидишь человека у двери своего дома, незамедля выбегай и встречай его, не то будет худо твоему благосостоянию[1].

Гость – особо радостное событие в жизни казаха. Об этом свидетельствует благословение: “дастархан мол болсын, үйіңнен қонақ үзілмесін!” – пусть будет богат довольствиями стол, и не покинет гость очага Вашего! Благосостояние семьи связывалось с посещаемостью ее гостями. Это явление отражает поговорка: “Құтты қонақ келсе, қой егіз табады”. Состоятельные казахи строили специальную комнату (обычно самую лучшую в доме), а иногда и особый дом для гостей (қонақ-үй). Дом без гостей сравнивался с могилой. “Жомарттық”, “қонақжайлық” – щедрость и гостеприимство считались непревзойденными добродетелями, к которым непременно должен стремиться каждый человек.

Народная поговорка отражает это явление следующим образом:

Атың барда жер таны,
Желіп жүріп,
Асың барда ел таны,
Беріп жүріп –

Изведай все земли, покуда у тебя есть конь, будь знаком с людьми, покуда есть у тебя достаток. В дореволюционное время у казахов существовал обычай “шүлен тарату”[2] – раздаривание подарков всем желающим, сопровождаемое угощениями. Разумеется, это могли позволить себе лишь состоятельные семьи.

Мусульманские хадисы, где странник связывается с именем пророка Хызыра, не имели решающего влияния на формирование обряда гостеприимства казахов. Гостеприимство объясняется спецификой мобильной жизни кочевников. Примером в этом отношении может служить и исламская среда арабских бедуи-

---

[1] XV–XVIII ғасырлардағы қазақ поэзиясы. Алматы, 1982. 105-б.

[2] *Марғұлан Ә.* Қорқыт туралы жазбалар. // Қазақ әдебиеті. 1982. 12 қараша. 12-б.

нов. Полулегендарный Хатим из южноарабского племени тай, живший, согласно преданиям, в домусульманское время, – идеальный тип благородного, щедрого и гостеприимного кочевника, воспетый исключительно всеми поэтами Востока.

Институт гостеприимства независим от мусульманского религиозного этикета. Он у казахов имеет древние местные корни, которые уходят в доисламское бытие Казахстана. Обычай гостеприимства доныне сохранился у многих кочевых народов Азии, которые в прошлом имели неоспоримые историко-культурные и генетические связи с казахами. Так, в монгольском обряде, напоминающем казахский “Беташар” – открывание лица невесты, – молодухе в качестве напутствия поется: “Вошедшему в юрту дай напиться”. Невеста при первом посещении юрты свекра дает собаке этого дома полную чашу молока. Она дается, вероятно, для того, чтобы собака была добра по отношению к незнакомым людям (гостям), которые посещают этот дом. В казахском “Беташаре” также имеются строки, где в форме иносказания вменяется в обязанность невесты потчевать гостей: “Кісі келсе уйіңе, киізіңді қақ, келін” – подготовь дом для прихода гостей.

Гостеприимство является формой выражения уважения и почитания человека, кем бы он ни был. Следовательно, обычай имеет нравственную обратимость: гость также обязан быть чутким по отношению к хозяину дома. Когда гость заходит в юрту, то, по старым обычаям казахов, он непременно должен снять пояс с ножнами и оставить их у дверей в висячем положении. Считается проявлением неуважения к хозяину, даже выражением враждебности, заходить в юрту с огнестрельным оружием. Запрещается заходить в юрту с кнутом.

Почет гостя – элемент культа самого человека, присущий всем древним племенам на стадии развитой фазы родового строя. Известный исследователь Дальнего Востока В. К. Арсеньев был потрясен коллективизмом мышления своего друга, бродячего охотника гольда Дерсу Узала. Забота о человеке, притом о человеке вообще, – центральная категория нравственного статуса Дерсу Узала. “...Проснувшись, я увидел, что Дерсу на-

колол дров, собрал бересту и все это сложил в балаган. Я думал, что он хочет его спалить, и начал отговаривать от этой затеи. Но вместо ответа он попросил у меня щепотку соли и горсть рису. Меня заинтересовало, что он хочет с ними делать, я приказал дать просимое. Гольд тщательно обернул берестой спички, отдельно в бересту завернул соль и рис и повесил это все в балагане. Затем он поправил снаружи корье и стал собираться:

– Вероятно, ты думаешь вернуться сюда? – спросил я гольда.

Он отрицательно покачал головой. Тогда я спросил его, для кого он оставил рис, соль и спички.

– Какой-какой другой люди ходи, – отвечал Дерсу, – балаган найди, сухие дрова найди, спички найди, кушай найди – пропади нету!

Помню, меня глубоко поразило это. Я задумался... Гольд заботился о неизвестном ему человеке, которого он никогда не увидит и который тоже не узнает, кто приготовил ему дрова и продовольствие. Я вспомнил, что мои люди, уходя с бивака, всегда жгли корье на кострах. Делали они это не из озорства, а так просто, ради забавы, и я никогда их не останавливал. Этот дикарь был гораздо человеколюбивее, чем я. Забота о путнике!.. Отчего же у людей, живущих в городах, это хорошее чувство, это внимание к чужим интересам заглохло, а оно, несомненно, было ранее”[1].

Сколько мудрости и философии в намерении почти дикого охотника? Он искренне рад, ему доставляет удовольствие предстоящая возможная радость незнакомого таежного путника, нашедшего оставленные для него необходимые вещи, без которых его жизнь была бы в опасности. Несомненно, тот, кто раз испытал это на себе, будет стараться повторить действие незнакомца-альтруиста. Сколько воспитательного смысла в поведении Дерсу-Узала!

Гостеприимство казахов отмечается всеми авторами XVIII – начала XX вв. Для казаха оказать гостеприимство – большое благородное дело, и посещение его семьи незнакомыми счита-

[1] *Арсеньев В. К.* В дебрях Уссурийского края. М., 1952. С. 26–27.

лось счастьем. Почет гостю оказывали не из соображений расчета. Гость преимущественно не тот, кто приглашен, а тот, кто пришел случайно. Последний должен пользоваться особым почетом. Поэтому существует субординация лишь по времени прихода гостей. Это отмечает формула обряда, ставшая поговоркой: “Алдыңғы келген қонақ соңғы қонаққа орын береді) – гость, пришедший первым, должен уступить место следующему. Гостеприимство оказывается всем путникам, независимо оттого, знакомы они или нет, друзья или враги. Это показывает степень развитости и исключительную самостоятельность его от других общественных институтов. Семья, которую часто навещают гости, пользуется большой известностью и популярностью в народе. Если она к тому же состоятельна и благополучна, то эти качества непременно связываются с магическими воздействиями благодарностей гостей. Очевидец начала нашего века фиксирует, что “...Киргизы (казахи. – *С. А.*) отличаются чрезвычайным, часто беззаветным гостеприимством. Достаточно путнику войти в киргизскую (казахскую. – *С. А.*) юрту, как он делается гостем, особой священной (персоной. – *С. А.*), которому хозяева обязаны предоставить кров и пищу. Для гостя киргиз (казах. – *С. А.*), не задумываясь, принесет в жертву барана; для самого себя он редко решится на это”[1].

Гостеприимство казахами доведено до юридической нормы[2]. Оно вызвано стремлением законсервировать древний раритет в связи с изменениями социально-экономической структуры общества. Происхождение гостеприимства народ связывает с заветами своих предков. Так, существует предание о том, что Алашахан делит свое наследство на четыре части, хотя у него было три наследника: Уйсын, Аргын, Алшин. Три доли он распределяет между тремя сыновьями, а четвертую, разделив опять на три, отдает им же в качестве “конак, асы” (угощение для гостей). “По условиям вашей кочевой жизни, – сказал Алаша-хан

---

[1] *Беротов Д. Д.* Страна свободных земель. СПб., 1908. С. 38.

[2] *Құнанбаев А.* Шығармаларының бір томдық жинағы. Алматы, 1961. 500-б.

своим сыновьям, утверждает народное предание, – особенно вашему потомству, трудно будет ездить друг к другу со своими съестными припасами. Не берите при взаимном посещении вашем друг друга платы за съестные припасы, будьте друг к другу постоянно как бы приглашенные в гости”[1]. Марко Поло пишет, что кочевники “странствуют более других... Татарин зачастую уйдет на целый месяц без всякой еды”. Путешественник не сообщает подробностей, но ясно одно: кочевник знал заранее, что он гарантирован существующим обычаем гостеприимства, поэтому не было нужды обременять свое “странствие” провизией. Сообщение Марко Поло перекликается с наблюдениями авторов этнографического изучения казахов XVIII – начала XX вв. о том, что путник-казах “в путешествие не берет никакой еды”[2].

Трудно найти этнографические параллели для такого глубоко гуманного акта, как обычай гостеприимства, широко распространенный среди кочевников. “Киргизский (казахский. – *С. А.*) обычай не только вменяет гостеприимство в обязанность, – пишет П. Е. Маковецкий, – но старается странника заставить пользоваться гостеприимством... Если поэтому кто-нибудь откажет в принятии странника, не накормит, не напоит его, то оскорбленный может жаловаться на это, а суд биев приговаривает виновного к уплате штрафа “айып” – лошадь и халат – “ат-шапан”, – увеличивая и уменьшая штраф, смотря по обстоятельствам”[3].

Суммируя вышеизложенное, можно заключить, что почитание отца у казахов имеет непосредственные генетические связи с культурными кругами в предшествующих этапах истории Казахстана. Почитание старцев, хотя и является результатом существующих, патриархально-родовых отношений, но оно у казахов в свою структуру включает и элемент демократических традиций, так как старики, несмотря на то, что именно среди них избирались старейшины, вожди и т. п., были хранителями тра-

---

[1] *Харузин А.* Киргизы Букеевской Орды. М., 1889. Вып. 1. С. 26.

[2] *Вульфсон С. Э.* Указ. соч. С. 77.

[3] *Маковецкий П. Е.* Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1986. Вып. I. С. 61.

диций и идей предшественников, в том числе и положительных, были в большинстве случаев свободны от каких-либо административных функций, имели непосредственный контакт с трудовыми массами.

8. Геронтократия

Геронтократия – власть старцев и старейшин – одна из архаичных форм социальной организации людей, институт патриархально-родового строя. Геронтократия явилась продуктом развития социально-экономических отношений в первобытно-общинной формации. Развивающиеся производительные силы родовой общины постепенно создали условия для перехода от матриархата к патриархату, не меняя сущности общинной организации людей. Возникновение плужного земледелия и скотоводства привело к обособлению домашнего труда, который стал преимущественно делом женщин, а руководство хозяйственной и общественной жизнью переходит к мужчинам.

Известно, что в первобытной общине человек находился в неразрывной связи с родом. Он не представлял свою жизнь вне родового коллектива, поэтому для него самым тяжким наказанием было изгнание из рода. То, что было вне рода, было вне моральных норм, ибо “племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках”[1]. Перед родом были все равны. Какими бы выдающимися качествами ни отличался человек, община не предоставляла ему никаких преимуществ. Наиболее опытных, отважных родовая община могла выбрать, чтобы он руководил коллективом на охоте или при межродовых усобицах, но после завершения своих полномочий он становился равным со всеми.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 99.

Вместе с разделением труда возникают и социально регламентированные нормы и принципы нравственности, содержащие в себе новые возникающие противоречия в общественных отношениях. В установившихся в этих условиях традициях и обычно-институциональных нормах все более определяющее значение приобретали личный авторитет и уважение, которым особенно пользовались представители мужской части общины. Богатый жизненный опыт, знания и навыки старших служили основанием их высокого социального статуса. Одной из основных нравственных добродетелей, таким образом, выступает уважение и почитание старших. Лишь старость была окружена всеобщим уважением и являлась первой привилегией в родовом строе. Огромную роль в выделении личности сыграла также военная демократия. Именно тогда на первый план выдвигается идея личной инициативы.

Итак, "захватив бразды правления" отцы семейств, могущественные представители рода, имея значительное влияние на благосостояние и жизнь своих сородичей, становятся объектами поклонения и почитания, ибо "каждая ступень разделения груда определяет также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалам, орудиям и продуктам труда"[1].

Институт геронтократии явился одним из определяющих факторов в формировании культа предков – идеологической надстройки, характерной для периода разложения первобытнообщинных общественных отношений и феодального строя с сильными пережитками патриархально-родового уклада.

Следы геронтократии прослеживаются у средневековых племен Казахстана, впоследствии сыгравших заметную роль в этногенезе казахского народа. Так, арабский путешественник начала X в. Ибн Фадлан, направляясь на Волгу, в страну булгар и славян, отметил обычай почитания вождей у огузов на Мангышлаке и в Прикаспийских степях. Путешественник пишет: "...Они (т. е. тюрки-огузы. – *С. А.*) не изъявляют покорности Ал-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 20.

лаху, не обращаются к разуму и не поклоняются ничему, но называют своих старцев господинами”[1]. Абу-Дулаф, современник Ибн Фадлана, находит то же самое в стране прииртышских кимаков. Он пишет: “...Мы пришли к народу кимак... Кому из них исполнится 80 лет, того весьма почитают, ежели он не страдает болезнями и телесными недостатками”[2]. Вероятно, почитание старейших членов племени было свойственно не только огузам и кимакам – восточной ветви кипчакского племенного союза, но и другим племенам Казахстана. Согласно легенде, хан кереитов XII в. Маркуз представляется духовным патриархом племени, а хан найманов этого же периода Инанч Билгэ Бука-хан, по данным монгольского памятника середины XIII в., предстает также седовласым старцем[3].

Традиции, связанные с институтом родовой геронтократии, закономерно трансформируются как социальное наследие предшествующего исторического этапа и в казахское кочевое общество XVI–XIX вв. Однако нравственные нормы и принципы, сформированные под влиянием родовой геронтократии, у казахов носят более рациональный характер. Они свободны от религиозно-мистического содержания и обнаруживаются, главным образом, в морально-этических отношениях. Глубокое уважение, проявляемое к старцам (қария, қарт), людям, старшим по возрасту, отражает морально-этические устои и веками установленные традиции народа, очерченная демократическая направленность народной этики. Почет и уважение к старшим, сообщает руководитель статистико-экономической экспедиции 1896 г. в Казахстан Ф. Щербина, “представляет собой наиболее крепкий и устойчивый институт в области существующих обычно-правовых отношений киргизов (казахов. – *С. А.*)”[4].

---

[1] *Ковалевский А. П.* Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. С. 60.

[2] *Пантусов И. Н.* Сведения арабских географов о Средней Азии. // ИОАЭ при Казанском университете. Казань, 1909. Т. 25. Вып. 5. С. 130.

[3] *Козин С. А.* Сокровенное сказание. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 189.

[4] *Щербина Ф.* Киргизская народность в местах крестьянских переселений. СПб., 1905. С. 21.

Уважение и почитание старших по возрасту людей в казахском обществе достигло действительно высокой степени, а старики обладали большим нравственным статусом. “Стоит только старику войти в кибитку, как все молодые встают ему навстречу и кланяются, а шутки и забавы сейчас же умолкают”, – свидетельствует этнографический проспект начала XX в.[1]. Считалось проявлением наивысшей безнравственности, разумеется, и глупости проезжать галопом на скаку мимо аула, где живет человек преклонного возраста.

Мнение старцев имеет исключительное значение, и их участники в том или ином совете, где решаются важные для рода дела, было обязательно, ибо “голос старика имеет больше веса, чем мнения всех других членов”[2] родовой общины, поэтому независимо от обстоятельств стремились выслушать прежде всего мнение старца. А при невозможности личного участия старейшего члена рода в совете члены совета и представители обязаны посетить его и попросить дозволения работать без его участия. Когда тот или иной жизненно важный вопрос получит решение, игнорирующее мнение старца, то оно не реализовывалось до получения устной санкции и согласия его. “Слово старика, в известной степени, закон, – отмечает исследователь казахского быта начала XX в., – при всяком происшествии прежде всего справляются с его мнением”[3]. В обстоятельстве проявились отголоски традиций древней родовой геронтократии решать все конфликты, согласовав их с мнением старейших членов рода.

Наличие нравственной субординации в отношениях со старцами в известной мере свидетельствует о том, что старцы, возможно, некогда исполняли функции определенных лиц, обладавших исполнительной властью, в какой-то мере напоминавших архонтов античного мира, хотя последние отправляли свои

---

[1] *Вульфсон Э. И.* Указ. соч. С. 75.

[2] Там же.

[3] *Сарычев.* Озеро Балхаш в географическом, экономическом и этнографическом отношениях. // Записки Семипалатинского отдела Русского географического общества. Семипалатинск, 1925. Вып. XV. С. 103–104.

функции – обязанности в рабовладельческом обществе и являлись представителями господствующего класса, а не широких слоев трудящихся масс. Тем не менее, генетическая связь должности архонта с родовой геронтократией не подлежит сомнению. Такое же изменение сущности геронтократии соответственно социальной среде вызвало к жизни особый ее упадочный продукт, так называемое аксакалство.

Аксакалство – это срастание родового института геронтократии в специфической форме с учреждениями колониальной администрации. Так, в Казахстане в XVIII–XIX вв. в связи с установлением колониальных отношений царская администрация стремилась сколотить местный аппарат самоуправления, основанный на принципах родовой геронтократии. Из среды родовых старцев и старейшин выделились аксакалы, обладавшие значительной административной властью. Они, как правило, выступали исполнителями воли феодалов и служителями царизма. Разумеется, это не имело ничего общего с традиционными принципами геронтократии.

“Власть” старца у казахов, так же, как и сахема у ирокезов, была “отеческая, чисто морального порядка, средствами принуждения он не располагал”[1]. Обычноправовые нормы, связанные с родовой геронтократией, в нравственной практике осуществлялись добровольно – по привычке и традиции – и контролировались общественным мнением. По этому поводу Ф. Энгельс отмечал: “Здесь перед нами едва намечающийся, но большей частью не получивший дальнейшего развития прообраз должностного лица, обладающего исполнительной властью”[2].

Старик был главной персоной и гордостью казахской семьи. Благополучие семьи и ее членов в известной степени связывалось с сакральными качествами старца (кие, қасиет) и представлялось результатом его покровительства и покровительства благородных духов предков, аруахов. Вообще почитание старцев имеет место во всех сферах общественной жизни, но наиболее

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 99.

[2] Там же.

выпукло оно проявляется во взаимоотношениях рода с другими родоплеменными коллективами. Старцы санкционировали межплеменные и межродовые акции и принимали в них непосредственное участие. Казахский фольклор богат образами мудрых и проницательных старцев, таковы, к примеру, Коркут, Асан-Кайгы, искавшие бальзам бессмертия и землю изобилия, многомудрый Абыз из "Енлик-Кебека". Народные певцы – жырау Шалкииз и Бухар переживали свое акмэ в ставках ханов.

В казахской патриархально-феодальной общине все вопросы, касающиеся брачных отношений, также входили в компетенцию старцев, которые регулировали и генеалогические ограничения. С их согласия начинались и все другие мероприятия: поход, коммерция, сев, жатва, скот, согум и т. д. В этом отношении показателен обряд встречи нового года – Науруз, где специально старцам аульной общины готовили "науруз-коже" – ритуальную трапезу, символ изобилия и благополучия года. В прошлом эта трапеза состояла из головы быка, зарезанного общиной на новогодние празднества[1]. Этот обряд содержал не только элементы архаичного интичиума (умножение, вероятно, тотема – быка), но и реликт геронтократии.

Среди трудового народа почетом и уважением пользовались исключительно старшие по возрасту люди. Поэтому необходимо было считаться с таким глубоким поклонением масс перед старцами. Существующая расстановка классовых сил не могла не повлиять на поведение эксплуататорского меньшинства, что находило проявление в показном демократизме во взаимоотношениях с представителями масс.

В уважительном отношении к старшим, естественно, нет ничего религиозного. Оно свойственно всем народам мира и является частью их нравственного сознания, формировавшегося в процессе трудовой деятельности. Лишь по мере усложнения общественных отношений и в результате их неверного осмысления эти морально-этические нормы освящаются религией. Так,

---

[1] Обряд в поэтической форме описан Б. Майлиным. См.: Б. Машин. Таңдамалы шығармалары. Алматы, 1958. 135–136-б.

известны целые религиозно-этические и философские системы, являющие собой попытку систематизации стихийно возникающих моральных норм, закрепленных в обрядовой практике, в народных обычаях.

Положительные народные традиции и знания, выработанные в трудовой практике, народная нормативная этика, как часть национальной культуры, при практическом к ней подходе могут стать важным рычагом в нравственно-воспитательной работе нового поколения людей.

Как любое общественное явление, народные этические традиции имеют многостороннюю связь со всеми формами надстроечного общественного сознания, в том числе и религиозного, но в конечном счете они обусловлены общественно-трудовой практикой народа. Почет, уважение к старцам, к старшим по возрасту людям, всегда были характерны для молодого поколения, потому что эти добродетели имеют вековые исторические корни и являются неизменными атрибутами социальной сущности человека.

ЧАСТЬ IV.
ДЕМОНОЛОГИЯ

Глава V. АРУАХ (ДУХИ ПРЕДКОВ)

1. Жан (душа)

В древнейшее время от мечался сравнительно длительный дорелигиозный период, когда обычай хоронить умерших не имел религиозного содержания. Так, совершенно определенно можно утверждать, что человек долгое время был нерелигиозным. Христианских миссионеров удивляло, что многим народам мира были чужды понятия о боге. Например, исследования известного ученого В. Ф. Зыбковца показали, что “весь древний, средний и отчасти поздний палеолит, включая ориньяко-солютрейское время, входит в дорелигиозиую эпоху”[1]. Погребальный культ возникает в мустьерской эпохе. Постепенно, с усложнением общественных отношений, к умершим стали относиться с суеверным почтением, вероятно, и с религиозным страхом. Последнее особо проявлялось к тем, кто при жизни внушал к себе действительное уважение и почтение, а возможно, и страх. Такими людьми могли быть носители общественных ценностей тех эпох: старейшины родовых общин, отцы патриархальных семейств, многомудрые старцы, жрецы и хранители храмов огня, позже – предводители, вожди племенных союзов и ханы. Тела таких людей стали наделять сверхъесте-

[1] *Зыбковец В. Ф.* Дорелигиозная эпоха. М., 1959. С. 247.

ственными свойствами. Люди верили, что умерший может вставать из могилы и приходить к живым.

Проходит время. Возникают и развиваются первоначальные формы общественного сознания, среди которых одним из ведущих является религиозное. Оно представило дело так, что после смерти из тела человека выходит душа, которая становится самостоятельным существом – духом. Первоначально душа представлялась материальным телом, которое имеет физические свойства: “қан шықты – жан шықты” – кровь вышла, значит и душа вышла; “шыбын жан” – душа наподобие мухи; “жан ашу” – буквально: душа скисает – формула выражения сопереживания, глубокого сочувствия; “жанымды қоярға жер таппадым” – не нашлось места, куда бы я поместил свою душу – формула, выражающая испуг, страх; “жаным қиналды” – душа измучилась и т. п. Такое же понимание души фиксирует героический эпос казахов:

Келмембет кірді ханына,
Ара түсіп Қамбардың
Бір шыбындай жанына...[1]

Зашел к хану Келмембет, стараясь защитить душу Камбара величиной с муху. Здесь шыбын (муха) – фигурально: душа человека. Отсюда выражение, ставшее идиоматизмом, “шыбындарды шақырып” – вызвать духов, джынов, – применяемое казахскими шаманами. Сравнение души с мухой традиционно для казахской народной поэзии.

Представление казахов о душе человека, которая после смерти вылетает из тела умершего, не связано с учением ислама. “Вторая обитель благословения и изобилия, которую Я, Аура-Мазда, в чистоте сотворил, была Согда, богатая людьми и стадами. Здесь чреватый смертью Ахриман сотворил мух, которые вынесли смерть из стада”[2]. В Авесте речь идет о мухах-духах, сеющих зло.

---

[1] Қамбар батыр. Алма-Ата, 1959. С. 30.

[2] *Авеста.* Фарсард I. // Древние авторы о Средней Азии. Ташкент, 1941. С. 17.

Душа представляется человеку как беспомощное, слабое существо, которое легко подвергается нападениям различных материальных объектов и воздействию внешних обстоятельств. Поэтому душа, как думали казахи, – это невидимое, самое уязвимое место человека. Душа – это объект злой магии, добыча злых духов. Способность души “свободно входить в тело и выходить из него обязательно предполагает малые размеры и воздушность, упругость своего рода”[1]. Поэтому душа в древних верованиях описывается в “форме крошечной бабочки, птички, в форме, дающей ей возможность быстро вылетать из тела и возвращаться в него”[2]. Нередко люди представляли душу по своему образу и подобию, приписывая ей телесные, вполне человеческие черты. Образ души согласовывался с общей теорией отражения и являлся как бы фантастическим отражением, сверхъестественной копией самого человека.

Современный казахский язык смерть обозначает двумя различными словами: 1) “елу” – умирать, скончаться, погибать; 2) “қайтыс болу” – от неопределенной формы глагола “қайту” – уходить, вернуться, возвращаться, выбыть. Первое слово “өлу” применяется по отношению ко всему живому, включая человека; второе – “қайтыс болу” обозначает исключительно смерть человека. Значение “қайтыс болу”, на наш взгляд, содержит наиболее древнее представление о смерти. Первобытные люди, не знающие физиологии человека и сущности смерти, наивно думали, что человек не умер, а просто ушел в иной, возможно, более идеальный мир. Поэтому умерших снаряжали всем необходимым для реальной жизни инвентарем, включая еду и вооружение. Ученые сейчас при раскопках древних могил и обнаруживают так называемые археологические находки. Известны также иные представления о смерти, когда умершего рассматривали как выбывшего из родового коллектива. Так, например, в

---

[1] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 17.

[2] Там же.

эпосе карело-финского народа “Калевала” Куллерво задает вопрос своим родным:

Ты поплачешь ли о сыне,
Коль услышишь, что я умер,
Что исчез я из народа,
Выбыл Куллерво из рода?[1]

О. Куусинен, разъясняя это место эпоса, замечает, что у древних карело-финнов “смерть приравнивалась к выбытию из рода. Принадлежность к роду была основой жизнеустройства калевальского народа. Вне рода не существовало общественной жизни”[2]. Такое представление совпадаете казахским определением смерти – “қайтыс болу”, т. е. уходить из родового коллектива, выбыть из числа рода. Дореволюционный казах-кочевник не представлял свою жизнь вне рода, а выбытие из рода означало самое тяжкое наказание.

По старым понятиям казахов, душа умершего, кроме явления во сне, приходила и наяву в облике птицы, волка, верблюда и скакуна. Такие священные, по представлениям народа, птицы, как лебедь и ласточка, были главными носителями душ умерших. Убийство этих птиц расценивалось как убийство человека. “Мы, казахи, любим эту птичку (ласточку. – *С. А.*) больше, чем других птиц, и почитаем за святыню”[3]. Ежегодное возвращение ласточки в свое гнездо считали хорошей приметой. Это означало, что душа умершего предка, перевоплощенная в ласточку, покровительствует дому и не покидает его. Согласно рукописи поэмы “История бия Толе” Казангапа Байболова, во время нападения джунгаров известный в народе бий Толе, старейшина рода Джаныс, остался в своем улусе, охраняя гнездо ласточек на шанырaке, несмотря на то, что испуганный род в страхе переехал на новое безопасное место. На вопрос врага, почему он остался один, он ответил: “Народ наш почитает ласточек.

---

[1] Калевала. Петрозаводск, 1956. Руна 36.

[2] Там же. С. 9.

[3] *Леваневский А.* Очерки киргизских степей. // Земледелие. 1894. Кн. 1. С. 99.

Согласно древнему обычаю, мы всегда откладывали перекочевки, если видели, что ласточки гнездились в юрте. Ждали пока птенцы сами не улетят. Передай своему хану, чтобы он дал возможность священным птицам выходить своих птенцов!"[1]. С тех пор народ прозвал Толе-бия Карлыгаш-бием (узбеки называют Калдыргач-бий). Мавзолей его расположен в центральной части города Ташкента и считается одним из святынь верующих казахов. В народе почиталась и кукушка. Казахи считали, что бросив в молоко ветку, на которой сидела кукушка, можно вызвать обилие молока[2].

В то же время имеется совершенно противоположное явление, связанное с отрицательным отношением к некоторым видам птиц. В нем также обнаруживается религиозно-культовое представление казахов о духах и душе. По моим полевым наблюдениям, казахи не любят ночных птиц, особенно сов (байғыз) и летучих мышей, считая, что они являются носителями злых духов. Мало того, летучие мыши могут в ночное время ударить крыльями, тем самым насылая на человека различные беды и болезни (жарғанат кағу). К. Ембергенов, житель пос. Теренозек Кзыл-Ординской области, 51 год, рассказал случай, когда в августе 1979 г. его отец, известный в народе охотник (мерген), отправляясь ночью на охоту, услышал клич совы. Он это принял за недоброе предзнаменование. Отложив охоту, он по голосу обнаружил местонахождение птицы, истребил ее и только затем пошел на свой промысел. Негативное отношение казахов к сове объясняется, вероятно, не только ночным образом жизни птицы, но и тем, что совы гнездятся в руинах старых мазаров и могил. И в то же время особым почетом в народе пользуется филин (укі), его перья считаются традиционным фетишем и используются в качестве украшения одежды детей, невест, кроватей молодоженов как символ невинности и чистоты.

Известны представления, отождествляющие душу с улетающей птицей. В древнетюркских письменах смерть обозначает-

---

[1] Қазақ әдебиеті. 1982. 27 тамыз. № 35 (1645).

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 114.

ся словом “учтум” – улетел. Некоторые исследователи птичьи изображения на зороастрийских оссуариях из погребений древних городов юга Казахстана интерпретируют как следствие существования представления о душе в образе птицы. Примерно такое же объяснение можно дать и каменным изваяниям с изображениями птицы.

Также повсеместно распространено отождествление души с дыханием. “Тың”, “құт” и “сор” у многих тюркоязычных народов – это самостоятельные души, имеющие определенные качественные характеристики. Их функции дифференцированы. “Тың” – старый, забытый элемент народной демонологии, соответствует слову “дух” в его архаичном значении “дышать”, например, “тыныс” – дыхание, отдых. “Құт” – счастье, вероятно, дух добра, а “сор” – несчастье, дух зла. Понятие “тың”, “тыныс” (дыхание) точно передает значение души как дыхание, дуновение, дуть, то же самое, как арабское (точнее, семитское) “рух”, означающее “дышать”. По дохристианским представлениям якутов, душа под названием “құт” имеет несколько видов, например, “салғын құт” – воздушная душа, “буор құт” – земляная душа, или “ийэ құт” – главная душа. Если злые души похищали салғын құт, то человек заболевал, а буор құт или ийэ құт умирал. При зачатии ребенка, души сор и құт внедряются богами в женщину одновременно[1]. Якутская мифология отчетливо воспроизводит подробности происхождения душ. Ими распоряжается богиня Айысыт[2]. Выражения в языке казахов: “сорым қайнады” – буквально: вскипела душа, “сор” – несчастье; “құтым қашып” – буквально: убежала душа, құт – быть в испуге; “сор айдап” – на поводу у души.

У казахов ярко прослеживается представление о наличии двух душ, чему соответствует различие в терминах. Запись, сделанная в 1901 г. известным этнографом А. А. Диваевым со слов

---

[1] *Алексеев Л. Н.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX вв. Новосибирск, 1975. С. 120.

[2] Там же.

некоего Кобея Токбулатова из рода канлы, соответствует представлениям казахов о парциальных душах: “В каждом человеке бывает две души: одну из них называют “рух равон” (странствующая душа), а другую – “рух сакин” (не отлучающая душа). Помянутая душа равон то выходит из тела, то входит. Если этот рух равон выйдет из тела – люди спят, а если входит в тело, то люди просыпаются. Помянутый выше рух сакин распространяется по телу и остается там, образовав свою форму (тела). Душа эта, т. е. рух сакин, не покидает тела, а если выйдет из тела, обратно уже не входит, значит человек умер... Все, что видит и делает рух равон, – есть сон”[1]. Сквозь исламские наслоения здесь очевидно проступает представление о множественности души. Различие этих терминов у казахов прослеживается весьма смутно. “Генезис понятия души в двух ее проявлениях, несомненно, восходит к первобытной вере во множественность душ человека, – пишет Г. П. Снесарев, – которая в пережиточном виде еще довольно четко сохранилась у многих народов мира”[2]. Существовало поверье, что у девушек имеется 40 душ (қыздың қырық жаны бар).

Вера в множественность душ весьма древнего происхождения. Много душ имеют главные герои казахских фантастических сказок, местное происхождение которых можно полагать явлением неоспоримым. Так, один из отрицательных героев сказки “Ер-Төстік” (Богатырь Грудная Кость) по имени Шойын-Құлақ (Чугунное Ухо) свои души хранил в желудке степного зверя: “Тут Шоин-Кулак удалил Кункей из юрты, а сам подошел к колыбели и шепчет на ухо сыну:

– Свою душу я при себе не храню. Она далеко отсюда. Возле родника Борык-Булак пасутся дикие козы. Среди них есть черная коза (Қайқы Қарагер Елік). В животе она носит 9 черных

---

[1] *Диваев А. А.* Демонологические рассказы киргизов Сыр-Дарьинской области. // Этнографические материалы. Ташкент, 1901. Вып. VII. С. 59.

[2] *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 109.

сундуков. В самом маленьком – 9 цыплят. Это моя душа! А если, сынок, твоей душе тесно в твоем маленьком теле, она может соединиться с моей. Но об этом никто не должен знать. Иначе нас может настигнуть смерть”[1]. На одном из древних рисунков на камне в горах Каратау, относящемся к VII в. до н. э., изображены олени, несущие в себе, как об этом говорили в сказке “Ер-Тостик”, чьи-то души в виде рогатых оленей. Душа в одном олене расположена в области желудка, в другом – в грудной клетке.

Но где же находится душа? На этот вопрос отвечает древнее изображение из Центральной Азии. На одном из рисунков воспроизведены архар и два охотника, тренирующиеся в меткости. Показано, как легко можно убить архара, попадая стрелой непосредственно в место нахождения души, которая, вероятно, представлена в виде маленького рогатого козла, расположенного в грудной клетке животного. Интерпретация козла как плода отпадает, так как подчеркнуто показаны довольно развитые рога. Рисунок относится предположительно к творчеству охотничьих племен нового каменного века. Охотники казахи и по сей день верят, что души многих зверей (кабана, волка, лисы, барсука, собаки) находятся на кончике носа (орган дыхания!), и при охоте на них традиционными орудиями, например соилом (длинная палица), целятся по носовой части зверя. Души людей могут сообщаться с внешним миром через дыхательные и слуховые пути. Монголы в целях умилостивления души смазывают уши и ноздри жиром берцовой кости барана, которую они почитают. Берцовая кость в ритуалах казахов имеет также сакральное значение, это дает основание полагать, что подобный обряд мог существовать и у казахов.

Души могли находиться и вне организма. Якутские шаманы верили, что их души воспитывались в гнездах, которые находились на дереве. Душа под названием “салғын құт” – воздушная душа, воспитывалась в 9 дуплах большой лиственницы в виде птенца кукушки или кулика[2]. В сказках вместилищами душ ге-

---

[1] Казахские народные сказки. Алма-Ата, 1979. С. 32.

[2] *Алексеев Н. А.* Указ. соч. С. 131–132.

роев являются иногда рыбы, птицы. Наиболее древний архетип отождествления духа и дыхания отражен в текстах Вед. В них душа отождествляется с дыханием, которое в свою очередь то же, что и брахман, мировой разум, абсолютный дух объективного идеализма.

2. Аруах

В основе любой демонологии лежит вера в бессмертие души. Представление о телесности души постепенно освобождается от предметного содержания, от отягощающей ее чувственности, и на этой базе возникает своеобразный демонологический дуализм. Душа наделяется способностью самостоятельной жизнедеятельности. Таким образом формируется учение о духах.

Душа от духа отличается тем, что душа живого человека понимается обычно слабым, пассивным и боязливым существом, тогда как дух умершего – существо сильное, активное, когда надо агрессивное[1].

Как же происходит из беспомощной и уязвимой души могучий и опасный дух?

Этот методологический ключевой вопрос получает исчерпывающий ответ в фундаментальных работах историка и теоретика религии А. С. Токарева. Идея духа умершего связана своим происхождением не с верой в душу живого человека, а с комплексом обрядов, составляющих погребальный ритуал; развитие и усложнение погребальной обрядности привело к постепенной дистилляции и спиритуализации представления об умершем, вначале вполне материальном[2]. На развитие учения о духе как о мнимом, воображаемом, но самостоятельном объекте, оказал воздействие комплекс явлений общественной жизни – социальная дифференциация и вырастающий на ее основе

[1] *Токарев А. С.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 190.

[2] Там же. С. 191.

культ выдающихся лиц, вождей и старейшин[1]. Вполне человеческие качества души с момента якобы оставления ее тела превращаются в свойства, присущие демонам и джинам.

Вера в демонов и джинов существует в Азии с доисторических времен. Человекообразные существа на петроглифах Тамгалы вблизи Алматы можно принять за шаманов, взывающих к духам. Мудрецы античных скотоводческих племен Евразии Анахарсис (традиция причисляет его к семи мудрецам), Токсарис и другие, согласно сочинениям древних писателей, являлись гадателями, предсказателями, колдунами, обладающими особыми духами, т. е. шаманами. Исследователи относят к VI в. каменное изваяние шамана с бубном на спине, найденное в Центральном Казахстане. Шаманизм и его культ был широко распространен в Казахстане во время путешествий Плано Карпини, В. Рубрука и Марко Поло. Их сообщения о том, что в глубинных районах Центральной Азии существуют человекоподобные чудовищные существа (люди с головой собаки – песиглавы; люди, у которых голова совмещена с грудью, или “ит басты, сиыр сирақты” – голова собаки, ноги коровьи и т. п.), похожи на вымышленные рассказы информаторов-шаманов о субъектах собственной демонологии. Почти к этому же времени относятся показания письменных источников о том, что при дворе найманских, керейских и других племен жили волхвы, которые предсказывали исход различных политических событий. Тэб-Тенгри был личным другом и семейным шаманом грозного монгольского хана Чингиз-хана. Казахский фольклор считает предком всех шаманов и шаманской профессии вообще вещего Коркута. Шаманы в представлении народа были носителями духов и демонов.

Демонологические понятия казахов не свободны от влияния ислама, хотя сама исламская демонология и учение о духах казахов в древности питались от общего источника. Им могли стать древнейшие анимистические представления населе-

[1] Там же. С. 197.

ния Азии. Так, еврейско-библейская традиция, отождествляющая дух с дыханием, ветром, в свою очередь, восходит к шумеровавилонской демонологии, где злые духи – ветер. “Первый дух – могучий ветер, второй – дракон с разинутой пастью, третий – пантера, четвертый – змея”[1]. В одном из древнейших заклинаний пелось:

Семеро их, семеро их...
Ни мужского, ни женского пола они.
Они – разрушительные ветры.
Жен не берут, детей не рожают,
Враждуют с Эа[2].

Субъекты казахской демонологии делятся на два класса: добрые, созданные из земли (топырақтан жаратылған). К ним относятся духи-покровители животных, покровитель путников Ғайып Ерен Қырық Шілтен (дух добра с сорока помощниками), Түкті Бабай Шашты Әзиз, выступающий в некоторых произведениях фольклора, отражающих казахский пандемониум, в роли предводителя 40 невидимых воинов-чильтянов[3].

Духи казахских шаманов (жын, пері) в основном добрые (жақсы жындар). Однако если их рассердить, если не угодить чем-нибудь, то можно быстро обратить их гнев на себя. В таком случае они становятся злыми. Добрые джины ведут постоянную борьбу со злыми. Последние созданы из огня (оттан жаратылған), в чем легко просматриваются влияние мусульманства. Шаманы своих джинов рассматривают личной собственностью. Они могут передавать их на время друг другу, меняться ими. Джины бақсы имеют собственные имена. У знаменитого в прошлом баксы Койлыбая джины носили имена: Көкаман, Надір-пері с кличкой “Шолақ”, (Куцый), Шайлан, а ныне здравствующая шаманка Балбике Жирентай, Қара Бура, Қарт Бура (Черный верблюд, Старый верблюд), Кер Жылан (Змея). Кой-

[1] Древнеиндийская философия. Тексты вед. М., 3972. С. 26.

[2] *Жаринов Д. А., Никольский Н. М. и др.* Древний мир в памятниках его письменности. М., 1915. Восток. 4. 1. С. 114.

[3] Білім және еңбек. 1982. № 10. 21–22-бб.

лыбай своего джина Кокамана представлял одноглазым богатырем.

Злые субъекты казахского пандемониума представляются смешанными: тут и местные албасты, обитающие у воды, в ком исследователи усматривают пережиток культа древнейшей среднеазиатской богини плодородия Анахиты, так и исламский шайтан. Жезтырнақ и Мыстан Кемпір (Медные когти и Баба-Яга) стали персонажами фантастических сказок, они постоянно чинят зло, и герои ведут борьбу в основном с ними. Албасты и марту причиняют зло роженицам и младенцам. Образ марту неизвестен верующим, так как он, как они полагают, не показывается людям. Другое дело албасты. Этот дух может принять облик людей и животных, обитает преимущественно у воды, подстерегая там женщин. Вот почему казашки ночью боятся ходить за водой. Албасты казахов имеет генетические связи с абаасы якутов, которые являются общим названием злых духов[1]. Однако албасты, по представлениям верующих казахов, специализируются исключительно на "материнских" комплексах.

Шаманы своих духов рисуют различным образом, предаваясь вдоволь фантазии и совершенно не боясь разоблачений.

Жын атасы, Берлібай,
Шақырғанда келдің бе, ай!

Дед джинов Берлибай! Пришел по моему зову!

360 жасаған,
Жақ сүйегі босаған,
Ай, қайда менің жан апам?!

Где беззубая, старая, триста шестидесятилетняя моя сестра?!

Үзеңгісі үзбе алтын,
Тебінгісі терме алтын,
Құйысқаны құйма алтын,
Жүгені бар түйме алтын,
Қу найзалы жирен тай.

[1] *Алексеев Н. А.* Указ. соч. С. 111.

Рыжий двулетка-жеребенок со снаряжением из золота.

Жын атасы Ер қоян,
Шақырғанда кел, қоян.

Дед джинов храбрый заяц! Явись по первому зову!

Ақ тұйғыным бопам-ай!
Томағаң сенің күмістен.
Аяқбауы жібектен,
Екі де бірдей баршын құс,
Бауырың шұбар, аршын құс!
Қиту-қиту сары құс!

Белый сокол ты мой с серебряным колпаком! Беркут ты мой с пестрым брюхом.

Духами могут обладать не только шаманы, но и кузнецы, ювелиры, даже поэты. Известный казахский поэт начала XX в. Кемпирбай полагал, что его поэтический талант связан с духом в облике синей утки, которая якобы находится в нем самом. При поэтической встрече с популярным певцом и композитором Асетом он особо обращает внимание своего коллеги на этот момент.

Сұрасаң хал-жайымды, Әсет жаным, –
Жатырмын ұшайын деп тұғырымнан!..
Кеудемнен көкала үйрек “хош!” деп ұшты,
Сол шіркін кәрі жолдас өлең, білем.
Соны айтып, қайрылмастан ұшып кетті, –
Осы өлең Сержбайға қонбас білем...[1]

Подстрочный перевод:

Коль ты спросил, как я чувствую себя, Асет!
Отвечу: готовлюсь к полету (т. е. умирает).
Из груди моей вылетела синяя утка.
Она и есть мой старый друг – поэзия,
Я знаю: она не вернется к Серикбаю

(сын поэта. – *С. А.*)

[1] Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1961. 327-б.

Казахское слово “дару” означает воплощение духа-покровителя чего-либо, от него “дарын” – талант. Таким образом, джины якобы могут перевоплотиться в образ любого животного (лошади, птицы, зайца) и человека (мужчины и женщины). Они вездесущи, но род их деятельности специализирован. Все они представляют фантастический образ самого человека и отражают его разнообразную трудовую деятельность. Разнообразен не только род деятельности духов, различна и семантика имен духов. Тут имена собственные порой сочетаются с названиями предметов и кличками животных. Среди них встречаются и имена древних божеств, перешедшие в пандемониум шаманства в связи с установлением господства исламской идеологии. Об одном из них – албасты – речь уже шла. Языческая богиня плодородия и рожениц Анахита и ее древнетюркская аналогия матерь Умай в чуждой для них идеологической среде трансформируются из помощниц женщин в духов, мешающих при родах, причиняющих зло младенцам.

Для выяснения генезиса представлений о духах показательна терминология сарынов – текстов камланий казахских баксы. Во время полевого сезона 1982 г. нам удалось записать сарын потомственного шамана, прозванного в народе Бала-баксы, жителя с. Кара-Откел Самарского района Восточно-Казахстанской области[1]. Он изображает своего джина, якобы унаследованного им от отца, в виде песиглава (голова волка, туловище человека) под кличкой Кок-Барак (көк – синоним неба, барақ – порода собак).

Атаға біткен Көк-Барақ,
Тілің тұр ма салақтап!?
Жал-құйрығың тарайсың.
Кіндігінен қарайсың,
Бауырынан жарайсың,
Әуеге қарап ұлисың,
Нені көріп ұлисың!?

[1] Настоящее имя Рахадиль, 1926 г. Отец его Байбарак в прошлом известный в регионе шаман.

Маған шаппа, жауға шап!

Кок-Барак, джин ты моего отца! Отчего ты высунул язык свой? Отчего глаза свои вытаращил? Отчего гриву свою зачесал? И воешь, глядя на небо? Что ты там увидел? Бросайся на врага, а не на меня!

Қарағайдың түбінен
Қайырып алған қобызым,
Үйеңкінің түбінен
Үйіріп алған қобызым.
Жынды жиып күжілдейсің,
Маған шаппа, дертке шап!

Кобыз мой, найденный мной под сосной! Кобыз мой, найденный под дубом! Шумишь среди джинов. Бросайся на болезнь, а не на меня!

Шамырқанып шамданба,
Буырқанып бұлданба!
Оң қолымда балғам,
Сол қолымда қысқашым.
Көрігім тұр ғой күрілдеп,
Емің болса салғайсың,
Көздің жасын көргейсің!

Не злись! В правой руке у меня – молот, в левой – щипцы. И горн мой готов. Если есть снадобье – помоги! Мы плачем!

Түкті Бабай, Әзиз Шаш!
Сиынамын өзіңе!
Астыңда бар көк есек.
Аймара жамыласың,
Сауытын мен сайманыңды,
Аш беліңе ілесің қылышыңды.
Қалта қаран тұрасың,
Көлденең сап ашаңды.

Волосатый Бабай, почитаю тебя (молюсь лишь тебе)! Ты в полном вооружении верхом воссел на синего осла. Меч повесил на поясе. В руке вилообразную пику держишь.

Буырқанып, бұлданба!
62 тамырға салғайсың ашаңды!
Көздің жасын көргейсің!
Ала алмасам маған серт!
Жаза алмасаң саған серт!

Не отказывайся! Коли пикой по 62 кровеносным сосудам! Смотри как плачет! Смотри на слезы! Унеси болезнь с собой! Клянись, что вылечишь больного!

Текст отражает типичное шаманистское отношение к действительности. Все вещи одушевлены. Небесная собака – Көк Барақ (Синий Барак) имеет антропоморфные черты. В нем смешаны многие культы и верования, в том числе чисто библейские. Например, упоминание о кузнечных реалиях говорит о культе пророка Давида, которого казахи, не без влияния ислама, считали покровителем кузнецов. Олицетворение профессионального инструмента казахских шаманов – кобыза встречается и в других текстах камланий. Например, упомянутый шаман XIX в. Койлыбай обладал сверхъестественным кобызом. Его кобыз участвовал в бегах (байга) лошадей и завоевал якобы первый приз. Түкті Бабай Шашты Әзиз является также типичным персонажем казахских шаманов. Түкті Бабай (Волосатый Дед) в тексте изображен как воин, восседавший на синем ишаке в полном боевом вооружении, в кольчуге, в руке у него двуконечная пика, на голом теле пояс с саблей. Намекается на наличие и других оружий (сайман). Сверхъестественная сила под именем Бабай, кроме текстов камлания, встречается в пантеоне скифов в форме Папай как верховное божество[1]. Бабай, несомненно, тюркского происхождения, означает персонифицированного предка. У бурят существует культ великого шамана Гутайн Бабая[2] – хозяина местности, который считается пришельцем.

Таким образом, казахские баксы, изображая своих джинов то воинами, то волками, то тучей и другими стихиями, свобод-

---

[1] *Геродот.* История. Т. IV. С. 59.

[2] *Очирова Г. И.* Шаманистский культ Гутайн-Бабая. // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 72.

Шаман с дюнгиром (бубном) на мифическом существе взывает к духам в образах различных животных. Внимания последних обращены на колдуна. Монголия. (Окладников А. П. Петроглифы Монголии. Л., 1981. табл. 16)

но пользуются как элементами древних, так и существующих религиозных систем, совершенно не обращая внимания на отсутствие идейнорелигиозного содержания текста камланий. Все это лишний раз подчеркивает наличие художественнодекоративного и игрового аспектов причитаний, рассчитанных на эмоции и чувства слушателей. Текст сочинен таким образом, чтобы скрыть эклектизм и создать у слушателя иллюзию общения шамана с духами.

"Джин" и по своей семантике отличается от слова "жан". "Жан" означает быть произведенным, созданным, рожденным, а "джин" – знание, ум, мудрость, дух, мудрец, многомудрый, нежный, кроткий, добрый[1]. Санскритское слово "джин" по своему значению очень близко к латинскому "гений", которое в санскрите означает нечто, связанное с духовным. Джин, гений, тенгри, онгоны по значению очень близки. В древнеткюркское время "жан" применялся в значении "душа", "дух", "жизнь"[2].

В доисламской Аравии также было широко распространено представление о джинах и духах. Коран свидетельствует, что арабы-многобожники поклонялись джинам (во множественном числе – аджина) и шайтанам[3]. Вместе с исламом эти демоно-

---

[1] *Кастанье И.* Из области киргизских верований. // ВОУК. 1912. №3. С. 171.

[2] ДТС. С. 640.

[3] Коран. Пер. И. Л. Крачковского. М., 1964. Суры: 6, 100, 40, 34, 37, 158.

логические категории арабов проникают в Казахстан. Главный враг Аллаха – это джин. Джины – эта “стихийные духи природы”, “созданные из огня”[1]. Но Коран сам часто смешивает в одно джинов, которые представляются самостоятельными существами, с духами мертвых предков аруахами. В демонологической традиции казахов джины и аруахи – существа различного порядка.

Культ умерших предков как часть патриархальнородовой идеологии был отражением процесса разложения первобытнообщинного строя, устоявшейся гегемонии отца в обществе арабов-бедуинов. Языческое сознание не могло способствовать социальному объединению и обеспечению морально-политического единства арабских кочевников. Политическая консолидация Аравии, сопровождавшаяся распространением новой религии, привела к нигилистическому отношению к определенным ценностям ради объединения разрозненных арабских племен под эгидой единой надплеменной идеологии. Политеизм же порождал трайбалистическую исключительность, С установлением идей ислама положение в обществе начинает определяться заслугами перед учением Мухаммеда, а не происхождением и племенно-культовыми ориентациями. Старому идеалу племенной верности и доблести ислам противопоставлял новый идеал ревностного служения догматам мусульманства. В период первоначального формирования ислам не мог игнорировать традиционное идейное наследие кочевых арабов. На базе этого наследия и выросла идеология ислама, составной частью которой является и демонология мусульманства. Поэтому племенные культы умерших предков доисламской Аравии были включены в пандемониум, отраженный Кораном.

Верующий казах никогда не путает духов своих предков с другими духами. Аруахи, по представлениям верующих казахов, – это нечто отличительное от джинов и демонов. Аруахи – это лишь духи умерших предков. Они покровительствуют чле-

[1] Там же. Суры: 15, 27, 55, 14.

нам своего рода, но только при условии почитания его. Следовательно, они могут быть вполне добрыми, если почитание соответствует его чести. Они – злы и мстительны, если о них забыли. В казахской демонологии роль аруахов исключительна. Они почитались наравне с богом. Наша полевая запись[1] отражает эту особенность: палван меркитов племени керей по имени Боранбай вступил в борьбу с палваном ак-найманов племени найман Хамзой. Перед началом состязания Хамза поклонился племенному духу предков Кабанбаю[2]. Гордый керейский борец, увидев это, заметил самонадеянно: "Не надейся на своего Кабанбая! Надейся лучше на свою силу!" В этом поединке он проиграл бой. Участники были едины в мнении о том, что корейского борца покарал озлобленный дух Кабанбая.

Особое отношение к аруахам по сравнению с другими духами проявляется в том, что шаманов казахи хоронили отдельно, вне родового кладбища. Однако общие черты, которыми казахи наделяли духов, присущи и аруахам. Так, к последним относится представление о парциальности и множественности. Оно отражается в понятии "аруахтар". Например, в формуле поклонения и помощи: "Ата-баба аруахтары! Жебей көр!" – духи предков, поддержите! – понятие использовано в форме множественного числа. Аруах – слово арабского происхождения, находится во множественном числе. Оно означает "дыхание", произведено от единственного числа "рух" – дух, душа, призраки, жизнь, эссенция[3]. Таким образом, казахи к слову, носящему множественное значение, дополнительно прибавляют окончание множественности тюркских языков и произносят аруах + тар = аруахтар. Г. П. Снесарев это явление отмечает среди узбеков Хорезма[4]. В представлении казахов аруахи иногда сильнее бога, они не смешиваются с другими персонажами демонологии, их

---

[1] Информатор Т. Шарипжанов, 1938 г. р., житель с. Жана-Жол Самарского района Восточно-Казахстанской области.

[2] Историческое лицо, жившее в XVIII в., герой освободительной борьбы казахов против джунгарского нашествия.

[3] Арабо-русский словарь. М., 1957. С. 401.

[4] *Снесарев Г. П.* Указ. соч. С. 119.

призывают в трудные минуты жизни. Аруахи ассоциированы с именами предков, которые зафиксированы в родовых уранах. Согласно Корану, покойник совершенно бессилен оказывать какое-либо влияние на живых.

Таким образом, вера в самостоятельно существующих духов и джинов имела место среди культово-религиозных комплексов доисламского периода истории Казахстана и в ней просматриваются два независимых источника. Один из них, несомненно, связан с шаманской демонологией, а другой – с погребальным культом. Представление о сверхъестественных существах, то добрых, то злых, населяющих небо и землю, было связано главным образом с олицетворением явлений природы и абсолютизацией свойств самого человека, дуалистической интерпретацией категорий диалектики и восходит к местным формам анимизма. Мировоззренческой основой этих представлений служат различные формы философского идеализма. Впрочем, идеализм служит базой демонологии любой религии.

Несовместимость демонологических представлений казахов с демонологией официального ислама проявляется особо в погребальных обрядах казахов. Однако есть и много общих черт, объединяющих пандемониум казахов и ислама.

Глава VI. “ИНОЙ” МИР

1. Аза

“Аза” (траур) – это комплекс похоронных ритуалов и обрядов. Соблюдение траура считалось непременной обязанностью каждого члена семьи, всего родоплеменного коллектива в зависимости от общественного положения, знатности и богатства умершего.

Траур – явление общераспространенное. Исследователи отмечают “почти полное тождество траурных обычаев у народов различных рас, отдаленных по географическому своему распространению и далеких друг от друга по степени культуры, – пишет Л. Я. Штернберг. – Почти универсальны такие обычаи, как ношение одежды особого цвета, раздирание одежды, отрезание волос; самоизувечивание всех видов, нанесение себе ран, посты, самоубийства, громкие причитания и восхваление покойника, периодичность траура, очищение от траура, множество табу, связанных с трауром и т. п.”[1].

Траурному обряду казахи в прошлом старались придать пышный характер. Похоронные мероприятия почитаемых пред-

[1] *Штернберг Л. Я.* Указ. соч. С. 204.

ков нередко носили траурно-торжественное значение с явными признаками празднества. Они имели большой общественный резонанс. Родовые акыны воспевали затем похороны своих предков как исключительные достоинства своего рода. Классическим образцом траура, воспетым в эпосе, является траур по Семетею в "Манасе", который отражает историческую реальность похоронного культа киргизов.

Траур начинается с того момента, когда специальные гонцы объезжали степь, извещая народ о кончине уважаемого всеми лица. Оповещение носило самостоятельное обрядовое значение. Обычно неоповещенные имели право предъявлять претензии к наследникам умершего и глубоко оскорблялись. По историческим преданиям, повсеместно оглашали кончину известных народных героев, отличившихся в борьбе с иноземными захватчиками: Богенбая, Кабанбая, Олжабая, Сырыма, биев Толе, Казбека, Айтеке, Эдыге и других. Широкую известность в народе получило поэтическое оповещение смерти Богенбая, героя XVIII в., сочиненное Бухар-жирау. На похороны собрались представители всех жузов. Со всех концов степи стекались люди, которые спешили исполнить обрядовый долг "көңіл айту" – выражать соболезнование. По мере сил и возможностей они везли с собой и материальную помощь семье умершего.

В доме умершего водружали траурный знак: через шаңырақ[1] юрты поднимали пику с флагом различного цвета. Красный цвет означал кончину молодого человека, черный – в расцвете, а белый – старика. Для погребального обряда казахов XIX в. была характерна строгая возрастная дифференциация цвета траура. И. Алтынсарин пишет, что после наступления смерти, дом умершего готовят для отправления траура: "на левой стороне ее (юрты. – *С. А.*) ставят длинное копье, которое конечностью выходит наружу, на самый верх копья привязывают платок: молодому – красный, средних лет черный, старику – белый. Все эти вещи иногда выставляются с год"[2]. Это явление наблюдали мно-

[1] Шаңырақ – световое отверстие в куполе юрты.

[2] *Алтынсарин И.* Избр. произв. С. 301.

гие авторы: И. Георги[1], А. Левшин[2], Н. Ф. Катанов[3], К. Воронцов[4], Н. И. Гродеков[5] и др. Траурный цвет у казахов – не только лишь символ горя и печали, он нес определенную информацию об умершем. “По смерти Абуль-Хаира, жена его Ханьша Папай писала послу Тевкелееву, чтобы он прислал ей черное знамя, – писал А. Левшин, – которое обняв, слезно плакала бы она, и с которым бы кочевала”[6]. При кочевых переходах бунчук с траурным знаком давал возможность семье или роду умершего пользоваться определенными обрядовыми льготами и привилегиями. “Цель этого обряда та, – продолжает свою мысль И. Алтынсарин, – чтобы проезжающий знал по выставленному знаку, кто умер и каких лет”[7].

Жена, дети и родственники одевали траурную одежду темного цвета, оплакивали умершего причитаниями (жоқтау), старейшины и акыны выражали сочувствие в форме поэтических изречений, используя готовые клише фольклора, выражая чувства иносказаниями, опираясь на философские основы жизни. Выставлялись личные предметы умершего, состоящие из дорогих одежд, вооружений и орудий труда и досуга. Основной цвет траура у казахов, как и у множества народов мира, черный. Известный итальянский историк религии пишет: “Когда родилась идея чистого и нечистого и мертвым начали приписывать вредоносную силу, возникла потребность помечать определенным цве-

---

[1] *Георги И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновении, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповедания и других достопамятностей. СПб., 1776. С. 139.

[2] *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих орд и степей. СПб., 1832. Т. III. С. 111.

[3] *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах тюркских племен с древнейших времен до наших дней. // ИОАИЭ. 1894. Т. XII. Вып. 2. С. 109–142.

[4] *Воронцов К.* Формы погребения у современных и древних народов Восточной Европы России. // ИОАИЭ. 1870. С. 392–404.

[5] *Гродеков Н. И.* Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический б. Ташкент, 1889. Т. 1. С. 258–259.

[6] *Левшин А.* Указ. соч. С. 111.

[7] *Алтынсарин И.* Избр произв. С. 301.

том предметы, людей и места, которые, как опасался человек, носили следы постоянных или случайных прикосновений покойного. Отсюда изменение одежд и убранства, которое совершается в период траура. Чтобы вернуться к обычной жизни... человек должен был также подвергнуться определенным очистительным обрядам”[1]. Ритуальное знамение цвета траура у казахов ясно очерчено. Лошадь, на которой любил ездить в жизни покойник, покрывают черной попоной. Хвост и гриву этой лошади подстригают и с этого момента ее в хозяйственных нуждах не используют. Такую лошадь называют “тұл ат” – осиротевший конь, и закалывают ее на годовые поминки – ас. По всей вероятности, в более древние времена ее хоронили вместе с хозяином, так как к годовщине казахи режут и другой скот. Юрту, в которой кто-либо умер, казахи называют “қаралы үй” – траурный дом (буквально – черный дом, юрта). По судебному обычаю народа возмездие за убийство человека (құн) состояло из ряда предметов. Но все они должны были быть черного цвета:

1. Қаралы ат (черная, т. е. траурная лошадь)
2. Қара нар (черный дромадер, т. е. черный верблюд для перевозки тела убитого)
3. Қара кілем (траурный ковер)
4. Қара қазан (черный котел)
5. Қара мылтық (черное ружье)
6. Қара тон (черная шуба)
7. Қара кетпен (черный кетмень) и т. д.[2]

Траурным ковром покрывались носилки с телом убитого. По нашим полевым записям, среди кереев Восточного Казахстана этот обряд отправлялся в театрализованной игровой форме. Но черный цвет предметов непременно подчеркивал его траурно-культовый характер. Сторона, которая несла ответственность за убийство, обязана была оставить на границе своей этнической территории торжественно-траурно снаряженную юрту со всеми

---

[1] *Донины А.* Люди, идолы, боги. М., 1966. С. 24.

[2] Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. Сб. 1. С. 328–330.

предметами быта и внутреннего убранства преимущественно черного цвета. К юрте привязывали черную лошадь, покрытую черной попоной. На очаг ставили казан с мясом. В юрте оставляли связанного родственника убийцы, одетого в черный цвет. Сами уходили, но своевременно ставили в известность обо всем этом сторону убитого. Родственники последнего спешно настигали юрту, бросались на связанного, демонстрируя горе, изображая глубокую аффектацию. Родственники покойного плакали и причитали по погибшему, рубили веревки и кошмы юрты, ломали деревянные части. Они должны были непременно опрокинуть котел с мясом. Все это делалось ради того, чтобы доказать духу умершего, что память о нем превыше всего, он достойно оплакан и смерть его отомщена.

Условно-ритуальное значение обряда обозначали цвета предметов. Цвет касался также и одежды женской части семьи. “Вдова умершего средних лет непременно одевала черное платье и черный платок, и этот обычай назывался “қара салмақ” (ношение черного), а если умершему было 20–25 лет... то вдова не надевала траура, а повязывала на голову красный платок. Вдове умершего, который достиг шестидесятилетнего возраста, обычай “қара салу” был необязательным”[1]. Черный и красный цвета имели определенное отрицательное магическое значение и в обычной жизни. “Черную и красную новую одежду не кладут на юрту, – пишет А. Диваев, – потому что ее кладут туда только тогда, когда в юрте есть покойник. Жены у киргизов (казахов. – *С. А.*) черным и красным не накрываются. Вы спросите: “Почему это?” Потому что накрываются (такими материалами) киргизки, у которых умерли мужья”[2]. Семантика цвета в погребальных обрядах населения Казахстана имеет длительную историю. В погребениях племен андроновской культуры часто можно встретить красный цвет, наличие которого исследователями

[1] *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней. // ИОАИЭ. 1894. Т. XII. Вып. 2. С. 131.

[2] *Диваев А.* Этнографические материалы. Ташкент, 1901. Вып. VII. С. 55.

трактуется как проявление культа огня, быть может, и Солнца. Академик Б. А. Рыбаков присутствие охры на костных останках древних понимает как символ крови, жизни, связанный с верой в перерождение человека после его смерти[1]. С таким объяснением присутствия охры на могильных останках умерших далеких эпох трудно согласиться, так как установление животворного значения крови для организма – достижение естествознания сравнительно недавнего времени.

Однако такое понимание значения красного цвета близко казахским представлениям о нем. Красный цвет – символ огня и жизни (цвета крови), имел, безусловно, ритуальное значение, но постепенно, с усложнением погребального культа, цвет, первоначально имевший сугубо материально-практическую семантику, абстрагируясь, становится условным атрибутом лишь допогребальных комплексов. Цвет как самостоятельный объект культа участвует в погребальном инвентаре множества кочевых племен Евразии. Археологические исследования показали, что белый, желтый и красный цвета – три главнейших священных цвета у сарматов[2]. Золотая (красный и желтый цвета) и серебряная (т. е. белый) парча, в которую облачали, хунны своих умерших шаньюев, свидетельствует определенным образом не только о могуществе и богатстве их предводителей, но и о религиозно-культовых представлениях хуннов, где цвета символизировали определенные идейные ценности. Сочетание красного и белого (сакральная чистота) встречается в погребениях кочевников золотоордынского времени[3]. Цветовая гамма из красного и белого традиционна любима народной эстетикой казахов. “Ажарың ақ түлкідей қашқан құмнан” – твой лик подобен белой лисице, бегущей по (красным) пескам; “Алқызыл көрінеді қашқан түлкі” – бегущая лисица кажется алой (т. е. сочетание красного и белого цветов); “Қар үстіне қан тамар, қанды көр де бетім

---

[1] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 268.

[2] *Смирнов К. Ф.* Савроматы. М., 1964. С. 95.

[3] *Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966. С. 130.

көр” – цвет моего лица похож на кровь, пролитой на белый снег. Эти примеры взяты из казахского фольклора. В них красный цвет на фоне белого, или наоборот, – цвета, волнующие эстетическое воображение народа. Казахский этнографический материал по декоративно-прикладному искусству убедительно показывает, что красный (жизнь, молодость, красота) и белый (чистота, нравственность, невинность) цвета являются главными художественными средствами выражения этико-эстетического идеала народа.

Цвет как символ траура присутствует в обрядах обширного круга кочевых народов. Так, при дворе малоазиатских сельджукидов в Кони и соблюдался траур с ношением одежды голубого цвета[1]. Этот обычай, безусловно, связан с почитанием неба. Плано Карпини замечает, что “когда кто-нибудь из них (тюрко-монгольские племена. – *С. А.*) смертельно заболеет, то на ставке его выставляют копье и его обвивают вокруг черным войлоком, и с того времени никто чужой не смеет вступить в пределы его ставок”. В. Рубрук подтверждает в своем отчете сообщение Плано Карпини: “Когда кто занедужит, он ложится в постель и ставит знак над своим домом, что там есть недужный и чтобы никто не входил”[2]. Несомненно, знак о котором упоминает В. Рубрук, имел определенный цвет. Цветовой знак, по всей вероятности, имел значение санитарного запрета, как это предполагает А. Донини. В таком случае цвет в похоронных культах выполняет и утилитарное, так сказать, предохранительные функции. Таким образом, сочетание в погребальных культах казахов траурной цветовой гаммы черного, красного и белого можно понимать как выражение преемственности древнейших традиционных цветовых символов.

Другим важным элементом траура является оплакивание (жоқтау). “Жоқтау” – это песнопение с плачем или, наоборот,

---

[1] *Гордлевский В.* Быт османца в суевериях. // ЭО. Кн. CVII–CVIII, 1915, № 3/4; М., 1916. С. 14.

[2] Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 103.

плач, сопровождаемый песнопением. Мотив песни скорбный, традиционный, а слова сочиняются поющим путем импровизации. Жоқтау поют в основном женщины: мать, жены, дочери, снохи умершего. Имеются сведения о бытовании среди казахов платных плакальщиц. Обряд “жоқтау” отражает представления о том, что “покойника можно вернуть еще к жизни... и побудить его вернуться к своим близким”[1]. Верующие полагали, что умерший как бы нуждается в сочувствии окружающей его среды; в похвалах и сожалениях. Обрядовая культовая поэзия казахов составляет обширный и самостоятельный жанр фольклора. В него входят естірту (оповещение о смерти) и жоқтау (буквально: сожаление, переживание о смерти близкого). “Естірту” как по форме, так и по содержанию должно быть высокохудожественным и нести высокую философско-нравственную нагрузку. Оно составляется таким образом, чтобы о смерти близкого человека слушающий догадался сам. Поэтому не всякий может решиться оповестить о смерти. В народе широко распространена легенда о смерти Джучи-хана, о которой никто не осмелился доложить Чингиз-хану. По скорбным звукам домбровой музыки хан догадался о смерти любимого сына. Следовательно, музыкальное произведение, несмотря на отсутствие литературного текста, воздействуя непосредственно на эмоции и чувства человека, может заменить поэтический текст оповещения. Устная поэтическая речь для оповещения о смерти должна обладать всеми достоинствами музыки. Поэтому в музыкальном фольклоре казахов имеется много произведений, которые первоначально возникли как “естірту”. Среди них есть целые серии. Так, к примеру, у известного народного композитора Тока (1803–1904) есть четыре кюя[2], связанные с указанным довольно редким этнографическим явлением похоронного культа.

Тока был старейшиной в своем ауле. Однажды весной в поисках пастбища Тока прибыл с семилетним сыном в местность Исен в предгорьях Иманака, что в Центральном Казахстане. Вы-

---

[1] *Штернберг Л. Я.* Указ. соч. С. 204.

[2] Кюй – небольшое домбровое музыкальное произведение.

брав это место для джайляу, Тока попросил джигитов вырыть колодец, а потом отправил всех за идущим вслед аулом. После короткого отдыха Тока начал играть на домбре и был настолько увлечен игрой, что позабыл о сыне. Оставив домбру, Тока стал звать сынишку. Искал, искал, но нигде не мог найти. Оказалось, что сын упал в колодец и утонул. Вытащив ребенка из колодца и накрыв его тело покрывалом, он опять заиграл на домбре. В это время прибыл аул и люди начали расставлять юрты. Тока о гибели мальчика никому не сказал, все думали, что он где-то спит. Но услышав грустные и тревожные звуки домбры, члены семьи Тока забеспокоились.

– Что это за неизвестный нам кюй, кюй-плач? – спросила жена. Тока продолжал играть, ничего не ответив.

– Сын наш мертв, вот о чем играет домбра, – догадалась жена и заплакала.

– Прекратите плач, – строго сказал Тока, – люди радуются пастбищу с богатым травостоем. Тот, кто умер, – не вернется. Сегодня пусть поплачет лишь домбра. – И Тока сыграл кюй “Арнау” (посвящение). Едва дождавшись конца игры, жена попросила домбру и выразила свое горе кюем “Зарлау” (плач). Мать Тока, слышавшая все это, взяла домбру и сыграла свой кюй “Жоқтау” (причитание)[1].

“Естірту” (оповещение) и “жоқтау” (причитание) – важные элементы похоронного культа казахов. “Когда выносят тело, – пишет И. Алтынсарин, – жены покойника поднимают страшный рев, царапая лицо до того, что оно покрывается кровью”[2]. В этом обряде хорошо прослеживается умилостивительный мотив. “Чем больше ран на лице, тем больше горе”[3]. В причитаниях воспевались лучшие качества умершего. М. Габдуллин справедливо подчеркивает, что данный жанр фольклора был поэтическим памятником в честь умершего. Наиболее значительные

[1] Казахский музыкальный фольклор. Алма-Ата: Наука., 1982. С. 241–242.

[2] *Алтынсарин И.* Избр. произв. С. 299–302.

[3] Там же.

из них передавались из поколения в поколение как образцы поэтического творчества.

В народе широко известны жоктау на смерть Таты, Сырыма Датова, письменные образцы имеются в сочинениях Махамбета (“Тарланым”), Абая (“К смерти Оспана”). Крайней формой жоктау является самоистязание. “В день смерти жена расцарапывает у себя лиц, расцарапывает и дочь, так, что по лицу течет кров”[1]. Этот обычай унаследован казахами от древнетюркских племен. Судя по орхонским памятникам, жены и дочери тюркских каганов также царапали свои лица. Хоровой возглас мужчин “Ой, бауырым!” при “көрісу” (буквально – встретиться, увидеться) есть пережиток некогда существовавшего коллективного плача мужской части рода. Этот весьма архаичный родовой обряд автор наблюдал в своих полевых командировках в мае 1970 г. среди животноводов отгона совхоза “Сарыбулак” Талды-Курганской области, когда умер чабан совхоза Мукан Мейрамкулов (65 лет). Родственники его, живущие в других местах, подъезжая к юрте, где находился покойник, соскакивали с коней на расстоянии 50–100 м от нее и дальше продолжали путь пешком все время плача “Ой, бауырым!”. Плач подхватывали домашние умершего, и он превращался в коллективный. Подчеркнуто демонстративно покинутых коней подбирали специально расставленные люди. Приходящие обнимали каждого родственника умершего, этот ритуал назывался “көрісу” – увидеться. При көрісу женщины причитали. Мужчины отвечали коротким возгласом “Ой, бауырым!” (буквально – о печень моя идиоматизм, означающий близкого кровнородственного человека). “Көрісу” – реликт родового коллективизма и взаимопомощи, когда близкие при беде должны находиться рядом и противостоять несчастью совместными усилиями, т. е. наиболее древняя форма проявления социальной сущности человека. В более раннее время родственники на полном скаку налетали на юрту умершего и хлестали ее нагайками, порицая, что во всем вино-

[1] Там же.

вата сама юрта, пожелавшая остаться без хозяина. Местами такую осиротевшую юрту предавали огню. Выражение траурного возгласа мужской группой было характерно для огузов и кипчаков. Оно отражено в "Китаб-и дэдэм Коркут". "Группа огузских джигитов, облаченных в траурную одежду, появилась в доме Казанбека и общим возгласом задавала печальный вопрос: "Где наш дорогой, любимый Баймсы-Байрук?"[1].

Обряд оплакивания казахов имеет древние генетические корни среди племен, населявших Казахстан и сопредельные территории. Так, китайская хроника сообщает, что ухуане "покойников кладут в гроб и производят плач по ним, но гроб провожают с песнями и плясками"[2]. А у тюрков "тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обоего пола закалывают лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом перед входом в палатку ножом надрезывают себе лица и производят плач; кровь и слезы совокупно льются"[3]. Небезынтересны в этом отношении сообщения аль-Бируни, касающиеся согдийцев и хорезмийцев, историческая судьба которых с протоказахскими племенами была взаимопереплетена. Бируни пишет, что "жители Согда плачут по своим древним покойникам. Они оплакивают их, царапают себе лица и ставят для умерших кушанья и напитки"[4]. В другом месте он замечает, что аналогичные действия при оплакивании умерших производят и хорезмийцы. Вне сомнения, что ритуал, скупо отраженный в "Памятниках минувших поколений", имел некогда широкое распространение.

Оплакивание умершего имело устойчивую традицию в жизни тюркских племен. При ханских дворах содержались плакальщицы, которые назывались "сығытшы". Это обстоятельство подчеркивает, что оплакивание было обязательным эле-

---

[1] Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С. 49–59.

[2] *Бичурии И. Я.* Указ соч. С. 143.

[3] Там же. С. 230.

[4] *Бируни Лбу Райхан.* Избр. произв. Ташкент, 1963. Т. 1. С. 236.

ментом похоронного культа, направленным на умилостивление духа умершего. Обычай публичного оплакивания получил литературную форму в древнетюркское время. В причитаниях орхонских эпитафий перечисляются генеалогическая нить покойника, его героические достоинства, богатство и прочее. В орхонской рунике можно проследить полное тождество причитаний с казахскими по стилю, композиции и построению сюжета, образу, внутренней логике. Надпись Кюль-Тегина сохранила мотивы обрядовой поэзии (оплакивание умершего), позднее перешедшее в эпос. В ней имеются строки, посвященные смерти Кюль-Тегина:

Зрячие мои очи словно ослепли,
Вещий мой разум отупел, –

пишет академик АН КазССР А. Х. Маргулан. По данным византийских писателей, обряд оплакивания существовал у древних гуннов[1]. То же отмечает В. Рубрук относительно кипчаков середины XIII в. “Йокла” в словаре М. Кашгари значит “устраивать поминки, оплакивать”[2].

Обряд оплакивания был присущ для всего исторического населения Казахстана. Громкий плач, причитания и возгласы, полные горечи и восхваления, были посвящены умершему. Плачущие исходили из идейной предпосылки, что “покойник, лежащий с виду бездыханным трупом, на самом деле слышит и видит, живет полной физиологической и душевной жизнью. А потому нуждается в материальном мире, в одежде, оружии, припасах для его загробной жизни, а также в сочувствии окружающих родных и друзей. Поэтому первые выражения скорби близких людей, естественно, принимают форму громких бесед с покойником”[3]. Такие элементы погребального культа казахов, как траур, “естірту”, “жоқтау”, “көңіл айту”, “көрісу”, громкий возглас мужчин “Ой, бауырым!”, порождены идеей почитания духа умершего, поэтому сетования о разлуке, жалобы на оди-

[1] *Приск Панийский.* Готская история. // ВДИ, 1948. № 4. С. 678.
[2] МК. Т. III. С. 143, 309.
[3] *Штернберг Л. Я.* Указ. соч. С. 204.

ночество, прославление подвигов и добрых дел умершего и т. п. содержат в себе идею угождения душе умершего, которая, покинув тело, стала всемогущим духом. Отсюда те ритуальные причитания, плачи, прекрасные поэтические образцы, которых находим в Библии (плач Давида над Саулом), у Гомера (плач Ахилла над гробом Патрокла), в эпосе древних шумеров (плач Гильгамеша над телом своего друга Энкиду) и в памятниках народной поэзии казахов.

Похоронные причеты представляют собой уникальный материал для изучения истории культуры и этнографических особенностей народа.

2. “Кие” (табу)

Постепенное формирование похоронного обряда предполагает развитие всех его частей. Довольно развитой частью культа умершего у казахов является “киелеу” – табу – “институт специфических религиозных запрещений”[1], восходящий своими корнями к наиболее архаичным культурным кругам. Внешним признаком табуации служит сопутствующий ей атрибут “священности, абсолютной божественной императивности”[2], выражающийся у казахов в формуле; “обал болады, тиме!” – не трогай, будет худо! или “киелі – тиме!” – не трогай – священно! Институт табу связан не только с погребальным культом. Он в прошлом представлял из себя отработанную универсальную систему. Табу – главный элемент многих этико-институциональных норм народа. Он является как бы синонимом обязанности, долга, морали и т. п. Добродетелен тот, по старым понятиям казахов, кто неукоснительно соблюдает принцип запрета. Как правило, предостережение выражается риторически: “киелі, тиме!”. После этих слов обычно никто не переспрашивает и не старается выяснять причину запрета. Ибо каждый знает, что это

[1] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. С. 186.

[2] Там же.

культовое таинство, выработанное предками, или, что все равно "вещь в себе", не подлежащая знанию. Табуация связана не только с религиозно-культовыми явлениями, хотя в них она находит свое окончательное объяснение. У казахов табуированы многие вещи и явления сугубо хозяйственно-утилитарного назначения. Например, скот нельзя бить по голове, пинать ногой, особенно лошадей. По записям автора, раньше казахи носили чапаны (халаты) с длинными рукавами (типа боярских в России), которые предназначались для пугания скота (үркітіп айдау) при выпасах и перегонке. При таком отношении к животным исключается применение бича, палки, посошка или других традиционных пасторальных орудий. Идейный исток табу ясен: скотоводы боялись оскорбить пиров (покровителей) домашних животных, которые могли наслать моровые болезни или другими путями уменьшить поголовье скота.

На лошадь необходимо садиться с левой стороны, иначе "будет худо". Нельзя: стоять на пороге[1], прислоняться к косякам двери, подолгу смотреть на солнце, луну, звезды, стричь ногти, волосы в ночное время, проливать молоко на землю, наступать на хлеб и т. п. О том, кто не придерживается принципов табуации, казахи говорят: "бұған ерме – суға сиесің" – не водись с ним – оправишься в воду. Вода и огонь – весьма почитаемые объекты природы. К такой же категории объектов, которые нельзя осквернять нечистотами, относится зола, дорога, кладбище и др. Табу казахов – явление разветвленное, но все проявления его взаимосвязаны. Народ называет табу "ырым", что

[1] Порог (табалдырық), возможно, как предел, как граница распространения тепла очага, имел у казахов сакральное значение. По нашим полевым наблюдениям, казахские женщины выкидыши и послед хоронили под порогом дома. Они объяснили, что участок земли, находящийся под порогом, недосягаем для наслежения и считался сакрально чистым. Это согласуется со скрытыми понятиями казахов: наступать на что-либо означало осквернить. Культ порога наблюдается и у других кочевых народов, в том числе у средневековых и современных. Вполне возможно, культ порога связан с более древними представлениями о том, что дух предков живет под порогом дома, сохранившийся, например, у финнов.

означает ритуал, условие, традиция, обряд. Об одном из них – о ритуальном значении цвета и погребальных обрядах, речь шла в предыдущем параграфе. Формула “киелі, тиме!” или “тиме, обал болады!” действует обычно автоматически тормозящим фактором поведения.

К табу относится обряд поста. “В продолжение пяти дней ничего не варят в доме, где есть покойник”[1], – пишет Н. И. Гродеков. Но пост, вызванный смертью близкого, не имеет обязательного и всеобщего характера. В живописном альбоме в 1880 г. сообщалось, что “вдовы едят только ночью”[2]. О затухании некогда нормативного обряда табу пишет И. Кастанье: “В продолжение 3 или 5 дней ничего не варят в юрте, где был покойник. Соседи снабжают их (семью умершего. – *С. А.*) пищею, Если хотят варить, то должны перенести кибитку хотя бы на небольшое расстояние”[3]. В народе существует поговорка “қарны ашқан қаралы үйге шабады” – голодный человек спешит в траурную юрту. Согласно ей, траурная юрта полна достатка. Данная поговорка имеет и другое значение, вытекающее из двойного значения глагола “шабу” – 1) скакать на коне; 2) рубить, бить, нападать. Во втором значении глагола “шабу” содержание поговорки приобретает противоположный смысл: голодный не остановится ни перед чем ради утоления голода, он готов напасть даже на траурную юрту со знаком табу. Об аналогичном посте и снятии его посредством очистительных мер сообщают и средневековые путешественники.

С институтом табу, по-видимому, связано выставление напоказ всему народу личных вещей покойника, в котором выражается идея неприкосновенности имущества умершего. Однако это действие могло быть вызвано и социальными мотивами: показать материальное богатство покойного. Это явление получает достаточно глубокую разработку в трудах Л. Я. Штернбер-

---

[1] *Гродеков Н. И.* Указ соч. С. 256–257.

[2] Живописный альбом. Народы России. СПб., 1880. С. 317.

[3] *Кастанье И.* Надгробные сооружения киргизских степей. // ТОУАК. 1910. № 15. С. 88.

га. В историко-этнографическом аспекте показ драгоценностей и личных вещей умершего, а иногда вещей из родовой собственности, следует, на наш взгляд, рассматривать как преемственность древнего обычая хоронить вместе с умершим погребальный инвентарь. Погребальный инвентарь характерен исключительно для всех племен и народностей Великой степи. Среди исторического населения Казахстана в этом отношении казахи не могут быть исключением. Существование у казахов обряда публичного выставления одежды, вещей и имущества покойного составляет лишь редуцированную форму более древнего обычая, когда вещи сопровождали умершего, в могилу, как предметы, необходимые в загробной жизни. В дальнейшем, по мере усложнения общественной жизни, возникает более рациональный подход к погребальному инвентарю, состоящему часто из ценных предметов и дорогих одежд. Об этом говорят коллекции музеев и хранилищ, находки из кургана "Иссык" вблизи Алма-Аты. Как уже отмечалось, этнографизм "әкеңнің басына қоямысың?" – поставишь ли в изголовье отца своего? – означал крайне высокую оценку этой или иной вещи. Этиология этнографизма, вероятно, связана с древним погребальным культом. Возможно потому, что погребение обходится для живых слишком дорого, а возможно под влиянием новых идей, похоронный культ претерпевает существенные изменения: становится необязательным снаряжение умершего могильным инвентарем. Постепенно меняется идейная основа культа: вместе с покойным хоронится лишь часть имущества, а то просто некоторые образцы вещей. Но эти условности с приходом ислама начинают изживаться, и инвентарь, предназначенный для сопровождения умершего, превращается в экспозицию своеобразной "выставки", которую этнографы и застали у казахов в XVIII–XIX вв. К этому времени инвентарь служит лишь элементом траура как предмет, напоминающий об умершем. "...Наследник имения должен выставить на смотр всему народу наилучшие сокровища усопшего, – пишет Н. Рычков. – Все они по порядку привязываются к веревке, подле них стоят жены и разрываются

от слез...”[1]. Этот же обычай наблюдал и профессиональный этнограф профессор Н. Ф. Катанов: “Когда умрет мужчина, ставят высоко у переднего угла юрты седла, халат и одежды умершего; прицепляют к луке седла одежду за воротник, прицепляют и пояс; на переднюю луку седла, на воротник одежды надевают шапку”[2]. Таким образом, имущество некогда сопровождавшее умершего в могилу, становится лишь провожающим средством. Среди казахов Мангистауской и Кызылординской областей к началу XX в. древний обычай неузнаваемо видоизменился. Так, различные предметы быта и промысла стали изображаться на стенах мазаров.

Элементы табу, возникшие в условиях кочевой жизни, настолько срастаются с ритмом хозяйства и приспосабливаются к ним, что для отправления их не требуется отрываться от привычного хода трудовой деятельности. “При перекочевке к хвосту коня привязывают красный лоскуток, на спину кладут задом наперед седло, седло покрывают халатом; на воротник надевают шапку. Ружье и саблю умершего кладут на верх седла и привязывают. Этого коня ведет за повод хозяйка; если ее нет, то ведет дочь, пока не достигнет места нового жилища”[3]. Неприкосновенным является любимый конь умершего, которого казахи называют тұл ат, қаралы ат (буквально: осиротевший, траурный, черный конь). “Любимая лошадь в наилучшем убранстве под черным сукном водится женой при переездах, на других лошадях перевозятся его одежда, военные снаряды”[4].

О древних истоках культа свидетельствует также строгая половая дифференциация при исполнении погребального обряда, что, несомненно, восходит к дуально-фратрийной организации рода, некоторые пережитки которой у тюркоязычных народов наблюдаются и поныне. То, что делается женской частью, не вменяется в обязанность мужчины. Это касается обычая

---

[1] *Рынков И.* Дневные записки путешествия в киргиз-кайсацкую степь в 1771 г. СПб., 1772.

[2] *Катанов Н. Ф.* Указ. соч. С. 130.

[3] Там же. С. 131.

[4] *Рынков Н.* Указ. соч. С. 29.

ежедневного оплакивания умершего, которое приурочивается к восходу солнца. В круг табу входит все, что связано с умершим. По истечении определенного времени при помощи очистительных обрядов запреты снимаются. Очистительным средством в основном служат огонь и солнечные лучи. Все, к чему прикасалось тело умершего, выставляется на солнце или проходит очищение огнем (аластау). Обычно всевозможные запреты действуют до годовых поминок, после чего траур и табу снимаются. В течение периода табу в доме нельзя отправлять праздники, свадьбы и другие мероприятия, нарушающие состояние скорби. Многие обряды и запреты, бытовавшие среди кочевых народов Центральной Азии, находят непосредственное продолжение в погребальном культе казахов. К ним относятся: попечительство над семьей умершего, неприкосновенность его дома и имущества и т. п. Семья умершего пользовалась привилегиями: на время освобождалась от податей, находилась под покровительством всего рода, при переездах пользовалась преимущественным правом на гостеприимство. Забота о семье покойного освещена народной мудростью “Қаралы әйелді сөгуге болмайды” – нельзя осуждать женщину в трауре. Подобные ограничения были еще более сильными на ранних стадиях развития религиозных верований.

3. Ас (жертвоприношения)

Многие религии представляют загробный мир как царство зла, нечто противоположное земному. Таковы представления о царстве Аида, “тартаре”. Для христианства и ислама “тот мир” есть мир добра (рай) и зла (ад). Судя по археологическим памятникам, можно предполагать, что для исторического населения Казахстана загробный мир представлялся как прямое, но улучшенное продолжение земной жизни. Кочевника хоронили готовым для жизни: в полном вооружении, с орудиями труда и охоты, с конем в полном снаряжении и конюхом, с женами и наложницами, с деньгами и драгоценностями, едой, даже с напитками

в горшках. Кочевник не умирал, а просто переезжал в “тот мир” на своем любимом коне для жизни в другом качестве. Казахская волшебная сказка следующим образом описывает подземный мир: “...И провалился под землю ЕрТостик вместе с конем. Долго летели они вниз. Наконец остановились. Встал Шалкуйрык на четыре ноги и заговорил человеческим голосом:

– Мы в подземном царстве... Здесь поблизости должен быть дворец...

– Добро пожаловать, Ер-Тостик! – приветствовал гостя хан, – Жители подземного царства уважают смелых людей, живущих на земле. Они не обидят тебя!..”[1]. Это кусочек волшебной сказки. Но в сказке чего не бывает, Теперь послушаем мифологию, в которой тоже бывает все, но она главным образом занята устройством мира, поисками ответа на основные вопросы бытия. Приведу отрывок из записей Ч. Валиханова. Младший сын бая искал в степи затерявшийся табун кобылиц, на закате солнца увидел группу могил и вспомнил наказ отца: “Когда придется тебе быть в местах необитаемых... не оставляй могил, если будут встречаться ночью – ночуй при них”[2]. Видит на западной стороне их стоит свежая черная могила. Приходит – говорит: “Суйлям!”[3]. Когда сказал суйлям, он услышал ответ: “Кого спрашиваешь?” И затем выходит молодой человек с прекрасно выведенными бровями. “Кого спрашиваю?” – “Я божий странник, думаю на ночлег”. – “Сходите (с лошади)”, – говорит, а сам поддерживает за узду, ссаживает, оказывает почесть. Взял за руку и говорит мертвый живому: “Закрой глаза, и когда я скажу, тогда открой”, – и ведет. Когда сказал: “Открой”, младший сын видит: прекрасная юрта, сарай (т. е. дворец. – *С. А.*), войдешь не выйдешь, пахнет... так хорошо (запах свежей травы)... Черный слуга вышел и привел, держа за шею... серого барашка. Зарезав, как следует сварили, съели и легли спать. Настало утро; умыв лицо и руки, мертвый дал гостю остатки вчерашне-

---

[1] Казахские народные сказки. С. 23.

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 488.

[3] От казахского сөйлеймін.

го ужина. Сидя таким образом, сказал (мертвый): “Давай двое будем друзьями”. “Будем, так будем!”[1]. Вот в какой мир, оказывается, умирая, уходит кочевник, в мир, где стоят прекрасные юрты, где, как в сказке, где даже пахнет свежей травой. Как в сказке, так и в жизни непременно присутствует образ дворца, который намекает на долговечность “той” жизни, противопоставляемой скоротечности и неустроенности реальной. В таком мире может ли быть полным счастье без хорошего коня с дорогим парадным снаряжением, без необходимых орудий труда и быта. Весьма предположительно, что могло существовать поверье о реинкарнации (перерождении после смерти), гак как казахское выражение смерти “кайту” есть уходить туда, откуда пришел[2]. Мифический “тот” мир казахов есть та жизнь со скотоводческим базисом и патриархальной идеологией. Как отмечалось в предыдущем параграфе, вещи не только показывались всему народу, но и прилагались все усилия, чтобы умерший явился на тот свет “нарядным, снабженным всем необходимым, дабы не ударить лицом в грязь перед новым миром”[3]. Следовательно, они старались как можно лучше снабдить умершего, время от времени к могиле приносили пищу, пополняли запасы продуктов. Такое представление о загробной жизни устойчиво проявляет себя на всех этапах истории Казахстана. Оно наложило отпечаток на образ реальной жизни исторического населения Центральной Азии и не уступило позиции даже под разрушительным натиском столь экспансивной религии, как ислам. Устойчивость его свидетельствует об относительной самостоятельности этого представления среди других воззрений. Так, казахи вплоть до XVIII в. сопровождали умерших погребальным инвентарем. Согласно историческим преданиям, казахский

---

[1] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 488.

[2] Для сравнения: христианский рай – это идеализированная проекция земледельческого обителя, а мусульманский – есть не что иное, как идеальный земной мир, где много скота, прохлады, тени и воды. Рай, по Корану, есть гипертрофированное отражение представлений о хорошей жизни арабских бедуинов раннего средневековья.

[3] *Штернберг Л. Я.* Указ. соч. С. 330.

хан Аблай велел похоронить вместе с любимой дочерью Айтолкун все свои сокровища. “Заработали заступы, и незаметно вырос большой курган с красивой могилой”[1]. Н. Рычков отмечает, что “с усопшими они (казахи. – *С. А.*) погребают вместе и их оружие”[2]. А. Левшин сообщает, что казахи “зарывают вместе с телом оружие, конскую сбрую и убор умершего... некоторые зарывают вместе с мертвым посуду, им принадлежавшую”[3]. Широкое распространение имел обычай “наряжать мертвое тело в лучшее платье”[4]. Из сообщения Палласа можно сделать предположение о бытовании пережитков древнего обычая “кормления” умершего: “Казахи для погребения мертвых копают могилы или вколачивают в землю колья, переплетают хворостом, кладут мертвого поверх земли в платье, покрывают ветвями и засыпают землею. Но подле головы, обыкновенно лежащей к северу, вколачивают толстый кол и не вынимают оного до тех пор, пока совсем не сделают могильный бугор; а как оной кол вынуть, то останется дыра в могилу”[5]. О назначении этого отверстия, сообщающего могильную камеру с поверхностью земли, можно судить исходя из сообщения другого автора: “Копье, находящееся на памятнике (речь идет о могиле Абул-Хаир-хана. – *С. А.*), вынималось: в яму клали снеди и мяса”[6]. Вероятно, в целях “кормления” казахи “убивали лошадь и мяса оной сварив, едят, а кости на той могиле сжигают”[7]. Имеются сведения о погребении вместе с умершим его лучших лошадей[8]. Что касается ориентации “головы умершего, обыкновенно лежащей к северу”, отмечаемой Палласом и рядом других авторов, то она подтверждает-

---

[1] *Кастанье И.* Древности Киргизской степи и Оренбургского края. // ТОУАК. Оренбург, 1910. Вып. 22. С. 74.

[2] *Рычков И.* Указ. соч. С. 26.

[3] *Левшин А.* Указ. соч. С. 111.

[4] Там же. С. 113.

[5] *Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1778. Ч. 1. С. 586.

[6] *Кастанье И.* Надгробные сооружения киргизских степей. // ТОУАК. Оренбург, 1910. Вып. 26. С. 75.

[7] *Левшин А.* Указ. соч. С. 113.

[8] *Харузин А.* Киргизы Букеевской орды. М., 1889. Вып. 1. С. 105.

ся нашими полевыми наблюдениями. Многие могилы, относящиеся к XVII–XVIII вв., на родовых кладбищах близ урочища “Айбас дарасы”, на территории бывшего совхоза им. Амангельды и древнего некрополя “Косуйтас” в бывшем совхозе “Алгабас” Джезказганской области действительно направлены головой на север, северозапад. Данная ориентация не имеет никакого отношения к мусульманским канонам. Этническую принадлежность могил определяет родовая тамга баганалинцев, обитающих в этих местах.

Наиболее устойчивыми элементами похоронного культа, встречающимися повсеместно, являются жертвоприношения в честь умершего на 3, 7, 40 день и годовщины после смерти и устройство общественного угощения. Этот обычай не имеет ничего общего с мусульманским, хотя его выдают за общеисламский. Основа обычая – общественное угощение, сход людей. Автор в октябре 1976 г. был свидетелем поминок, которые устраивала по умершему мужу жительница г. Ташкента (казашка) на базарной площади, у кладбища “Чагатай” в центральной части старого города. Угощала она всех прохожих жертвенной пищей. Она объясняла свои действия тем, что в городских условиях из-за отсутствия достаточной жилплощади не смогла обеспечить большой сход народа. Местами сохраняется древнее название жертвенной пищи – “атау”, “атаулы ас” – именная, ритуальная еда, отсюда “атау-кереңді ішкір!” – да умрет отец твой и насытись на тризне по нему – языческий этнографизм, ставший нарицательным идиоматизмом, проклятием.

Логическим звеном и кульминационным моментом жертв во имя духов являются годовые поминки ас, которые Г. Н. Потанин называет “родовыми торжествами”[1]. После отправления аса снимаются всякие ограничения. Как известно, у ранних кочевников годовые поминки также отмечались большими торжествами с сооружением курганов. Грандиозные по своим масштабам, важные для чести всего рода, асы являлись одновре-

[1] *Потанин Г. Н.* В юрте последнего киргизского царевича. // Русское богатство: 1896. № 8. С. 81.

менно съездом для решения крупных общественных вопросов, поэтому к поминкам знаменитых людей приурочивались курултаи, где избирались полководцы, батыры, оговаривались мероприятия по защите границ, решались наболевшие вопросы межродовых отношений. Это делалось не столько из-за практических мотивов, вызванных скоплением народа, сколько из-за религиозных: умерший как бы являлся соучастником и свидетелем всего происходящего и как бы давал согласие на решение, принятое при нем. Одновременно проводились общественные мероприятия: айтысы, конно-спортивные игры, выборы хана, решались вопросы межродовых отношений. Большой сход народа, разумеется, требовал и больших жертв. Социальную основу аса составляло также общественное угощение: родовая тризна. По данным Л. Янушкевича, поминки брата обошлись Кунанбаю, отцу великого Абая, в 200 голов лошадей[1]. На ас известного феодала Мусы Чорманова в 1885 г. съехались со всех степных округов, а на годовые поминки известного бия Младшего жуза Сырыма Датова съехали из трех казахских жузов и было зарезано 2500 кобылиц. Жертвы в честь предков дорого обходились живым. Относительно большие асы проводятся казахами и сейчас. Казахская пословица следующим образом отражает этот обряд: “Өлім бардың малын шашады, жоқтың артын ашады” – смерть превращает имущего в бедного, а бедняка обнажает.

Обширный материал по погребальному культу казахов указывает на ряд общих черт, связывающих быт и верования казахов с обычаями древних племен. Так, наиболее древние архетипы культа умерших казахов можно найти в археологических памятниках ранних кочевников. Эту связь отмечает ряд ученых, исследующих культуру кочевников с привлечением казахстанского этнографического материала. Особо интересны мысли С. И. Руденко, известного своими фундаментальными трудами об античной культуре населения Горного Алтая. В его работах умело использован казахстанский этнографический материал

[1] *Янушкевич Л.* Күнделіктер мен хаттар. Алматы, 1979. С. 186.

для выяснения различных сторон религиозно-культовых представлений древнего населения Алтая. В частности, он считает, что сооружение таких грандиозных по своим масштабам курганов, как Пазырык, неосуществимо без такого широко распространенного и поныне среди казахов культового обычая, как ас, могущего привлечь громадное количество людей[1]. Строительство так называемых царских курганов скифов и саков требовало больших сил и средств. При раскопках всемирно известного кургана ранних кочевников на юге Украины под названием "Толстая могила" археологи установили, что общий вес съеденного на поминках только мясного продукта составил более 13 тонн! Это позволяет предположить, что здесь собиралось несколько тысяч человек. По-видимому, свидетельством обильных поминальных сборов и угощений являются и сакские курганы "Бес шатыр", "Иссык" Семиречья, "Шапкан-Тобе", "Берел" Центрального и Восточного Казахстана и грандиозные, так называемые в народе "асары" на берегах р. Сыр-Дарьи. Хотя приводимые цифры намного уступают действительному количеству жертвоприношений казахами, зафиксированному в этнографической литературе XIX в. Эти сооружения, напоминающие небесный свод, конкретизированную форму космоса, могли возникнуть лишь на определенной идейной основе. Социальная основа идеи – это культ вождей и предводителей, которые, возможно, еще при жизни готовили модели своей вечной обители (как фараоны – пирамид). Вероятно, считалось священным присутствие всех членов племени или племенных союзов при погребении. Археолог З. Самашев полагает по количеству захороненных 13 лошадей в комплексе "Берель", что погребенный здесь был вождем 12 алтайских племен. Казахский погребальный культ вменяет в обязанность каждого члена рода принимать личное участие при погребении и возведении надмогильных сооружений, что закреплено в ритуале "топырақ салу" – буквально: бросать землю на могилу, т. е. принимать личное участие

[1] *Руденко С. И.* Древняя культура Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. С. 324.

при погребении и обязательно кидать землю на могилу. Старцы-казахи при жизни мечтают об участии всех детей и родственников при его предстоящем погребении, что выражается этнографизмом: “топырақ буйырса” – буквально означает: погребали бы дети и родственники. С этим этнографическим явлением С. Руденко связывает обычай сооружения курганов ранних и средневековых кочевников. В свою очередь, от грандиозных и пышных обрядов ранних кочевников, дошедших до нас в письменности и материальной культуре, до казахов дошли родоплеменной коллективизм при похоронах и сооружение сферических курганообразных могил.

Погребения особо влиятельных и могущественных людей в древности проходили торжественно, с участием всего племени. В этом отношении характерен обычай погребения скифских и сакских царей, подробно описанный древними авторами. Прежде чем предать земле, “обвозят покойника по всем его друзьям, каждый из них устраивает угощение провожатым, причем и покойнику предлагается часть всех яств, которые предлагают другим. Частных лиц возят таким образом 40 дней, затем хоронят”[1]. В этом ритуале присутствуют некоторые элементы похоронного культа казахов: условное угощение умершего, общественное угощение, соблюдение сорокадневного поста и др. Ранние кочевники придавали погребальному культу большую социальную и нравственную значимость. Хороня с почестями мертвых, они считали, что это урок для живых. Это обстоятельство особо подчеркивает Лукиан, писатель I в. н. э. Сочинение построено в форме диалога между мудрецами Греции и кочевниками:

“Мнесипп: Что говоришь ты, Токсарис? Вы, скифы. приносите жертвы Оресту и Пиладу и считаете их богами?

Токсарис: Приносим, Мнесипп, приносим, но вовсе не считаем их богами, а просто хорошими людьми.

Мнесипп: Значит, у вас есть обычай и хорошим людям после их смерти приносить жертвы, как богам?

---

[1] См.: *Геродот*. История. Т. IV. С. 72.

Токсарис: Не только это, но мы даже чтим их праздниками и торжественными собраниями.

Мнесипп: Что же вы ищете в них? Ведь, конечно, вы приносите им жертвы не ради снискания их благосклонности, раз они мертвы?

Токсарис: Быть может, не худо было бы, если бы и покойники были к ним благосклонны. Но мы полагаем, что для живых полезнее будет, если мы будем помнить о лучших людях, и потому чтим умерших: мы думаем, что в гаком случае многие захотят у нас сравняться с ними"[1].

Из приведенного диалога мудрецов, так сказать, идеологов своего времени, можно достаточно обоснованно предположить следующее: 1. Кочевыми скифами греческие божества принимались конкретными "хорошими людьми" (в лучшем случае, титанами и героями), но не всемогущими абстрагированными религиозными категориями – богами. 2. Скифский мудрец "под праздниками и торжественными собраниями" понимает нечто такое, что мы застаем у поздних кочевников, и в частности у казахов, в форме тризны и асов. В достаточно обозримом хронологическом диапазоне у кочевников не наблюдается более грандиозных торжеств, чем тризна по умершим предкам. Не зря такой знаток культуры кочевого мира, как Г. Н. Потанин, назвал годовые поминки казахов "родовыми торжествами". Кочевник-мудрец Токсарис вскрывает и идейные мотивы, философско-методологические основы всего погребального культа. Все ритуалы и мероприятия по похоронам необходимы для того, чтобы "и покойники были благосклонны" по отношению к тем, кто их отправляет в "иной" мир. Мертвый воспринимается им активным, живым, могущим быть "благосклонным" или, вовсе наоборот, агрессивным. Токсарис как идеолог весьма уместно проводит в диалоге свои достаточно зрелые классово-сословные цели. Почитание предков, по мысли Токсариса, – основа социальной гармонии, ибо в политической организации кочевников

[1] *Лукиан.* Самосатский. Токсарис или дружба. // ВДИ. 1948. №1. С. 305.

мужчина должен занимать ведущее положение и молодому поколению необходимо свято следовать примеру предков. В этом социальный смысл всего культа.

Интересна другая деталь обычая скифов. В диалоге весьма однозначно просматривается обряд условного кормления умершего, проявление которого путешественники отмечали у поздних кочевников. Ибн Фадлан осколок этого обычая застал среди огузов X в. Арабский путешественник "видел сам, как жена умершего предводителя огузов ал-Ката`ана взяла мясо и молоко и кое-что мы прибавили к этому: изюма, орехов, перца и проса, она вышла из пределов (аула) в пустыню, вырыла яму и погребла в ней то, что было с ней, и говорила (какие-то) слова. Я же сказал переводчику: "Что она говорит?" Он сказал: "Она говорит – эти приношения для ал-Ката`ана, которые преподнесли ему (в дар) арабы"[1]. Огузский обряд открывает завесу затухающего в городской среде, но обыденного среди сельских казахов древнего обычая "сарқыт" – остаток, "сарқыт ішу" – есть ритуально остаточную пищу после кого-то. Обычай основан на магии. Полагается, что вместе с едой к человеку перейдут определенные качества другого лица. Например, таким путем можно перенять у старика его долголетие, у певца и поэта – его природный дар, у богатыря его силу и т. п. Среди казахов много мальчиков со странными именами: "Ушкемпир" и "Бескемпир" – дословно: три старушки или пять старушек. При рождении их держали в подолах три или пять многодетных женщин. С помощью этого магического обряда дети должны были перенять положительные качества, жизненную мудрость этих женщин. Обряд "сарқыт" содержит эту же идею.

Случай, который описан Ибн Фадланом так подробно (вероятно, его это удивило), показывает бытование этнографического явления "сарқыт" у огузов. Жена, принося еду своему умершему мужу, добавляет в нее из гостинца арабов в качестве риту-

---

[1] *Ковалевский А. П.* Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. С. 61–62.

ального саркыт. Обычай в общем напоминает ритуал еврахристийских причащений христианства, который, разумеется, вреден прежде всего в санитарно-гигиеническом аспекте и подлежит безоговорочному искоренению.

Также подробно описан Ибн Фадланом погребальный обряд огузов Мангышлака и Аральского моря, который почти не отличается от обрядов кипчаков, отраженных в книге В. Рубрука. Некоторые детерминативы их повторяются в погребальном культе казахов. “А если умер человек из их (числа), – пишет Ибн Фадлан об огузах, – то для него роют большую могилу наподобие дома, берут его, надевают на него куртку, его пояс, лук, кладут в его руку чашу из дерева с набидом[1], приносят все его имущество и кладут с ним в этом доме. Потом сажают его в нем и покрывают настилом дом над ним, накладывают над ним подобие юрты из глины, берут лошадей его, в зависимости от их численности, и убивают из них 100 голов или 200 голов, или 1 голову, съедают мясо, кроме головы, ног, кожи и хвоста. И действительно, они растягивают это (все) на деревяшках и говорят: “Это его лошади, на которых он поедет верхом в рай”[2]. Несмотря на более чем двухсотлетнее время, отделяющее двух путешественников, свидетельства их удивительно совпадают. Совпадают и размеры жертв. И заметьте, они оценивались лошадьми! Мы уже приводили пример, как Кунанбай отправлял тризну по умершему брату, которая ему обошлась в 200 голов лошадей. Среди казахов бытовали и другие детали обычая. Они также на могилах умерших оставляли головы, шкуры и ноги жертвенных животных. “Они (кипчаки. – *С. А.*) строят... пирамиды, т. е. остроконечные домики, и кое-где видел я большие башни из кирпичей, кое-где каменные дома, хотя камней там не находится. Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира; и они ставили пред ним для питья кумыс, для

[1] Вероятно, нечто вроде нюхательного табака (*авт.*)

[2] Там же. С. 63.

еды – мясо, хотя и говорили про него, что он окрещен"[1], – писал Рубрук о монголах.

Погребальный обряд казахов в прошлом включал элементы похоронного культа своих исторических предков – огузов и кипчаков. Только этим можно объяснить сохранение среди казахов в XVIII в. средневекового обычая, описанного арабским и французским путешественниками. Шкуры жертвенных животных, преимущественно лошадей, казахи развешивали на деревьях у стен могил, а мясо ели там же, кости зарывали в землю. На куполах казахских могил и до сих пор торчат концы длинных жердей, сделанных специально для вешания шкур жертвенных коней. На могилах казахов, особенно восточных, нередко можно обнаружить конские черепа.

Этот обычай находим в погребальном культе якутов, религиозные воззрения которых совершенно свободны от влияния ислама. При ритуале "кэрэх туруоруу" якуты кожу, голову и копыта жертвенного животного оставляли развешанными в лесу. Голова животного направлялась в ту сторону, где, по мнению якутов, обитали духи, которым приносилась жертва[2]. Этот же обряд наблюдается и у алтайцев[3]. Как может жить душа без еды, коль она нечто живое? Вот почему, по бытовавшим ранее представлениям, души умерших требуют приношений, жертв, кормлений, даже "саркытов" и постоянных забот о себе.

4. "Тұл ат" (конь умершего)

Как явствует из изложенного материала по культу духов умерших предков (мы уже отмечали, что почитались духи не каждого умершего, а особо заслуженных при жизни людей), погребальные мероприятия касались не только умершего, но и его

---

[1] Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука. С. 102–103.

[2] *Алексеев Л. Н.* Традиционные религиозные верования якутов. С. 155.

[3] *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М., 1972. С. 195.

любимого коня. Конь умершего – один из основных объектов всеобщего внимания близких, а после погребения тела умершего – почти единственный. Его холят, стригут, берегут, о нем постоянно заботятся. Отныне он считается культовым, неприкосновенным, “тұл ат” – сирота конь, как сэтэр у калмыков и монголов или ыдык (ыйык) у многих тюркоязычных народов. При переездах его снаряжают траурно-торжественно: покрывают черным сукном, кладут на круп коня седло (только непременно задом наперед) с пикой, переломанным пополам древком, и ведет его жена или старший сын первым в караване коча.

Итак; траурный конь с переломанной пикой на седле[1]. Это придает передвижению рода наряд трагической процессии, которая напоминает обычай похорон скифских царей, описанный Геродотом. Исключительно все кочевники к лошадям относятся почтительно, что доходит иногда до боготворения. Ссыльный польский революционер А. Янушкевич писал своим родным, что казахи почитают сначала мужчин, затем – коня, и лишь в третью очередь – женщин[2]. Написано это в форме шутки об экзотике далекого азиатского края, однако читатель обязан наблюдательности автора, метко подметившего главные штрихи быта казаха. Но следует сказать, что роль женщины и место ее в кочевом обществе были довольно высокими, что хорошо отражено в этнографической литературе. Патриархальные ценности не смогли помешать древней традиции почитания женщин. И это особый разговор. А. Янушкевичу это сравнение потребовалось для того, чтобы особо подчеркнуть, что значит для степняка хороший конь. Вот как описывает значение коня для казаха известный хан Касым: “Мы – жители степи, у нас нет ни редких,

---

[1] Необычное положение седла с переломанной пикой можно трактовать как проявление преемственности обычая намеренной порчи погребального инвентаря, который мы застаем в этнографии народов, генетическая связь которых с казахами не вызывает сомнения. Так, якуты XIX–XX вв. на могиле оставляли сломанными не только инвентарь, но и принадлежности кладбища (лопаты, сани, носилки), которые были использованы при погребении. См.: *Алексеев И. А.* С. 173.

[2] *Янушкевич А*. Күнделіктер мен хаттар. 191-б.

ни дорогих вещей, ни товаров, главное наше богатство состоит в лошадях; мясо и кожа их служат нам лучшею пищею и одеждою, а приятнейший напиток для нас – молоко их и то, что из него приготавливается, в земле нашей нет ни садов, ни зданий; место наших развлечений – пастбища скота и табуны коней, и мы ходим к табунам любоваться зрелищами коней. У меня есть два коня, которые одни стоят всего табуна”[1].

Известный в народе поэт и композитор Ахан-сэре оплакивает смерть своего любимого коня по кличке Кулагер так, как вменяет обычай оплакивать смерть близкого человека: “Баспа-бас қызга бермес жануарым” – бесценное сокровище мое – не променял бы тебя на красавицу. По традиции казахи делят домашних животных на “ақ мал” и “қора мал” – белый и черный скот. К белым относятся исключительно лошади, а к чёрным – все остальные[2]. Это сближает казахское понимание лошади с монгольскими сэтэр, что также означает “белый”.

Истоки культа коня у кочевых народов связаны со спецификой их хозяйства. Лошади – автохтоны степей. Их ближайшие и отдаленные предки – тарпаны и дикие лошади – в прошлом составляли основную фауну аридной зоны. Степь богата травами, которые идут на корм лошади. Они неприхотливы, так как сами являются продуктом степной зоны. Они относительно легко переносят превратности континентального климата – засуху и суровые снежные зимние периоды, добывая тебеневкой корм из-под снега. Археологические открытия ученых Казахстана последнего времени дают основание думать, что в неолитическом Казахстане существовало табунное коневодство. Именно в неолите! Раскопки неолитических поселений Ботай на севере Казахстана показали, что жители их разводили в больших количествах лошадей. По утверждению казахстанских археологов, табунное коневодство заложило впервые основу производящего хозяйства и создало предпосылки кочевого ското-

---

[1] Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969. С. 226.

[2] *Янушкевич А.* Күнделіктер мен хаттар. 185-б.

водства. Без лошадей было бы немыслимо не только скотоводство, но и жизнь на бескрайних просторах аридной зоны. Таким образом, вся древняя казахстанская цивилизация в определенной мере связана с конем и не без основания ее называют конно-кочевой цивилизацией. Эта связь, разумеется, была обусловлена разведением и содержанием лошадей, влиянием этого фактора на развитие производительных сил кочевых обществ как главного средства транспорта, тяговой силы, продукта питания, обмена и другого материального предназначения. Все эти явления, в которых проявляется ведущая роль лошади в экономической жизни, нашли идейное отражение в форме культа коня. Вот почему культ коня встречается у всех кочевых народов и на всех этапах развития кочевого хозяйства как экономической системы. У казахов возникло своеобразное идейное отражение этого культа, выражавшееся в представлении, что лошади являются перевоплощенными людьми (“жылқы адамнан азған”), и человек своим поведением похож на лошадь (“жылқы адам мінезді”). Следующее выражение, отражающее народную мудрость, несомненно, возникло под влиянием почитания коня: “Асыл екі нәрсеге паналайды. Бірі – адам, екіншісі – жылқы. Бірақ олар сирек кездеседі” – отличные качества (буквально: драгоценность, сверхсвойство) встречаются в двух явлениях: в людях и лошади, но они большая редкость. Покровителем лошадей казахи считают мифического патриарха Жылкышы-Ата (Табунщик-Дед), по другим сведениям и Қамбар-Ата. Однако Қамбар-Ата иногда выступает и в роли покровителя озер (воды) и дорог, как это отражено в эпосе:

Қол иесі Қамбар-ау,
Жол иесі Қамбар-ау,
Қарағыма көз сал-ау...

Хозяин озера Камбар,
Хозяин дороги Камбар,
Береги сына моего... –

поет мать лирического героя Толегена, призывая на помощь покровителя лошади. Перед нами здесь контаминированный об-

раз Камбара как покровителя не только лошади, но и дороги, ибо кони выступают главным элементом дороги как средство транспорта,

Почитание коня во всех сферах жизни кочевого народа не могло не отразиться в похоронно-погребальном культе. Поэтому и понятна забота ближнего о коне умершего. Раньше его закапывали в полном снаряжении, что характерно для погребального обряда кочевых протоказахов. По крайней мере, русские застали этот обряд у якутов. Они зарывали "в другую яму любимую им при жизни лошадь со сбруею и принадлежностями для верховой езды", иногда – живую лошадь вместе с ямщиком[1]. В одном из исламизированных обрядов казахов конь условно сопровождает своего хозяина на "тот свет": к двери дома, где находился умерший, на цветном шнуре "ала жіп" подводили лошадей, в количестве 7 или 9, после совершения определенных религиозно-магических обрядов, они подлежали жертвоприношению. Впоследствии этот обряд видоизменился: лошадей уже не резали, а раздавали бедным, которые, сидя у ног покойника и держась за один конец цветного шнурка (другой конец находился на руке мертвого), клялись, что принимают на себя все грехи покойного. В более позднее время, в XVIII–XIX вв., этот скот обычно забирали муллы, которые читали так называемый "ысқат" (уменьшение) – ритуал передачи грехов покойного другому лицу. Мусульманское духовенство превратило "языческий" обряд в неиссякаемый источник обогащения, поэтому оно отказывалось и сейчас нередко отказывается совершать ритуалы по бедным умершим[2].

Обычай принял внешне исламские черты, но в содержании его нет ничего мусульманского. Учение ислама предполагает персональную ответственность людей перед всевышним и не допускает "перепродажи" грехов другому лицу. В противном случае догматика ислама теряет смысл, ибо ничем не ограниченная торговля грехами ставила бы под удар религиозно-этическую

---

[1] *Алексеев А. Н.* Указ. соч. С. 173.

[2] Қазақ әдебиеті. 1982. 15 қаңтар. 15-б.

нравственность, на которой держится идеология ислама. Однако социальная сущность ислама как религиозной идеологии такова, что допускает продажу догмата, когда дело касается экономических факторов. Местный характер обряда подчеркивается присутствием сугубо кочевнического элемента – цветного шнурка, несущего определенное магическое значение. “Ала жіп” – буквально: разноцветная веревка, участвует во многих древних ритуалах казахов. Так, в обычноправовых нормах ответчик и пострадавший держали концы разноцветного шнурка, а бий после вынесения решения разрезал его пополам. Это означало, что решение было справедливым и приемлемым для обеих сторон[1]. В казахском языке на основе этого ритуала существует этнографизм: “Біреудің ала жібін аттамау” – не переступать пестрый шнурок, кому бы тот ни принадлежал. Этот ритуал присутствует и в погребальных обрядах древнейших племен, например, у жителей Центральной Азии I в. н. э. – ухуаней. Китайская хроника сообщает, что ухуане при проводах умершего “берут одну откормленную собаку и ведут ее на цветном шнурке, также берут лошадь, на которой любил ездить покойник, его одеяние и вещи и все сжигают, несут за гробом для препоручения собаке, чтобы она охраняла душу умершего”[2]. По всей вероятности, веревку использовали в качестве своего рода проводника, по которому могла бы проходить душа. Здесь в определенной степени проясняется значение другого реликта зороастризма, ставшего идиоматизмом: “Ит – жеті қазынаның бірі” – собака является одним из семи сокровищ мира. “Собака – священное животное, потому что она когда-то разговаривала с человеком и была его другом”, – сказывают некоторые современные казахи и считают грехом убивать собаку[3]. Магическое значение шнурка более наглядно просматривается в свидетельстве Бируни: “Тюрки-огузы поступают обычно с утопленниками (так): они кладут его труп на берегу и привязывают веревку к его ноге,

[1] Материалы по обычному праву казахов. С. 317.

[2] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 143–144.

[3] *Шулембаев К. Ш.* Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975. С. 35.

а конец бросают в воду, чтобы душа могла подняться по ней для воскрешения”[1]. Показание Бируни полностью подтверждает предположение о том, что шнурок служил проводником для отправления анимистических ритуалов в древности. С. И. Руденко пишет, что обряд, описанный Бируни во всех деталях, существовал среди башкиров[2]. У якутов в прошлом обряд разрезания веревки совершали, если в семье часто умирали дети. “В юрте производился ожигом тройной круг, в середине которого ставилась женщина, у которой умирали дети, ее опоясывали по поясу, бедрам и голеням волосяными шнурками. Шаман становился на четвереньки и заставлял женщину сесть на него верхом, при этом восклицал магический призыв: “Халахыйа!”. Затем резал каждую опояску в трех местах”[3]. Обряд с пестроцветным шнурком встречается и в бытовых ритуалах казахов под названием “тұсау кесу” разрезание пут ребенка, начинающего ходить[4]. Монголы запрещают перешагивать через веревку, сделанную из шерсти барана или верблюда. Также нельзя перешагивать через узду лошади[5]. “Грехи” умершего в указанном казахском обряде “переходили” к лошади по цветной веревке, прямо скажем, как по телеграфным проводам! Тут могла быть использована веревка любого цвета. Но цветная веревка необходима для обозначения ее ритуальной функции. Если любой обычай понимать как условный знак совокупности целенаправленных действий, всегда продиктованных определенными идейными мотивами, то в таком случае он имеет внутреннее содержание. Семантика этого обычая ясна: грехи покойника по веревке переходят к лошади, лошадь передается другому лицу, тот вместе с лошадью получает чужие грехи... Все это происходит почти по Гомеру: именно таким образом, как известно, предпри-

---

[1] *Бируни Абу Райхан.* Избр. произв. Ташкент, 1963. Т. 2. С. 497.

[2] *Руденко С. И.* Башкиры. М.; Л., 1955. С. 321.

[3] *Алексеев А. Н.* Традиционные религиозные верования якутов. С. 171–172.

[4] *Шулембаев К. Ш*. Маги, боги и действительность. С. 25.

[5] *Вяткина К. В.* Монголы. // Восточно-Азиатский этнографический сборник. ТИЭ. Новая серия. М.; Л., 1960. Т. X. С. 244.

имчивые ахейцы взяли Трою. Лошадь – жертва. Но прежде чем стать жертвой, она “начинкуется” “грехами”, т. е. на нее оказывается магическое воздействие. Разумеется, такое толкование жертвы полностью согласуется с религиозными канонами.

Геродот, описывая этнографические подробности азиатских скифов, замечает, что “в жертву приносятся всякие домашние животные, преимущественно лошади”[1]. И скифы лошадей не просто кололи – в таком случае они стали бы обыкновенной трапезой. Прежде чем заколоть лошадь, ее “обрабатывали идейно”. Лишь после этого она приобретала определенную духовную ценность и превращалась в жертву во имя умилостивления духов умерших предков.

Казахи к жертвам относились избирательно и, как скифы, приносили в жертву преимущественно лошадей, причем жертвенное животное должно быть непременно любимым конем умершего, т. е. тұл ат – осиротевший конь. Жертвоприношение сопровождалось различными религиозными ритуалами. Согласно нашим полевым записям[2], жители с. Джаланаш Кегенского района Алматинской области, приготовив заранее жертвенную лошадь к заколу головой на восток, ждали восхода солнца. Одновременно с появлением шапки солнца кололи животное. В момент закола специально присутствующие при жертвоприношении женщины начинали причитать. Кровью жертвенной лошади окроплялся снег.

Казахи приносили жертвы не только исключительно во имя умерших. Жертвоприношения делались по поводу рождения сына, его первой джигитовки (“тоқымқағар” – буквально: стряхнуть пыль с подседельника, пережиток инициации), при болезнях, в засуху и т. п. Баран, заколотый в честь гостя, – тоже жертва во имя гостя. Ибо барана резали даже в том случае, когда в доме было заготовлено много мяса. Вероятно, здесь мы

---

[1] *Геродот.* История. Т. IV. С. 63.

[2] Информатор Б. Каракулов, 1942 г. р., музыкальный этнограф, научный сотрудник Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова МН-АН РК, доктор искусствоведения. Житель г. Алматы.

имеем дело с почитанием духа жертвенного животного. Однако при невозможности по экономическим соображениям приносить жертву, угощение ограничивалось подачей определенной цельной анатомической части животного. Самой почетной считалась голова, которая адресовалась старшему из сидящих, Вслед за ней шла берцовая кость (жамбас)[1]. Угощение грудинкой (төстік) имело сакральный смысл: она предназначалась в основном для зятей и молодух. Локтевую кость (кәрә жілік) запрещалось есть девушкам. Шейные позвонки (мойын) играли магическую роль при свадебных церемониях (қайым айту) и обрядах с новорожденными[2].

Жертва во имя духов предков совершается и в других случаях. Исследователь обрядовых комплексов в свадебном церемониале казахов Н. П. Лобачева упускает из виду такую важную деталь культа предков, входящую в эти комплексы, как жертвоприношение в честь умерших предков “өлі-тірі” – буквально: “умершие и живые”. Даже тогда, когда брак совершается по обычаю “умыкания”, т. е. хищения невесты, сторона невесты требует возмещения расходов, жертвоприношений во имя

---

[1] У монголов берцовая кость барана, заколотого на свадьбу, считалась семейным фетишем супругов. Кость хранилась под постелью, и супруги верили, что она способствует деторождению. По смерти одного из супругов берцовая кость уносилась на могилу. При благоприятном протекании семейной жизни эта кость по наследству передавалась детям. Набожные казахи при встрече на их пути берцовой кости, стараются пройти мимо фигурной стороны. Иначе, считают они, можно наслать на себя беду. Фетишизируются и другие кости. Широко известно, что казахи в прошлом почитали локтевую кость (кәрі жілік) как оберегающую скот. Альчики и лопатки служили для предсказаний, а альчики и тобук использовались как предметы игр и досуга.

[2] Обычай распределения предназначенных частей животного среди родственников и гостей (по-казахски, сыбаға) широко распространен у протоказахских племен средневековья. См.: *Ильминский Н. И.* Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у казахов. (Пояснение одного места в “Истории монголов” Рашид-ад-Дина. СПб., 1860. С. 2–15).

Сельские жители Алматинской области по сей день пользуются древним способом распределения мяса между собой при забое крупного скота (лошадей, коров), без их взвешивания.

предков. “Өлітірі той” у казахов носит относительно самостоятельный характер и отправляется отдельно (в отдаленное время өлітірі проводилось в доме родственников невесты)[1]. Вероятно, на шкуру этого ритуального барана и сажали невесту в момент посещения ею дома жениха. Семантика этого обычая тождественна с идейной основой ритуала присягания скифов, описанного Лукианом, ибо, по поверью скифов, “наступление на шкуру равносильно клятве”[2]. Невеста, садясь на шкуру барана, как бы давала клятву в верности очагу, семье и всему роду жениха. Освящались и другие более менее крупные мероприятия, а жертва лошадью, тем более магически обозначенной масти, подчеркивала их важность. Жертвоприношениями скреплялись события общественной жизни, к примеру, международные договоры, основанные на клятве. “Кто из них нарушит договор, да воспримет кару от неба, и потомство его из рода в род да постраждет под сею клятвою. Чан, Мын (чиновники китайского двора. – *С. А.*), Шаньюй и его старейшины взошли на Хуннскую гору по восточную сторону реки Но-Шуй и закололи белую лошадь”[3]. Обильные жертвы лошадьми белой масти удивляли В. Рубрука. В 9-й день мая месяца монголы собирали всех белых кобылиц стада и освящали их. Кумыс белых кобылиц, по Рубруку, предназначался, главным образом, богам, ханам и ханскому семейству. Этот обряд и по сей день распространен среди монголов. Плано Карпини немногословно передает бытование этого обряда среди тюркомонголов, подчеркивая весьма важную для нас деталь, которая имеет место и в жертвенных процедурах казахов: “Посвящают ему (хану. – *С. А.*) также лошадей, на которых никто не дерзает садиться до самой их смерти. Посвящают ему и иных животных, и если убивают для еды, то

---

[1] *Лобачева И. П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 302–305.

[2] *Лукиан.* Токсарис или дружба. // ВДИ. 1948. № 1. С. 311.

[3] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 92.

не сокрушают у них ни единой кости, а сжигают огнем”[1]. Пережитки указанного обряда П. Ходырев находит среди казахов. Он пишет, что кости жертвенных животных, заколотых для поминок, “никогда, не пересекаются, иначе отдается собаке”[2]. Мы приводили уже сообщение А. Левшина о том, что “убивали лошадь и мясо оной сварив, едят, а кости на той могиле сжигают”. Подобных регламентации придерживаются тувинцы и хакасы при жертвоприношениях ыдык[3]. Этот обряд также связан с требованиями заупокойного культа. В ином мире умершему нужна “здоровая” лошадь с целым скелетом.

По традиционным представлениям якутов, при смерти человека необходимо убить какое-нибудь животное, которое называется холджуга. У казахов этому термину соответствует другое значение и называется калжа. Жертва калжа приносится при рождении ребенка. Этнографизм “Мен туғанда шешем қалжа жемеді ме?” – фигурально означает – что, я не мужчина?! (калжа закалывали бедняки лишь при рождении сына). Якуты при разделке халджуга старались не повредить кости и главные сухожилия, дабы жертвенное животное не хромало на том свете. Череп с первым шейным позвонком вешали на дерево. Все мясо халджуга должно быть съедено на поминках[4]. Сохранность костей жертвенного животного обычно казахские муллы объясняют тем, что над ним была совершена молитва. Однако существование этого обряда у родственных казахам якутов, совершенно свободных от ислама, делает правомерность подобного суждения сомнительной. Это касается и масти жертвенного животного. В этнографии якутов масть жертвенного скота имела устойчивую традицию. Шаманы определяли, какой масти животное при какой болезни должно быть принесено в жертву! Тут нет никакого утилитаризма, ибо казахи как традиционные животноводы, знающие толк в мясной пище, предпочитают обыч-

---

[1] *Пл. Карпини, В. Рубрук.* Путешествия в Восточные страны. М., 1957. С. 29.

[2] *Ходырев П.* Из киргизских поверий (б/м, б/г). С. 9–10.

[3] *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 363.

[4] *Алексеев Л. Н.* Указ. соч. С. 156.

но мясо животных черной масти (например, овец), мясо, жир и свежие шкуры которых шли и на народные медицинские цели.

У казахов масть жертвы играла большое культовое значение. Так, “ақсарбас” – буквально: белый баран с желтым пятном на голове – приносили после выздоровления, во имя предков, для предотвращения угрожающей стихийной или иной опасности и т. п. Это считалось “легкой”, доступной всем жертвой. В древнем Шумере в жертву приносился пестрый козленок. В эпической песне “Гильгамеш и Гора живых” поется:

Гильгамеш козленка светлого взял,
Козленка пестрого, козленка жертвенного
к груди прижал[1].

Отрывок поясняет в некоторой мере и семантику петроглифов с изображением козлов, которые могли быть условными жертвами в честь древних божеств, а не сами божества-тотемы, как полагают многие исследователи. Именно в синхронное с древними шумерами время была развита культура петроглифов Казахстана.

Якутский шаман, купив специальный костюм, у другого шамана, устраивал пирушку. Для этого он закалывал животное желтой масти с белым пятном на лбу или с белой мордой, т. е. такой же масти, что и казахский “ақсарбас”[2]. Кровью убитого животного другой шаман смазывал бубен, костюм и другие атрибуты шамана. Обряд, завершался угощением мясом жертвенного животного. Шаман приглашал и кузнеца, который закалял металлические принадлежности костюма в крови жертвенног о животного.

Жертва “бозқасқа” приносилась исключительно лошадьми. “Бозқасқа” – лошадь белая с лысиной другого цвета закалывалась казахами в прошлом при перемирии враждовавших племен у могилы известного в народе авторитета. Враждующие давали клятву сохранять мир. “Бозқасқа” приносили в жертву казахские, ополченцы в знак верности знамени предводителя Бекбу-

[1] *Дьяконов И. М.* Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 436.

[2] *Алексеев А. Н.* Указ. соч. С. 148.

лата Ашикеева в 1916 г. у истоков р. Каргалы в ур. Ушконур во время восстания против царизма.

Таким образом, жертвоприношения "преимущественно лошадьми" характерны исключительно для кочевников и связаны с культом коня. Культ лошадей – важная сторона верований и кочевников-скотоводов, для которых коневодство является новейшим видом хозяйства. Индейцы Нового Света не отстали от классических кочевников Евразии в размерах жертв во имя духа умерших предков. Согласно сведениям Р. Линтона, у команчей бывали случаи "уничтожения всего табуна". Г. Ярроу сообщает, что по смерти богатого кайова было убито 170 лошадей, а по данным Максимилиана, на могиле одного черноногого были принесены в жертву 150 лошадей[1]. Вплоть до начала XX в. у многих степных племен Северной Америки сохранялся обычай погребения лошади с ее собственником[2].

"Небесные лошади" (тянь-ма) китайских анналов, якобы обитавших у "Большого юечжи" (усуни Семиречья. – *С. А.*), не что иное, как проявление культа этих животных. Культ мифических "небесных коней" нашел отражение в верованиях кангюйско-кушанского периода. Сведения о культе коня имеются в Ши-цзи и Цяньхань-шу, в отчете о путешествии Чжан Цяня. От "небесных коней" вели происхождение знаменитые "потокровные лошади", ставшие причиной первых китайских походов в Среднюю Азию в конце II в. до н. э. "Сии лошади имеют кровавый пот и происходят от породы небесных лошадей"[3]. Согласно хронике, в Средней Азии имеются высокие горы, на которых водятся "горные лошади" редкой породы. "Выбирают пятишерстных, т. е. пестрых кобылиц и пускают для случки с горными. От сих кобылиц родятся жеребята с кровавым потом; и посему называются жеребятами породы небесных лошадей"[4]. Табуны породистых лошадей кочевников Средней Азии были не только пово-

---

[1] *Аверкиева Ю. А.* Индейское кочевое общество XVIII–XIX вв. М., 1970. С. 161.

[2] Там же.

[3] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 149, 187–188.

[4] Там же. С. 149. см. также: *Кюнер Н. В.* Китайские известия. С. 104.

дом для войны, но и любимой темой переговоров ханьской дипломатии: “Иностранные государства славят, что Поднебесная имеет три множества: множество людей в Срединном государстве (т. е. в Китае. – *С. А.*), множество драгоценностей в Дацине, множество лошадей у юечжи (усуни. – *С. А.*)”, – читаем в китайских источниках”[1].

Интересна еще одна подробность записей о лошадях: “Вначале сын неба (т. е. император. – *С. А.*) открыл... что священные лошади должны прибывать (происходят) с северо-запада. Достав усуньских лошадей, полюбили их и назвали “небесными лошадьми”[2].

Конь – традиционно излюбленный образ скифского изобразительного искусства. Он же главный персонаж фольклора поздних кочевников. Якутский шаман во время камлания дергал ногою назад (жер тарпу) и подражал ржанию жеребца. Этот момент исследователь дохристианских культов современных якутов А. Н. Алексеев объясняет проявлением пережитка культа коня[3].

Культ коня широко представлен в казахском фольклоре. Такие мифические тулпары, как, например. Тайбурыл, Тарлан, Шалкуйрык, Кокбуйра обладают сверхъестественными качествами. Конь – боевой товарищ героев. Он наделен чудесными свойствами, спасает героя от врагов и т. п. Потому и понятно, почему в жертву приносятся “преимущественно лошади” (Геродот), причем непременно любимые кони умерших.

---

[1] *Кюнер Н. В.* Там же. С. 104, 106.

[2] Там же. С. 117.

[3] *Алексеев А. Н.* Указ. соч. С. 163.

Глава VII. НЕКРОПОЛИ

1. Родовые кладбища

Кладбища казахов (форма их сооружений, размеры, материал и т. д.), как правило, отражают различные исторические традиции, культурные влияния и религиозные верования. Целые некрополи, города мертвых – своего рода заповедники древнего мира. Но они живут, живут своей исторической жизнью и раскрывают многовековые тайны для тех, кто умеет их читать. Могилы – не только кладбиша, где хоронились останки умерших, совершались жертвоприношения и поминовения, но и кладбища различных идей и воззрений. Так, старые кладбища у сел Баршатас, Тарбагатай, Аксу-Аюлы, Акбастау, “Косуйтас” Джезказганской, Сарулен, Джилитау и Калгутты Восточно-Казахстанской областей представляют огромные некрополи, где можно найти погребения всех, начиная с каменных ящиков андроновских племен, кончая казахскими куполовидными и шатрообразными сооружениями, возле которых можно встретить выветренные конские черепа и тлеющие детали детских колыбелей. Рядом со скорченными скелетами андроновцев находятся огромные сакские курганы, а мегалитические постройки карасукских племен соседствуют со скромными круглыми возвышениями кипчаков. Рядом, на открытых участках

гуннских курганов с “усами” расположены казахские, по внешнему облику нередко напоминающие древние формы, при строительстве которых в качестве материала были вновь использованы камни древних могил. Поэтому зачастую трудно отличить казахские погребения от могил предшественников. Древние формы часто служили образцом при выборе типов сооружений. В качестве примера можно указать на могилу Раимбеката, героя освободительной борьбы казахов против джунгарских завоевателей XVIII в., которая представляет по форме нечто среднее между гуннским и кипчакским погребениями. Таким образом, влияние канонических религии на формы надмогильных сооружений незначительно, что является свидетельством устойчивости и доминирующей роли древних местных традиций.

Самый древний тип родовых кладбищ – это энеолитические толосы Средней Азии[1]. В Казахстане в эпоху бронзы погребальные сооружения представляли могилы, объединенные в одно родовое кладбище. К примеру, некрополи Былкылдак и Бегазы непрерывно служили родовыми кладбищами. Исторические пласты более мощно выступают особенно в некрополе Бегазы, в которых законсервированы в единое целое разноэтапные культурные слои. Культ горы Бегазы, отмечаемый исследователями, вероятно, связан с могильным комплексом, раскинувшимся у подошвы этой горы[2]. Наличие казахских погребений в зонах исторических памятников свидетельствует о непрерывном процессе развития погребально-похоронных культов и превращении древних родовых кладбищ в святые места. Казахи весьма щепетильны к ритуалам погребения и к выбору места похорон. Например, в указанном с. Баршатас каждый род имеет свое родовое кладбище.

Обычай погребения умерших членов общины на родовых кладбищах существует в Казахстане с доисторических времен,

---

[1] *Сарианиди В. И.* Гоексюркский некрополь. // Новое в советской археологии. М., 1965. С. 102–105.

[2] *Потанин Г. Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. //ЖС. 1916. Вып. II–III. Пгр. 1917. С. 79.

он вытекает из того же представления местных племен о загробном мире: реальная родовая общинная жизнь, проецируясь, переносится в сознании как образ “того” мира. Таким образом, возникает представление о том, что загробная жизнь есть логическое продолжение земной, в которой существуют те же земные связи, та же социальная ориентация. Могущественный предок, родовой патриарх, похороненный здесь, есть глава среди похороненных, от его воли зависит предстоящая “новая” жизнь. Это он, когда надо, благоволит, а когда – пожурит. Быть похороненным где-нибудь, значит находиться под игом духов чуждых предков, оказаться в зависимости, в плену. После войны казахи откапывали погибших и перевозили их тела на родовые кладбища. Были случаи перевозки условных прахов в Казахстан (в основном земли из братских могил). Фабула художественного кинофильма “Сказ о матери” построена на этой особенности народного мышления.

Вне родового кладбища хоронили лишь самоубийц и шаманов.

Моласындай бақсының
Жалғыз қалдым – тап шыным.

Как могила шамана
Остался одинок, –

писал Абай, сравнивая одиночество с могилой шамана. Генезис этого явления затерян казахской этнографией. Однако народы Поволжья и Приуралья назвали души таких покойников “орақ” и считали, что они не возвращаются вновь к своему хозяину для продолжения загробной жизни. Они часто выходят из могилы и бродят по земле, принимая образ человека в белом. Они причиняют людям вред: сбивают путников с пути, насылают болезни. Поэтому таких покойников не следовало хоронить вместе с предками[1]. В древности казахский обычай хоронить баксы обособленно напоминал, вероятно, одиночное погребение шаманов у якутов. Считалось, что тело шамана долж-

[1] *Мухамедова Р. Г.* Татары-мишары. М., 1972. С. 182–183.

но быть перехоронено трижды. Изготовлять погребальные сооружения и поднимать останки шамана должны были 9 невинных юношей, а одежду шить – 7 невинных девушек. При обряде поднятия останков шамана приносили в жертву 9 молодых кобыл молочно-белой масти и 9 сосудов кумыса. Мясо и кумыс шли на угощение присутствующих[1]. Судя по тому, что казахи не допускали погребения тела шаманов на родовом кладбище, можно заключить, что они суеверно боялись его духа и старались оберегать родовое кладбище от духов посторонних и нежелательных покойников. В древности родовые кладбища охранялись, были и такие, которые считались заповедными, как об этом пишет Ч. Ч. Валиханов[2].

При выборе места захоронения предпочтение отдавалось родовым пантеонам, где был погребен предок или популярный член рода. Наиболее влиятельных и могущественных казахов "хоронили около могил тех усопших, – пишет Паллас, – коих за святых почитают... а особливо в таких местах, где уже много старых могил находится"[3]. Наблюдения Палласа не имеют отношения к официальному исламу, по своей природе это обычай древнего происхождения. Автор далек от мысли, что ислам вообще не оказал влияния на похоронный культ казахов. Ислам сам наслаивается на древние культы, в данном случае в форме культа святых, который возникает из культа предков и других древних местных воззрений[4]. Обычай был широко распространен и в доисламское время. Еще в эпоху ранних кочевников, т. е. в самом начале века железа, в середине первого тысячелетия до нашего летоисчисления возникли грандиозные по своим масштабам археологические комплексы, как "Сыпыра-оба", "Бәйтіштің қара шоқысы", "Көрпетай" в Актогайском районе Джезказганской области, "Пазырық" на Горном Алтае, "Берел" на Казахском Алтае, "Бесшатыр" в Семиречье. "Царские гроб-

---

[1] *Алексеев А. Н.* Указ. соч. С. 174–175.

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 473.

[3] *Паллас П.* Указ. соч. С. 186.

[4] Культ святых чужд исламу с его монотеистическими тенденциями.

ницы” в Геррах Геродота, очевидно, есть не что иное, как родовой пантеон скифских царей, локализуемый в низовьях Днепра[1]. Скопление огромных могильных комплексов наблюдается в Казахстане повсеместно и охватывает большой промежуток исторического времени.

“Воздвигнуть знатный курган или памятник по своим предкам считается непременной обязанностью детей... Это единственные святыни киргиз (казахов. – *С. А.*)”, – писал Ч. Ч. Валиханов[2]. Такая оценка аксиологических ориентации народа XIX в. подтверждается отношением к могилам своих предков и у современных казахов. Изменилось лишь содержание отношения: если раньше могилы предков были объектами исключительно религиозного преклонения, то сейчас у основной массы казахов в этом ритуале нет ничего мистического и ирреального, кроме дани уважения памяти умершего, и, как и раньше, благоговейного, особо почтительного отношения к могилам своих предков. С повышением жизненного уровня, по мере применения новых строительных материалов с их широкими возможностями в формообразовании, строительство традиционных надмогильных сооружений приобрело большой размах. Они стали неотъемлемой частью аулов. При максимальной скромности и однотипности жилых и хозяйственных построек, казахские мавзолеи отличаются красотой, строгостью композиции, разнообразием художественных манер и стилей, среди которых нередко встречаются и истинные шедевры архитектурного фольклора. Многие пустынные просторы Казахстана оживляются такими своеобразными “оазисами” из мавзолеев.

Почти все архитектурные достопримечательности Казахстана – это, по существу, мавзолеи, возникшие в результате культа духа умерших предков: Ходжа Ахмет Ясави, Айша-Биби, Алаша-хан, Домбаул, Джубан-Ана, Булган-Ана, Козы-Корпеш и Баян-сулу и другие. Все они являются предметом эстетического и исторического преклонения для тех, кто свободен от груза

---

[1] *Геродот.* История. Т. IV. С. 71.

[2] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 473.

религии. Есть среди массы посетителей, прибывающих из отдаленных районов республики, люди, которые приезжают с паломническими и мистическими целями. “Киргизы весьма чтут Болгасын (могила в Тургайской области. – *С. А.*) и верят, что ночь, проведенная у развалин ее с приятными сновидениями, помогает при женском бесплодии. Ежегодно с наступлением хорошей погоды, начинают стекаться сюда во множестве киргизки паломницы, страдающие бесплодием. За 500 или 1000 верст едут сюда верхом испросить у святой потомства. Пилигримки, обыкновенно, проводили под сводами башни одну только ночь”[1]. Нетрудно представить состояние паломников, идущих к могиле отовсюду, преодолевая пустыню, пески и лишенные элементарных условий, только для того, чтобы совершить обряд поклонения во имя спасения от недугов. Почитатели верили слухам: были случаи, что некоторые из них рожали в дороге, другие по возвращении домой[2].

Особо поклонялись могилам известных батыров. Надмогильный курган героя Раимбека, который находится в центральной части г. Алматы, почитаем казахами и по сей день. Об этом, в частности, свидетельствуют колышущиеся на ветру лоскуты белой материи, оставляемые посетителями могилы. Н. Пантусов в 1898 г. побывал у Капал-Арасана на могиле другого батыра – Танеке Дюсетова, умершего в 1884 г. и объявленного казахами святым. II. Пантусов пишет, что религиозные казахи посещают могилу, совершают жертвоприношения. “... Киргизы (казахи. – *С. А.*) при малейшем несчастии режут животных во имя божие... или во имя арвахов приносят жертвы не при оба[3], а на могилах предков”[4].

Среди народа есть поверье, что трехкратное посещение мавзолея Ходжа Ахмета Ясави равняется разовому хаджу, т. е. паломничеству в Мекку. Каждый, побывавший в Айша-Биби,

---

[1] *Кастанье И.* Древности киргизской степи и Оренбургского края. С. 80.

[2] Там же.

[3] Обо, вернее, оба – древние могилы, курганы.

[4] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 477–478.

Бабаджа-хатун, Козы-Корпеш и Баян-сулу, Джубан-ана и других, видит лоскуты белой материи, женские расчески, монеты, оставленные религиозными людьми. Автор в своих полевых наблюдениях то же самое заметил на могиле великого поэта Абая. Культ могил и мазаров не изжит, он является составной частью религиозного сознания, все еще во многом определяющего бытовую сферу жизни народа. У пос. Ленинский, вблизи Павлодара, высится ажурное красивое сооружение – продукт архитектурного фольклора нашего времени. И сложилась легенда о том, что это легкое, воздушное творение было построено единственной дочерью покойника. Это пример почитания мавзолеев и могил предков в наше время.

Несколько односторонне освещал эту особенность религиозного сознания казахов XVIII–XIX вв. профессор Московского университета А. Харузин: "Действительно, у киргизов (казахов. – *С. А.*) нет ни палат, ни даже мечетей, ни традиционных домов, но все свои архитектурные способности и стремления вложил киргиз (казах) в построение надгробных памятников своих предков и отцов... В быте киргиза мы находим беспредельное почитание могил своих предков, доходящее в нередких случаях до боготворения... показывая этим, что у него нет ничего более священного, нет ничего им более чтимого, как предки и место, хоронящее их останки"[1]. Барон Услар, участник карательной экспедиции против султана Кенесары, сообщая свои наблюдения, отмечает благоговейное почитание могил со стороны казахов-проводников, которые находили время совершать культовые обряды у встречающихся могил даже в ходе боевых операций. "Киргизы (речь идет здесь и далее о казахах. – *С. А.*) наши всегда заезжали исполнить принятый в степи обычай: всадник должен слезть с лошади и привязать где-нибудь вблизи на память лоску т одежды или даже несколько волос из конской гривы"[2]. Ар. Грен приводит народные легенды, содержащие мо-

---

[1] *Харузин А.* Указ. соч. С. 107.

[2] *Барон Услар.* Четыре месяца в Киргизской степи. // Отечественные записки, 1848. № 10. С. 167.

тивы почитания могил, в частности, развалин мазара святого Коркута. Ни один путник не проедет мимо могилы Коркута, “не совершив над нею молитвы”[1]. М. Михайлов отмечает, что “могилы, дорогие сердцу родственников или батырей, насыпаются в виде больших курганов, а скрываемые ими останки почитаются ими святыми. Если покойник при жизни чем-нибудь славился: богатством или удальством, а по смерти оставил хорошее состояние, то на могилу его совершаются жертвоприношения, состоящие из разных костей, голов и рогов”[2]. Другой автор более категоричен в своих суждениях: “Уважение к местам погребения у киргизов (казахов. – *С. А.*) достигает почти степени религиозного культа”[3], – пишет Н. Зеланд. А. Харузин, ссылаясь на Е. Мейера, отмечает, что “из религиозных обрядов весьма значительно у киргизов (казахов. – *С. А.*) уважение к могилам известных предков и обычай молиться на этих кладбищах, называемых ими святыми”[4].

Места захоронения предков служили объектом почитания с древнейших времен. Палеоэтнография древних кочевых племен богата материалами, характеризующими наличие в идеологической сфере их жизни развитого религиозного преклонения перед могилами умерших предков. Осквернение могил и курганов воспринималось как оскорбление чести племени, часто вызывало политический кризис, доходивший до кровавых столкновений и войн. Земля, где находились могилы предков, считалась родиной (“ата-мекен”). Предводитель кочевых массагетов Иданфирс так объясняет это Дарию, царю Персии: “Вот я каков, перс. Никогда прежде я не бегал ни от кого, не убегаю и от тебя, и теперь я уе сделал ничего нового сравнительно с тем, что обыкновенно делаю в мирное время. Почему я не тороплюсь сразиться с тобой, объясню тебе это. У нас нет городов, нет засаженных деревьями полей, нам нечего опасаться, что они

---

[1] *Ар. Грен.* Из путевых заметок о киргизской степи. // Инженерный журнал, 1862. № 4. С. 12.

[2] *Михайлов М.* Киргизы. //Литературная библиотека, 1867. №11–12. С. 14.

[3] *Зеланд И.* Киргизы. // ЗЗСО РГО. 1886. Кн. VII. Вып. 2.

[4] *Харузин А.* Указ. соч. С. 107.

будут покорены или опустошены, нечего поэтому и торопиться вступать с вами в спор. Если вам крайне необходимо было ускорить сражение, то вот есть у нас гробницы предков, разыщите их, попробуйте разрушить их, тогда узнаете, станем ли мы сражаться с вами из-за этих гробниц или нет"[1]. Из пространного монолога царя массагетов явствует, что он готов вступить в бой с армией Дария во имя защиты могил предков. Он уверен, что его дело правое и на его стороне в случае боя духи его предков.

Та же ситуация имела место и в недавнем прошлом. Надругательство над могилой киргизского манапа, совершенное султаном Кенесары, привело к конфликтным отношениям между султаном и киргизскими феодалами[2]. Другой казахский султан Барак (1770) "сделался слишком беспечным и, гордясь силою, осквернил святыню дикокаменных киргиз – могилу Кошкар-Ата". Оскорбленные киргизы напали на отряд султана Барака. Барак спасся бегством, "Киргизы приписывают это бегство заступничеству святыни"[3], т. е. духа святого, обитавшего в мазаре. То же самое сообщает китайский хронист, когда "ухуане, усилившись, раскопали курган сюннуского (хуннского. – *С. А.*) шаньюя, намереваясь отомстить за стыд поражения, понесенного ими от Маодуня. Шаньюй Цзяньди сильно разгневался, отправил 20 000 конницы, чтобы напасть на ухуань"[4].

Таким образом, по традиционным представлениям казахов, душа, покинув тело умершего, становится всемогущим и вездесущим духом, который преимущественно обитает у могил и мазаров. Он требует отправления в его честь соответствующих ритуалов – плача по нему, восхвалений, жертвоприношений и почитания места его обитания. "Если в пути тебя застала ночь, то ночуй на могилах, там ты найдешь покровительство душ умерших; но ни в коем случае нельзя останавливаться в за-

---

[1] *Геродот*. История. Т. IV. С. 127.

[2] За оскорбление могил в старом киргизском обществе полагалась смертная казнь. См.: *Абрамзон С. М.* Киргизы. С. 320.

[3] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 375.

[4] *Бичурин И. Я.* Указ. соч. С. 79.

брошенных домах, потому что они являются пристанищем злых духов" – советуют верующие, отправляя в дальний путь своих детей[1].

2. Балбалы

Важным атрибутом могил в прошлом были "балбалы" – объемные скульптурные надгробные памятники, поставленные на местах погребений в честь умершего. Казахи называют их "сын-тас", т. е. камень с изображением, что соответствует русскому "каменное изваяние". Надгробные жилищеобразные сооружения начали строиться, судя по кургану "Шапкан-Тобе", со времени ранних кочевников. К древнетюркскому времени можно отнести юртообразные каменные купола "Косуйтас", "Домбаул", может быть, к более позднему – "Козы-Корпеш и Баян-сулу", исходя из того достоверного обстоятельства, что строительство последнего памятника сопровождалось установкой балбалов. Сохранившиеся четыре балбала были срисованы с натуры Ч. Валихановым[2]. Само слово "балбал" встречается в тюркской рунике[3]. Следовательно, балбалы являются атрибутом погребального обряда кочевников преимущественно средневековья.

Вопрос о происхождении каменных изваяний заставляет обратиться к самым ранним периодам истории человечества. Наличие в палеолитическом искусстве скульптурно-объемных изображений человека дает некоторое основание воспринимать идейные мотивы человекообразных мегалитических фигур неолита, бронзы и последующего времени, включая традиции поздних кочевников, как продолжением одной и той же мировоззренческой установки. Так полагает и Я. Шер, вывод которого строится на основе вновь вовлеченного материала и совре-

---

[1] *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 488.

[2] Там же. С. 232–233.

[3] "Балбал" ритуальный камень, символизирующий человека. ДТС. С. 80.

менных методов исследования имеющихся традиционных археологических данных[1]. Согласно ему, каменные изваяния порождены очень древними культовыми представлениями с четко сложившимися канонами. “Древнейшими носителями этих представлений являются племена доскифского и скифского времени”[2]. Такое предположение бесспорно, ибо культура погребений с каменными изваяниями охватывает большой отрезок времени. Однако в средневековом мире кочевий культура балбалов находится в наиболее развитом виде.

Назначение балбалов вызывает споры. Кто воспроизведен на них: умерший или сраженный им враг? Если камень изображает врага, то это несколько противоречит здравому смыслу, так как, люди, ставившие эти изваяния, не могли не предполагать, что они тем самым увековечивают врага, делая ему почести. Как объяснить в таком случае воплощенных в камне женщин, даже детей. Однако понимание как врага вытекает из содержания древних текстов. В литературе утвердились две точки зрения, объясняющие назначение памятников. Несмотря на известное разногласие, оба направления отражают, дополняя друг друга, историческую картину. Безусловной их слабостью является относительная абсолютизация отдельных, хотя и верных сторон вопроса и, следовательно, законченный характер сделанных выводов.

Не вступая в полемику, мы попытаемся раскрыть всеобщие идейные мотивы этой культуры. Лишь после определения мировоззренческих мотивов, побудивших людей ставить памятники на могилах своих умерших родственников, можно достаточно обоснованно ответить на вопрос: все-таки кто они? Сами умершие или их враги? В любом случае мы принимаем каменные изваяния как произведения с обобщенным художественным образом, несущие определенное изобразительное содержание и выполняющие некоторые общественные функции. Выразительная сторона образа передает, за редким исключением, глубо-

---

[1] *Шер Я. А.* Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966. С. 37.

[2] Там же.

кую скорбь. Художникам удавалась скупыми штрихами отобразить это состояние в различных нюансах расположения бровей, усов, рта, глаз, носовой части каменного изваяния. Почти все балбалы замерли в “позе” молчания. Выразить скорбь – основная цель балбалов и их социальное назначение. Этого и требовали от художника заказчики[1], чем можно объяснить экспрессионизм в иконографии изваяний. Например, на фоне общего схематизма и условности присутствует ничем неоправданная натурализация совершенно второстепенных деталей: рукояти сабли, деталей косметики, убора и отдельных украшений у женщин и т. п. Поэтому можно предположить, что балбалы сооружали как художественно-обобщенное воплощение скорби всего рода по умершему, а не условный портрет кого-либо. Но, несмотря на явное давление условностей, в скупых изобразительных мотивах обнаруживаются некоторые формы действительности: раса, возраст, иол, род занятий (например, мужчина, женщина, девушка казахи иногда их называют “қыз-тас”, старик, старуха, найден балбал “детский”[2]).

При внимательном изучении изобразительных аспектов отпадает предположение, что они отображают врагов в качестве рабов и прислуг. Так, среди балбалов много господ в полном вооружении, а некоторые атрибуты их можно воспринимать как символ власти, но и это не помогаем определить, кто изображен на камне, хотя исключительно нее изваяния отображают монголоидные черты. Эта особенность весьма важна, так как в случае сооружения изваяний врагов на могилах умерших предков, среди балбалов непременно должны были встретиться, хотя бы несколько экземпляров, несущие немонголоидные черты. Общеизвестно, что многие из них были установлены и в традиционных местах обитания европеоидной расы. Письменные свидетельства говорят, что ареалом изваяний нередко становились

---

[1] Мастерская по изготовлению балбалов была обнаружена на юге Казахстана.

[2] Хранится в Выставочном зале Центрального совета охраны памятников истории и культуры Казахстана.

поля кровавых побоищ, в которых часто победителями становились кочевники. В таком случае и предводители дружин европеоидов могли быть отражены в изваяниях.

Балбалы поддаются интерпретации как двойники умерших, которые с курганных возвышенностей как бы следили за жизнью соплеменников, зорко охраняя табуны и пастбища от посторонних посягательств. В такой интерпретации каменные изваяния обретают смысл объекта условного кормления – обычай, который существовал, начиная от скифов и кончая казахами. "... Подле головы (умершего. – *С. А.*) ... вколачивают кол, а как кол вынуть, то остается дыра в могилу", через которую "в яму клали снеди и мяса"[1]. Кормление балбалов (обмазка сыром, мясом, жирами, сметаной участков рта) – этнографический факт, имевший место среди казахов. Это же отмечают и другие исследователи[2]. Почти у всех балбалов изображение глаз и рта натурализовано – рот, например, имеет углубление. Во время экспедиции в 1971 г. мне удалось обнаружить у рта каменной бабы, установленной у устья рек Талды-Нуры и Шортанды-Булак Четского района бывшей Джезказганской области, полимеризированные остатки жировой пищи. На участках лица вокруг рта легко просматривались жировые пятна с налепившейся грязью. Все это свидетельствует о том, что балбалы могли воссоздавать и облик умерших. Одно другого не отрицает. Например, на месте погребения Кюль-Тегина были установлены изваяния как самого умершего, так и сраженных им врагов. Любая вещь не исчерпывает свое предметное назначение какой-нибудь одной функцией. Также и балбалы. При интерпретации их назначения все стороны должны быть учтены в равной мере. Каменные изваяния, безусловно, служили средством художественно-обобщенного воспроизведения и образно-эстетического освоения действительности. Они не могли не нести общественно-нравственную нагрузку, ибо представляли обобществленный продукт, несущий в себе определенные социальные ценности. Тот, кто вы-

---

[1] *Паллас П.* Указ. соч. С. 586.

[2] *Вадецкая Э. Б.* Древние идолы Енисея. С. 9.

секал балбалы или для кого они высекались, мог и не осознавать общественную значимость изваяния, хотя они и возникали в результате целенаправленной деятельности. Главное назначение балбалов – символизация умершего. Поэтому они содержали предметные данные лишь некоторых сторон умершего, например, пол, возраст, характер занятий (воин), расу. В дальнейшем культура балбалов, вырождаясь, лишается и этих свойств и становится простым надгробным столбом с изображением знака племенной принадлежности. Такие столбы, но с повторением силуэта человека, сооружались казахами вплоть до конца XIX в. На некоторых из них имеются графические изображения родовых тамг казахов.

Литература об этнографическом изучении казахов дает большой материал о бытовании ритуала изготовления объемных изваяний казахами XVII–XVIII вв. в качестве двойника умершего. “Если умрет почитаемый человек, – писал Абулгазы Бахадур-хан, – то его сын или дочь, или братья делают по его подобию изображение и говорят: вот это образ нашего уважаемого; дотрагиваются лицом до идола, целуют его и преподносят ему начатки пищи”[1]. К концу XVIII в. относится сообщение русского офицера Андреева об обычае казахов сооружать в честь умершего изваяния: “Наряжали его (умершего. – *С. А.*) в хорошее платье, надев на голову шлем и сверх платья панцирь или кольчугу; и в знак воспоминания каждого утра и вечера при заходе солнца жена, мать, дочери... сидя на коленях перед этим балваном, оплакивали, вспоминая о деяниях и восхваляя его”[2]. Примерно к этому времени относится свидетельство Н. Рычкова, отмечающего обычай, согласно которому “киргизы (казахи. – *С. А.*) ставили на могилы умерших предков грубые изображения человека и перед ним совершали особого рода жертвоприношения”[3]. А. Левшин также описывал подобный обычай. По его сообще-

---

[1] *Абуль-Гази Бахадур-хан.* Родословное древо тюрков. Пер. Саблукова Г. С. Казань, 1906. С. 10.

[2] *Андреев М.*, капитан. Описание Средней Орды киргиз-кайсаков. – “Новые ежемесячные сочинения”. СПб., 1975. Т. CX–CXVIII. С . 80.

[3] *Рынков Н.* Указ. соч. С. 89.

нию, женщины казашки в течение года причитали “перед куклою или болваном, который будучи одет в платье покойника, служит плачущим вместо его изображения”[1]. Этот ритуал отмечается и Г. Н. Потаниным, свидетельство которого относится к концу XIX в.[2]

В самом начале XX в. этнографы обнаружили пережитки этого обычая в способах народного врачевания. Шаманы, изготовив и обрядив чучело в одежду больного, укладывали его рядом с больным. Полагалось, что болезнь может перейти в чучело, которое затем сжигалось[3].

Современная казахская шаманка (елті), жительница бывшего колхоза им. Горького Джуалинского района Жамбулской области Доскулова Балбике (Балбике бақсы) признает, что лечит больных сжиганием изготовленных ею куколок (3–5–7 штук), изображающих девушек или молодых женщин[4]. Аналогичные обряды существовали у народов Сибири[5].

Полевые наблюдения автора также содержат ряд фактов, которые подтверждают письменные источники и показывают, что казахи в прошлом пользовались антропоморфными изваяниями и в погребальном ритуале. Так, в могильных комплексах “Айбас дарасы” и “Косуйтас” в Улутауском районе бывшей Жезказганской области нами обнаружены десятки надгробных камней небольших размеров с родовыми тамгами казахов. Некоторым из них придан грубый, но вполне антропоморфный вид. А два изваяния, принадлежащие, по нашему определению, к древнетюркскому времени, использованы повторно. То же наблюдается среди могильных комплексов фермы “Джилитау” бывшего совхоза

---

[1] *Левшин А*. Указ. соч. С. 110.

[2] *Потанин Г. Н.* Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. С. 699.

[3] *Кустанаев Х.* Этнографические очерки киргизов Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894. С. 47; Народные способы врачевания у киргиз Тургайской области. Тургай, 1902. С. 42–43; Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 1. С. 279–280.

[4] Білім және еңбек. 1982. № 10. 22-б.

[5] *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. М; Л., 1936. С. 379.

“Калгутты” Курчумского района Восточно-Казахстанской области. Факт вторичного использования культовых принадлежностей, посвященных умершим предкам, не случаен. Опыт работы над материальной культурой показывает, что погребальные ритуалы, в силу присущей им консервативности, требовали соблюдения определенных установок и традиций предшественников. Вторичное использование антропоморфных идолов древности казахами показывает известную преемственность в их верованиях идейного наследия предшественников[1]. Эта мысль относится в равной мере и к енисейским идолам карасукской культуры, которые были вновь использованы в тех же целях скифами[2].

Среди киргизов пережитки обычая существовали еще в начале нашего века. “Среди окрестных киргизов встречается до сих пор уже исчезающий обычай, согласно которому, если в доме умирает мужчина, и если это в особенности глава семьи, то пока не будут справлены по нем соответствующим образом поминки, сопряженные у киргизов, как известно, большими расходами (имеющими в основе обеспечить приносимым материальное благополучие покойника на том свете), делается следующее. В доме или юрте умершего отгораживается уголок, где на вертикально поставленную подушку надевают халат покойника, сверху кладут приготовленную для надевания чалму. Это подобие куклы и должно представлять куклу умершего, продолжающего находиться среди своих в ожидании поминок. К уголку, где находится эта кукла, подходят с почтением. Один касанец рассказывал мне, что в киргизской семье в урочище Гаджар он видел такое изображение покойника, хотя уже прошло немного больше года после смерти. Оказывается, не смогли еще собраться, чтобы сделать соответствующие поминки”[3]. Обряд

---

[1] “Казахские кулыптасы составляют форму переживания прежнего изображения человека, встречаемого в киргизских (казахских. – *С. А.*) степях”, – *Кастанье И.* Указ. соч. С. 168.

[2] *Вадецкая Э. Б.* Древние идолы Енисея. С. 11.

[3] *Андреев М.* Поездка летом 1928 г. в Касанский край. // Известия общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1928. Ч. 1. С. 116.

этот описывается и в эпосе кыргызов “Манас”. Опасаясь, что враги могут надругаться над прахом Манаса, жена его Канык ей хоронит героя в пещере, а не там, где еще при жизни был сооружен для него мавзолей. У входа в пещеру было поставлено изваяние, изображающее самого Манаса. Вместо праха в мавзолее было похоронено деревянное изображение Манаса, обвернутое в кошму[1]. Казахи вешали напоказ одежду умершего в том же порядке, в каком она одевалась: сапоги, чапан, на воротник чапана шапку, т. е. в результате вся одежда как бы изображала умершего.

Палеоэтнографические материалы изобилуют свидетельствами о существовании этого обряда у древних племен. Аристотель, Низами, Ибн Фадлан, Плано Карпини, В. Рубрук, М. Поло и авторы китайских династийных хроник пишут о существовании у кочевых народов обряда ставить умершим каменные изваяния. “Если же он убил человека и был храбр, то вырезают изображение из дерева по числу тех, кого он убил, и помещают их на могиле и говорят: “Вот его отроки, которые будут служить ему в раю”[2], – пишет араб Ибн Фадлан, а Рубрук сообщает следующее: “Команы насыпают большой холм над усопшим и воздвигают ему статую, обращенную лицом к востоку и держащую в руке перед пупком чашу”[3]. Китайский летописец приводит рассказ о погребении тюрков ту-гю: “В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойного и описание сражений, в которых он находился в продолжение жизни. Обыкновенно, если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи”[4]. Несмотря на случайный характер фиксаций, в центре этого весьма широкого явления лежит идея почитания духов умершего. А. Х. Маргулан в трактовке циклопических сооружений эпохи бронзы допускает, что они, возник-

---

[1] Манас. М., 1960. С. 302.

[2] *Ковалевский А. П.* Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. С. 63.

[3] Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука. С. 102.

[4] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 230.

нув как атрибут почитания умершего, впоследствии имели “значение мест народного синклита (схода), алтаря или места жертвоприношений, где время от времени устраивались поминки по умершим”[1].

В современном киргизском языке сохранилось слово “тұл” в значении куклы, изображающей умершего[2]. В древнетюркском языке оно означало вдову. “Тұл” в современном казахском языке бытует в близком к древнетюркскому – осиротеть, остаться одиноким. “Қайратсыз ашу – тұл, шәкіртсіз ғалым – тұл” (без силы злость несостоятельна, без последователей ученый одинок); о вдове – “Тұл ананың аңыраған зарлы дауысы есімде” (горький плач вдовы-матери помнится мне); конь, хозяин которого умер, – тұл ат.

Слово “тұл” обозначает этнографические особенности быта. Так, способ доения коров у казахов отличается от общепринятого. Казахи коров доят как кобылиц, при помощи молодняка, который сосанием должен вызвать молоко у матери. Это называется “идіру” (буквально: предрасположить, раздобрить корову). Привыкшие к такому, так сказать, естественному способу, коровы отказываются от доения при отсутствии теленка. Но для коров, у которых погибли телята, делают из шкуры павших чучела и подставляют к корове. Облизывая шкуру своего малыша, корова дает молоко. Это чучело казахи называют “тұлып”, откуда и происходит тюркизм “тулуп” – шуба. Слово “тұл + ып” содержит корень “тұл” и означает чучело животного, его шкуру, т. е. куклу. Более стерильно это значение передается словом “тулақ” – необработанная шкура животного, используемая в качестве циновки. В приведенном выше обычае братания скифов на шкуре быка присутствует определенное сакральное отношение ранних кочевников к самой шкуре. Например, якутские шаманы пользовались при камланиях специальными подстилка-

---

[1] *Маргулан А. Х.* Архитектура древнего периода. // Архитектура Казахстана. Алма-Ата, 1959. С. 28–29.

[2] Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 517; “Белек С. М. Малову”. Фрунзе, 1946.

ми – конской или кобыльей шкурой[1]. В этнографии казахов наблюдается обычай ритуально сажать невесту на свежую шкуру барана. Корень “тұл” образует понятие “тұлға”, которое используется ныне в значении “образ”.

Итак, обряд оплакивания умерших у его скульптурной имитации и есть, по нашему предположению, то явление, которое или предшествовало обряду сооружения балбалов, или существовало параллельно с ним, или, наконец, бытовало как пережиток этого обряда. Очень возможно, и это подчеркивают привлеченные нами материалы, что по смерти человека изготовлялось из доступного материала (дерево, кошма, набитая соломой кожа, шкура) изваяние человека для отправления траурных ритуалов (оплакивание, причитание, беседа с умершим, кормление его духа), затем по истечении траура и исполнении необходимых мероприятий изваяние или его имитацию, уже переведенную на камень, устанавливали на могиле. По существу, дзаягачи (джаягач), о которых пишет Ч. Валиханов[2], были изготовлены (судя по значению слов “джай” – гром, молния, джайши – искусник, вызывающий гром, дождь, молнию; “агач” – дерево; дух-покровитель стад) из дерева, которое впоследствии стало заменяться каменными антропоморфными столбами.

3. Зороастрийское наследие

Широко известно, что кочевые племена Казахстана не были приверженцами зороастризма. Его влияние на мир степей носило случайный и спорадический характер. Сложные обряды, сопровождающие погребения умершего по канонам зороастрийского культа, были неприемлемы для кочевого образа жизни. Поэтому и понятно распространение его только в земледельческих районах Средней и Юго-Западной Азии. Крайняя догматичность идеологии и культовой практики, в конечном счете,

[1] *Алексеев Н. А.* Указ. соч. С. 152.

[2] *Валиханов Ч.* Собр. соч. Т. 1. С. 470, 710.

предопределили историческую судьбу этого учения. Оно уступило место гибким каноническим религиям более развитых обществ: буддизму, христианству и исламу. Существует традиция, восходящая к священной канонической книге зороастризма Авеста, где кочевники (туранцы) непосредственно противопоставляются земледельцам (арийцы, иранцы), что является несомненным отражением существующего политического антагонизма между этими двумя районами Средней Азии.

Но, несмотря на известное негативное отношение Авесты к кочевому миру, зороастризм вовлекал в процесс своего формирования культово-погребальные обряды и обычаи, выросшие из условий кочевой жизни. Освещение этой малоизвестной стороны взаимосвязи зороастрийских канонов и религиозно-культовой практики мира тем более важно в свете еще не затихшей дискуссии о "родине" возникновения зороастризма.

Место возникновения и формирования зороастризма стало предметом научных споров уже давно[1]. Но, тем не менее, исследования наиболее авторитетных востоковедов показывают, что им является сопредельная с классическими кочевниками область – Средняя Азия, область, где "зороастрийская религия проявила наибольшую стойкость перед победоносным наступлением ислама, область зороастрийской ортодоксии, ничуть не пострадавшей от мощных влияний буддизма, манихейства и христианства, наконец, несмотря на старые и новые попытки ревизировать это положение, наиболее вероятный центр оформления зороастризма в законченную систему"[2]. На это указывают и некоторые особенности религиозно-культовой жизни насельников степей Центральной Азии, богатой архетипами зороастрийских канонов. На "примеры древнейших кочевых влияний на персидский ритуал, влияний, которые заслуживали бы столь же внимательного сравнительного изучения, как и обратное влияние маздаизма на религии народов Средней Азии", об-

---

[1] *Гафуров В. Г.* История таджикского народа. М., 1949. Т. 1. С. 33; *Тревер К. В.* История народов Узбекистана. Ташкент, 1950. Т. 1.

[2] *Толстов С. П.* Древний Хорезм. С. 286.

ращал свое внимание еще К. Иностранцев[1]. Выявление, сопоставление и сравнительное изучение этих взаимовлияний требует специального подхода. Тем не менее, накопленный нами материал требует частичной постановки вопроса, для решения которого необходимы дальнейшие поиски в этом направлении.

Мы затрагиваем лишь круг явлений, касающийся почитания останков умершего казахами преимущественно дореволюционного времени. Как известно, культ предков, с которым тесно связан культ родовых кладбищ, был развит у казахов.

Культ родовых кладбищ широко бытовал среди скотоводов-кочевников[2]. Родовое кладбище, согласно представлению кочевников, спаянных узами родоплеменного коллектива, есть та же родоплеменная стихия – идеальная проекция кочевой скотоводческо-производственной общины. Индивид, не представляющий себя при жизни вне этого коллектива, вне рода, безусловно, не мог представить свою "потустороннюю жизнь" без тех своих родственников, которые "пришли" до него и которые "придут" после него. Социальная детерминированность этого культа очевидна. Поэтому умершего вдали от родового пантеона пр мере сил старались доставить к нему. Мобильность образа жизни не всегда гарантировала близость кладбища своего рода. Тогда и возникла необходимость временного погребения, в некоторых моментах близко повторяющего аналогичный обряд похоронного культа согласно канонам Видевдата. Временные способы погребений в несколько сильно затушеванных и реминисцентных видах существовали в этнографической жизни казахов прошлого.

Место временного погребения у казахов называлось "сөре" (буквально: полка, крыша, высокое место). Сөре – место временного хранения трупов людей, умерших вдали от родовых

---

[1] *Иностранцев К.* О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. //ЖМНП. 1909. Новая серия. Ч. XX. № 3. С. 103–104.

[2] "У хотон родных хоронят в одной могиле. Даже если много поколений, то все равно хоронят вместе. Поэтому при перекочевке они могут долго возить мертвеца с собой". См.: *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики. С. 243.

кладбищ, когда их тела в силу тех или иных условий невозможно было перевезти в родовой пантеон. Временно хранились на сөре тела многих вождей Среднего жуза, погибших в борьбе с джунгарами в XVII–XVIII вв. Так, у западного предгорья Ерейментау бывшей Целиноградской области имеются урочища, носящие названия “Олжабай сөресі”, “Едіге сөресі” (у с. Благодатное), “Богенбай сөресі” и др.

О временном хранении трупа на сөре у казахов писали турецкий путешественник Сейфи Челеби, русские путешественники и ученые XVIII–XIX вв. О том, как поступали с останками умерших летом, пишет Георги: “В летнюю пору за отдалением кочевья от таковых мест (т. е. “святых”) обрезывают они у покойника мясо и хоронят оно вместе с внутренностями вблизи, а кости отвозят в желанное место и погребают возле знатных покойников”[1]. К этому же кругу можно отнести сообщения ат-Табари и Нершахи о том, что “от убитого Гугшаде (владетеля Бухары – XVIII в н. э.) отделили мясо, а кости отвезли в Бухару”[2].

А. Левшин, на основании данных М. Андреева пишет: “Богатых людей, умерших зимою, в некоторых поколениях Средней и Большой Орды, вместо погребения вешают на деревьях, обернув в войлок или в полотно; весною же отвозят в Туркестан и хоронят там вблиз гроба киргизского (казахского) пророка Ходжи Ахмета”[3].

На родовое кладбище перевозили останки не только вождей, но и рядовых, умерших на чужбине[4]. По этому поводу интересны наблюдения купца Афросимова. Автор начала XX в. Н. П. Остроумов пишет, что “некий купец Афросимов, ездивший из Астрахани в Хиву, заметил несколько казахов, занятых

---

[1] *Георги.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновении, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповедания и других достопамятностей. С. 139.

[2] *Бартольд В. В.* Соч. Т. IV. С. 159.

[3] *Левшин А.* Указ. соч. С. 112.

[4] *Кастанье И.* Надгробные сооружения киргизских степей. / ТОУАК. 1911. Вып. 22. С. 95–96

отделением мяса от костей умершего. Кости, отделенные от мяса, были тщательно положены в мешок. На желание узнать цель этой работы, они ответили, что умерший уроженец Туманных гор (Черных), а скончался здесь и похоронен на чужом для него кладбище. Киргизы (казахи) эти были родственниками и приехали с его родными для собирания его костей, которые они должны доставить к его родителям. Умерший, по их словам, не был еще оплакан своими родителями, женами и детьми; по их обычаю, они должны совершить над ним обряд оплакивания и тогда его кости похоронят вблизи родного аула. Кости должны быть собраны и сложены по суставам, чтобы представляли полный остов человека. По принятому у киргиз (казахов) обычаю или по их закону, умершего человека нельзя хоронить на чужой стороне, а должны привезти труп на родину"[1]. Этот обычай бытовал среди казахов там, где влияние ортодоксального ислама было наиболее сильным. Н. И. Гродеков застал его среди населения бывшей Сырдарьинской области. "Путник, умерший в дороге, хоронится проходящими с краткою молитвою, – пишет он, – если родственники найдут труп своего сочлена уже разложившимся, то соскабливают ножом мясо, собирают кости в мешок, привозят их домой, моют, завертывают их в саван и хоронят по обряду"[2]. Описываемый обычай существовал у казахов до недавнего времени. Так, сотрудником Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР Г. Кушаевым в 1954 г. была сделана запись, согласно которой сам информатор Х. Иманбеков (89 лет), житель с. Сергеевка Жамбылского района Алматинской области, считался "святым", которому доверяли отделение мяса от костей умерших[3]. С. М. Абрамзон приводит аналогичные факты из области киргизской этнографии[4].

---

[1] *Остроумов Н. П.* Протокол Туркестанского кружка любителей археологии. Ташкент, 1906. С. 38.

[2] *Гродеков Н. И.* Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. Ташкент, 1889. Т. 1. С. 259.

[3] *Сенигова Т. Н.* Вопросы идеологии и культов Семиречья. // Новое в археологии Казахстана. С. 34.

[4] *Абрамзон С. М.* Киргизы. Л., 1971. С. 327.

При исключительных случаях, когда было вовсе невозможно доставить все кости умершего, старались доставить хотя бы часть. Польский ссыльный революционер А. Янушкевич[1] приводит случай, когда в родовой пантеон была отправлена лишь одна нога. Герой национально-освободительной борьбы казахов против джунгар Шынкожа погиб на чужбине. Но его палец похоронили по ритуалу у пос. Шинкожа на берегу р. Нарын вблизи г. Аягуз. Казахи относились к костям умершего с особым благоговением: “Еті сенікі, сүйегі менікі” (мясо твое, кости наши – выражение родителей невесты при ее выдаче, означает, что дочь, хотя и считается выданной чужим, но в конечном счете остается членом рода своего отца). С этими же словами отдают детей на усыновление родственникам. При кончине женщины, сторона ее рода төркін была обязана обеспечить ее саваном и мылом. Труп умершего казахи называют “сүйек”, т. е. кости. “Сүйекке түсу” – мыть кости, т. е. делать ритуальное омовение трупа. Из всех вышеизложенных явлений особо выступает почтительное отношение к костным останкам умершего.

Патриархально-родовая жизнь, где отдельный индивид не может представить свою жизнь вне ее и где самым тяжким наказанием является изгнание из родового коллектива, не могла не отразиться и в представлениях людей о загробном мире. Раз обычай требует погребения на родовом кладбище, ради которого необходимы меры захоронения, то, следовательно, социальная иерархия “того” мира ничем не отличается от этого же: там царит тот же порядок, где власть сосредоточена в руках могущественного предка, похороненного здесь. Родовые кладбища, представляющие собой огромный некрополь, состоящий из скопления могил разного времени – андроновского, бегазы-дандыбаевского, скифского, гуннского, кипчакского и др. – вещественные доказательства бытования данного обряда в ту далекую эпоху. Данные материальной культуры дополняются свидетельствами письменности. Так, сообщение о том, что тюрки “умершего весной и летом хоронят, когда на деревьях и расте-

[1] *Янушкевич А.* Күнделіктер мен хаттар. 184-б.

ниях начнет желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают развертываться”[1], невозможно понять вне связи с этим обрядом. С этим явлением, в определенном разрезе, связан обряд мумикации (Берель), который, на наш взгляд, вызван погребением в определенное время года, обусловленный, в конечном счете, циклом кочевой хозяйственной жизни. С. Руденко справедливо подчеркивает, что “с обычаем погребения в определенное время года был связан вытекающий из культа мертвых и обычай бальзамирования... с целью предохранения от разложения до момента захоронения”[2].

Обряд бальзамирования, насколько нам представляется, следует понимать как один из способов временного погребения, который также вытекает из традиции обязательного погребения на родовом кладбище. Архаичность корней и истоков обряда не подлежит сомнению, а обусловленность кочевой жизнью и соответствие ее цикличному и передвижному характеру дает основание понимать этот обряд явлением самобытным. Наше предположение находит некоторое подтверждение в исследованиях С. М. Абрамзона относительно киргизского погребального культа[3].

Но в чем сущность аналогий описываемого обряда с зороастрийским каноническим погребальным культом?

Одним из истоков зороастрийского канона можно считать обряд казахов, где наиболее полно проявляется почитание костей – основа зороастрийского похоронного культа, происшедшего от идеи неосквернения земли. Способы временного погребения казахов напоминают соответствующие ритуалы зороастризма. Мало того, эти обычаи уходят своими истоками в глубь истории кочевников. Аналогичный обычай существует у тюрков-твле: “Покойных полагали в гробу и ставили в горах или привязывали на деревьях”[4], и племени кумоси (кумохи)

---

[1] *Бичурин Н. Я.* Указ. соч. С. 230.

[2] *Руденко С. И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. С. 325.

[3] *Абрамзон С. М.* Указ. соч. С. 323.

[4] *Бичурии Н. Я.* Указ. соч. 1950. С. 348.

(VII–VIII вв. н. э.): “Умерших, завернув труп в тростник и траву, вешают на верху дерева”[1]. Сейфи Челеби пишет о казахах и киргизах (XVI в.), что “они не хоронят мертвых, а помещают их в гроб, который подвешивают к вершинам высоких деревьев, растущих у них, и оставляют их там, пока останки их не превратятся в прах”[2]. Все эти временные меры были необходимы для отделения костей естественным путем.

Временный способ погребения, где главное внимание уделяется останкам умершего (костям), родственен способу погребения, который представляет собой комплекс-костехранилище (ассуариум), называемый в народе сағана-там.

Сағана у казахов – костехранилище умерших членов одной семьи, представляет собой подземное помещение с отдельными площадками или полками, с лестницей, которая ведет сверху вниз. Стены помещения прочно облицованы жженым кирпичом или сланцевыми плитами, потолок сделан из мощных бревен, сверху покрытых толстым слоем тальника, камыша и утрамбованных гравием. Над саганой возвышается надземное куполовидное сооружение (күмбез). Таких саганов много по р. Сары-Су. Один из них – мавзолей Торекула, расположен возле ст. Кзыл-Жар, вблизи г. Жезказгана. Сагана-тамы с подземным помещением более характерны для Жезказганского района бассейнов рек Сары-Су и Сыр-Дарьи. Согласно нашей полевой записи, произведенной во время работы Центрально-Казахстанской археологической экспедиции (июль-август 1972 г.), комплексы сагана составляли типическую черту этнографии казахов Жезказганского района Карагандинской области еще до недавнего времени, и поныне еще живы очевидцы былого ритуала, а порою встречаются люди, сооружавшие их своими руками. По сообщению кузнеца Сахана Барбосина, жителя бывшего совхоза Амангельды (85 лет), который сам участвовал в сооружении саганы, она строится следующим образом: “Сна-

---

[1] *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 305.

[2] *Абрамзон С. М.* Указ. соч. С. 326.

чала строится мазар. Под мазаром выкапывается камера (үй). Внутри мазара на поверхности земли ставится стол. Умершего, обвернув в кебін (саван), ложат на этот стол. Затем, заперев двери мазара, уходят. Лишь после того, когда мягкие ткани умершего полностью отделяются от костей, последние складываются в подземную камеру. Такие сагана используются и впредь, когда умрут родственники погребенного здесь человека. Сагана обычно строится из жженого кирпича с куполом. На вершине купола имеется отверстие". Указанный информатор сообщил еще другую форму временного погребения, которую он называет "аманат қою" (буквально: хоронить под залог). Сущность ее заключается в следующем: "Если умерший скончался вдали от родных мест и нельзя доставить его тело на родину, то труп ложат на поверхность земли и обкладывают камнями. В последующем кости умершего доставляются в родные места, где погребаются на родовом кладбище с соблюдением предписаний обряда". Другой тип "аманат қою" – это временное хранение умершего в мавзолее другого до наступления благоприятных условий для отправки его останков на родину. Труп хранится лишь с разрешения родственников умершего, который погребен в мавзолее. Название поселка рыбаков "Аманат" на северном берегу оз. Зайсан Восточно-Казахстанской области связано с обычаем "аманат қою". Другой поселок под названием "Былғары табыт" (что в переводе "Кожаный гроб") находится в 60 км на территории бывшего Маркакольского района.

Сагана Кошкарбая, которая находится недалеко от местности Аралтобе на р. Сары-Су, по свидетельству другого информатора Оксикбая Тука-улы (78 лет), жителя бывшего совхоза "Жеты-Конур" Жезказганской области, – это сооружение, несколько отличающееся по типу от описанного. Здесь умерших располагали в ряд непосредственно в подземном склепе. Информатор сам лично спускался в нее, где видел останки пятерых умерших. Согласно его сообщениям, самой большой из известных ему на р. Сары-Су, является сагана Кулыбека. Подобные сооружения в прошлом окружались ореолом святынь и поклонения.

По описанию С. М. Абрамзона и Г. П. Снесарева, аналогичные формы погребения встречаются и у киргизов, и у населения Хорезма.

Архетипами костехранилищ-комплексов, по всей вероятности, следует считать особые типы захоронений в специальных гробницах – толосах гоексюркского времени (IV–III тысячелетие до н. э.)[1]. Эти сооружения как по форме, так и по содержанию напоминающие описываемые казахские сагана-тамы, служили усыпальницей для кровно-родственных семейств. Идейные мотивы таких сооружений очевидны: они диктовались представлением о могущественном родовом или семейном предке (патриархе или матриархе), который интересовался как земной, так и потусторонней жизнью своих умерших сородичей.

Таким образом, принадлежность описываемого круга культов племенам Средней Азии вне всякого сомнения. И в этой связи можно отметить, что многие авторы правильно связывают формирование зороастризма со Средней Азией, в частности с сако-массагетским миром[2], этногенетические связи которых с поздними кочевниками ярко прослеживаются в археологоэтнографических материалах. Почитание костей, как явление, производное от культа предков, на наш взгляд, обусловлено факторами исключительно кочевой среды, а его присутствие в структуре зороастризма – результат влияния кочевого мира на формирование культовой практики предписаний священных зороастрийских книг (Видевдата). В этом отношении ярким примером может служить культ огня – один из главных культов зороастризма. Но огонь как объект поклонения, как религиозный культ был достаточно хорошо развит еще в недрах неолита и эпохи бронзы истории Казахстана, т. е. еще задолго до возникновения зороастризма[3]. Несомненно, что любая религиоз-

---

[1] *Сариниди В. И.* Гоексюркский некрополь. // Новое в советской археологии. М., 1965. С. 102–105.

[2] *Рапопорт Ю. А.* История религии Древнего Хорезма. М.,1971. С. 6.

[3] Утверждение ученых прошлого столетия (Д. Банзаров, Ч. Валиханов) о том, что культ огня был заимствован кочевниками у зороастрийцев, не выдерживает критики.

ная догма первоначально выступает как “теоретическое” обобщение, систематизация социального наследия, в мифологии которого немалое место занимала религиозно-культовая практика – естественный спутник идеологии архаичных общественно-экономических формаций.

Большую роль во влиянии кочевой культуры на становление и формирование основы культовой практики зороастризма, как нам представляется, мог сыграть и столь немаловажный фактор, как социально-этническая, экономическая и географическая общность кочевой степи и Среднеазиатского междуречья и сочетаемость в этом районе кочевой и оседлой культур. Тесный экономический контакт населении кочевой степи и междуречья стал материальной основой политических, глотто- и этногенетических процессов и взаимосвязей, в результате которых происходило взаимообогащение, инновация культур и идеологий. А этот своеобразный синтез и был, вероятно, канонизирован зороастрийской ортодоксией.

Регионам, где реликты погребальных обрядов, восходящие к зороастризму, имели наибольшую стойкость на протяжении тысячелетий, даже тогда, когда зороастризм изжил себя, оказался именно кочевой мир, не обладавший ни священными книгами, ни служителями культа. Этот факт свидетельствует, что вышеназванные религиозные обряды являются этнографически самобытным достоянием и, в известном смысле слова, продуктом кочевого образа жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В одной исследовательской работе, какого бы масштаба она ни была, невозможно охватить все формы и типы традиционных воззрений казахов и пути и развития. Поэтому автор стремился осветить лишь доступные и наиболее значимые из них. Как наследие веков, древние мировоззренческие комплексы, культы и верования казахов – явление сложное, вплетенное во все сферы повседневной жизни, общественного поведения и мировоззрения людей. Потому они не нуждалась в храмах, канонических книгах и служителях культа, а проявлялись в форме обрядов, обычаев и ритуалов преимущественно в сфере быта и хозяйственной деятельности. Конечно, существовали и масштабные мероприятия, где достаточно ярко проявлялись общенациональные мировоззренческие ценности. Таковыми были Великий День Государства (Улыстың ұлы күні) – Наурыз – календарный праздник Нового года, тризна по известным людям, государственным и общественным деятелям, родовым старейшинам и полководцам, а также адаптированные к местным условиям мусульманские праздники “Құрбан-мейрам” и “Ораза-мейрам”. Однако повседневный быт казахов был наполнен отправлением (по-казахски – өткізу) различных семейных торжеств, обрядов и обычаев. В этой связи соседи шутя, а нередко и сами казахи, называли себя “ырымшыл қазақ”, т. е. об-

рядолюбивый казах. К примеру, казахский дастархан выполнял роль некоего духовного учреждения, своего рода домашнего алтаря. За дастарханом совершались ритуалы, делались нравоучения, клялись на хлебе, заключались договора, распевались песни (и эпические), исполнялись кюи, происходили камлания шаманов, читались молитвы... Вся жизнь казаха с традиционным укладом бытия проходила в чередующемся друг, за другом ряде, обрядов (шілдехана, тоқымқағар, ақжолтай, свадьба, тризна и другие). Не во всех обрядах и ритуалах древние идеи проявлялись открыто, многие из них приняли исламские черты.

Конечно, не за каждым действием в доме или за дастарханом скрывалось духовное начало. Хотя само жилище – юрта, ее убранство, расположение предметов и людей в ней имели свое предназначение. К примеру, ориентированная дверью на восток юрта служила своего рода компасом. Многие обряды и обычаи ныне вообще свободны от культовых, а может быть и мировоззренческих символов и отправляют функции национальных традиций. По мере развития все они, постепенно отчуждаясь от первоначального смысла, срастаясь с жизнью, станут частью социальной психологии народа, определяя его национальное своеобразие. Произошло же от сугубо религиозного “спаси бог!” полное человеческого содержания “спасибо!” или от “рахым ет, рахым қыл” (сделай добро) – “рахмет!”. Все дело в том, как мы читаем социальную символику, заключенную в древних воззрениях народа.

Бывает и так, что идейная суть древних обрядов вступает в противоречие с жизнью и переходит в свою противоположность: религиозное становится нерелигиозным, ошибочное – истинным. Таков диалектический путь их развития. Но такое включение должно совершаться сознательно и созидательно.

Древние представления в течение длительного исторического времени были основой, на которой формировалось стихийное мировоззрение не одного поколения населения исторического Казахстана.

Не все время “слепая” вера “одурманивала” человека. В истории человечества был длительный дорелигиозный период. Но

по мере развития сознания и усложнения общественной жизни, в мустьерское время истории Казахстана формирутеся погребальный культ, вероятно как первоначальная форма ранней религии – органической части мировоззренческого синкретизма. Вообще погребальный культ связан с верой в загробное существование и представлением о подземном мире. Предположительно к этому времени относится и зарождение различных воззрений о перерождении после смерти – реинкарнации. В гносеологическом аспекте похоронные обряды связаны с моментом отрыва понятий от объекта, свойства – от самого предмета, явления – от сущности, что привело к олицетворению явлений мира, создав условия для возникновения образов,и понятий о божестве Тенгри, предках-покровителях, животных, матери-Умай, джинах, пери и т д.

С особой силой вступает в мир власть человека над человеком. Она также проявляется в различных формах, которые срастаются с новыми социальными условиями жизни. Однако ни социальные, ни гносеологические истоки древних воззрений не могли бы отправлять свои функции без их исторических корней, так как оказались бы достоянием лишь одного поколения или исторического периода, затем исчезли бы. Благодаря историческим корням, представления и понятия приходят в движение, становятся духовными ценностями, причем выработанные одним поколением людей ценности становятся наследием для последующих.

Многие древние культы и воззрения дошли до казахов исключительно преемственным путем в форме различных пережитков. “Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого, – писал К. Маркс. Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых”[1].

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 8. С. 119.

Хотя различные формы архаичных воззрений и культов (магия, анимизм, фетишизм, анимализм, почитание природы и умерших, демонологические представления), возникнув еще в древности, продолжают жить и в наши дни в сознании и быту современных казахов, нельзя сказать, что они дошли в неизменном виде, Еще у древнейших скотоводов наблюдался вполне дифференцированный идеократический пантеон, отдельные понятия которых были унаследованы казахами в виде собственных имен духов-покровителей (пір) скота и ремесел. Духовные ценности в процессе общественно-исторической практики были идейно обработаны соответственно социальным изменениям. Одни были забыты, другие продолжали жить в оболочке возникших в новых условиях воззрений. К примеру, культ неба и небесных тел у предков казахов возник как олицетворение космических сил природы, а в связи с образованием государства древних тюрков это олицетворение перерастает в общегосударственную идеологию культа синего неба – тенгри, которое им представлялось как единый бог. Простое уважение старших по возрасту людей трансформируется в культ предков, выдающихся личностей и вождей, на основе которого формируются нравственные ценности: добродетелен тот, кто беспрекословно слушается отца, вообще духов предков (ата-баба аруағы).

Сложен и многообразен мир природы, окружающий человека. Явления и свойства природы неисчерпаемы. Человек представлял их полными таинств. Природа казалась ему чем-то живым, имеющим сознание. Он и не мог представить ее по-иному, ибо природа на его глазах менялась, двигалась, росла, умирала. Некоторые закономерности ее явлений человек усвоил, некоторые нет, а другие просто мистифицировал, в результате чего природа наделялась свойствами, не присущими ей. Она олицетворялась. “В начале истории, – пишет Ф. Энгельс в “Анти-Дюринге”, – объектами того отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции прохо-

дят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения”[1].

В результате такого олицетворения казахский жайчи (или жадыгер) ведет диалог с небом как с человеком, причем в повелительном тоне.

Кел, кел, бұлт, кел, булт,
Екі енеге тел бұлт.
Ағысы қатты сулардан,
Ширай соғып кел, бұлт.
Шөптің басы жерлерден,
Жүгіре соғып кел, бұлт.
Қайың басын қайыра соқ
Арша басын айыра соқ.
Тобылғы басын толғай соқ,
Атан түйе жыға соқ...[2]

(Тучи, тучи, налетайте на луга, березовые и сосновые рощи. Вейся ветер так, чтобы ты сшиб с ног верблюда...). Здесь жайчи, вызывая дождь, как бы беседует с природой, но есть в его голосе нотки умоления и требования. Природа понимается как нечто равное, тождественное с человеком. На этой базе происходит антропоморфизация природы. Во многих местах Казахстана имеются гравюры на камнях, где хорошо отражено рассматриваемое явление. Древние охотники и скотоводы Казахстана представляли свои божества сначала в виде солярных дисков, а через века и тысячелетия круглые знаки чеканились уже человекоподобными солнцеликими существами (своего рода кентаврами или сфинксами). Примерно к этому периоду возникают анимистические представления о кровном родстве людей с миром животных – основная идея тотемизма.

Процесс антропоморфизации природных явлений породил культ космического начала – тенгри. Тенгри в средневековье

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 329.

[2] Қазақ халқының ауыз әдебиеті. 12-б.

воспринималось как всемогущее божество. В ритуалах поклонения тенгри прослеживаются принципы единобожия.

Сложным был погребальный культ казахов, хотя внешне он носил исламские черты. Последние были просто оболочкой, за которой скрывались древние обряды и воззрения. В центре похоронного ритуала лежал мотив умилостивления духов умерших – аруахов. В целом погребальный культ казахов состоит из самостоятельных ритуалов, носящих древние воззренческие идей: траур, табу, жертвоприношения, тризна, культ родовых кладбищ. Он носит элементы и зороастризма. Своими корнями культ уходит в многовековую историю Казахстана, некоторые реликты его стали достоянием этнографии современных казахов. Они все аборигенны, продукт исторического развития общественнофилософского сознания казахского народа и его предков.

Список сокращений

ВДИ – Вестник древней истории

ДТС – Древнетюркский словарь

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения

ЖС – Живая старина

ЗВО РГО – Записки Восточного отделения Русского Географического Общества

ЗЗСО РГО – Записки Западно-Сибирского отделения Русского Географического Общества

ЗОО РГО – Записки Оренбургского отделения Русского Географического Общества

ЗСО РГО – Записки Семипалатинского отделения Русского Географического Общества

ИЛИ – Известия Академии наук

ИОАИЭ – Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

КСИМК – Краткие сообщения Института материальной культуры

КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР

МИТТ – Материалы по истории туркменов и Туркмении. М., 1939. Т. I.

МК – Махмуд Кошгарий. Туркий сузлар девони. Ташкент, 1960. Т. I–III.

МПДП – Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.

ОВ – Оренбургский вестник

СЭ – Советская этнография

ТВ – Туркестанский вестник

ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР

ТИИАЭ АН КазССР – Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР

ТОУАК – Труды Оренбургской ученой архивной комиссии

ЦГИАЛ – Центральный Государственный исторический архив (Ленинград)

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абаев В. А. Культ “семи богов” у скифов. //Древний мир. М., 1962.

2. Абай. Шығармаларының бір томдық жинағы. Алматы, 1961.

3. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

4. Абрамзон С. М. К характеристике шаманства в старом быту киргизов. /КСИЭ. 1958. Вып. XXX.

5. Абрамзон С. М. “Тул” как пережиток анимизма у киргизов. // Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946.

6. Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка. // МАЭ. 1949. Т. XII.

7. Абрамзон С. М. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии. /ТИЭ АН СССР. 1951. Т. XIV.

8. Абрамзон С. М. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе Манас. //СЭ. 1947. № 2.

9. /Абулъ-Гази/. Родословное древо тюрков. Сочинение Абуль-Гази, хивинского хана. Пер. и пред. Саблукова Г. С. Казань, 1906.

10. Аверкиева Ю. А. Индейское кочевое общество XVIII–XIX вв. М., 1970.

11. Акшиев К. А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнео Казахстана. //Поиски и раскопки в Казахстане. Алма-Ата, 1972.

12. Акшиев К. А., Кушаев Г. А. Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата, 1963.

13. Алексеев А. Н. Традиционные религиозные верования якутов XIX – нач. XX вв. Новосибирск, 1975.

14. Алекторов А. Е. Из мира киргизских суеверий. //ИОАИЭ. Казань, 1900. Т. XVI. Вып. 1.

15. Алекторов А. Е. Болезни киргизов и средства врачевания их. //Оренбургский листок. 1891. №№ 2–5.

16. Алекторов А. Е. Киргизские суеверия. //ИОАИЭ, Казань, 1900. Т. XVI. Вып. 1.

17. Алекторов А. Е. О рождении и воспитании детей у киргизов, о правах и власти родительской. //Оренбургский листок. 1891; № 31–33.

18. Алтынсарин И. Избр. произв. Алма-Ата, 1957.

19. Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Алма-Ата, 1959.

20. Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Душанбе, 1953. Вып. 1.

21. Андреев, капитан. Описание Средней Орды киргиз-кайсаков. //Новые ежемесячные сочинения. 1795. Т. CX–CVIII.

22. Андреев М. С. "Чильтаны" в среднеазиатских верованиях. // Бартольду. Ташкент, 1927.

23. Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М., 1968.

24. Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историкогснетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М. –Л., 1958.

25. Аничков И. В. Поездка на киргизские поминки в 1892 году. // ИОАИЭ. Казань, 1897.

26. Аничков И. В. О некоторых местностях Казалинского уезда, интересных в археологическом отношении. //ПТКЛА. Год III. Ташкент, 1897–1998. Протокол № 1 (1897).

27. Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов. //Сб. музея по антропологии и этнографии при АН СССР. Л., 1929. Т. VIII.

28. Аполлоний. Удивительные рассказы. //ВДИ. 1947. №2.

29. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. СПб., 1897.

30. Аристов Н. А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой Орды и каракиргизов. //ЖС. 1894. Вып. 3–4.

31. Аристей. Аримаспея. //ВДИ. 1947. № 1.

32. Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. //Археологический сборник Госэрмитажа. Л., 1961. Вып. 2.

33. Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.

34. Ас (поминки) в Каркаралинском уезде. //Киргизская степная газета. 1894. № 20.

35. Асфендиаров С. Ислам и кочевое хозяйство. //Атеист. 1930. №58.

36. Аткинсон Т. Путешествие в казахские степи. //Простор. 1972. № 3.

37. Ауэзов М. О. Путь Абая. Алма-Ата, 1960. Т. 1.

38. Ауэзов М. О., Смирнова Н. С. Камбар-батыр. Алма-Ата, 1959.

39. Аристофан. Птицы. //ВДИ. 1947. № 2.

40. Байга в Семиречье. //ТВ. 1912. № 243.

41. Баллюзек Л. Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в Малой киргизской орде силу закона. //ЗОО РГО. Казань, 1871. Вып. 2.

42. Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955.

43. Бартольд В. В. Турецкий эпос и Кавказ. //Книга моего деда Коркута. М. –Л., 1962.

44. Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. //ЗВО РАО. Т. 25. Вып. 1–4. ПГ, 1921.

45. Бартольд В. В. Введение к переводу "Книги Коркута". 1922. Рукопись. Архив АН СССР. Ф. 68. Оп. I. № 183. Л. 8–9.

46. Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Ташкент, 1927.

47. Басшов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

48. Батырлар жыры. Алматы, 1963. Т. 1.

49. Башкиро-русский словарь. М., 1958.

50. Бахти. Празднование нового года у киргиз. // Оренбургский листок. 1892. №9.

51. Бекимов М. Н. Этнографические материалы. //Средняя Азия. Ташкент, 1910. № 2.

52. Бернштам А. Н. К исторической топографии Чуйской долины. //ВДИ. 1940. № 2.

53. Бируны Абу Рашан. Избр. соч. Ташкент, 1957, 1963.

54. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М. –Л., 1950–1953. Т. I–III.

55. Бичурин Н. Я. Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. СПб., 1829.

56. Беленицкий А. М. О домусульманских культах Средней Азии. //КСИИМК. 1949. Вып. XXVIII.

57. Берг Л. Киргизское сказание о Циклопе. //ЭО. 1915. № 3–4.

58. Бийсенов М. Предостережение покойника. Из киргизских обычаев. /Тургайская газета. 1897. № 28.

59. Боргояков М. И. Этнические и географические названия в енисейских памятниках древнетюркской письменности. //Учен. зап. Хакасского НИИЯЛИ. Вып. XIV. Серия филологическая. № 1. Абакан, 1970.

60. Большой С. Записки доктора Саввы Большого о приключениях в плену у киргиз-кайсаков в 1803–1804 гг. //Сын Отечества. СПб., 1880. Т. 1882. 4. 80. №35.

61. Бурдуков А. В. Русско-монгольский словарь разговорного языка. Л., 1935.

62. Вадецкая Э. Б. Древние идолы Енисея. Л., 1967.

63. Валиханов Ч. Ч. Полн. собр. соч. в 5 т. Алма-Ата, 1961–1972 гг.

64. Вамбери А. Очерки жизни и нравов Востока. СПб., 1876.

65. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

66. Натловский Н. И. Об обычае отделений у покойником мяса от костей. //ЗВО РАО Т. XIII; В степях русской Азии. Рассказ Афросимова. СПб., 89, 1872.

67. Веселовский Н. И. О религии татар по русским летописям. // ЖМИИ. Новая серия. 1916. №7–8.

68. Веселовский А. Соч. СПб., Т. 1.

69. Влангали А. Геононостические поездки в восточной части киргизских степей в 1849 и 1851 гг. СПб., 1853. Ч. 1. 11.

70. Вольтер Э. А. Крестовые сосны. К вопросу о некрокульте у финских народностей. //ЖС. 1915. Год 24. Вып. 3. Пг., приложение № 3.

71. Воронцов К. И. Похороны и поминки киргиз. //ИОЛИЭ. Казань, 1892. Т. X.

72. Воронцов К. И. Формы погребений у современных и древних народов Восточной России. // ИОАИЭ, 1892. Т. X. Вып. 4.

73. Востров В. В., Муканов М. С. Родоплеменной состав и расселение казахов. Алма-Ата, 1968.

74. Вульфсон Э. И. Киргизы. М., 1901.

75. Вундт В. Миф и религия. СПб., б/г.

76. Вяткина К. В. Монголы МНР. // ТИЭ. М. –Л., 1960. Новая серия. Т. X.

77. Габдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958.

78. Галстян А. Г. Армянские источника о монголах. М., 1960.

79. Гафуров Б. Таджики. М., 1972.

80. Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. СПб., 1897. Т. 2.

81. Геродот. История в 9 кн. Пер. Мищенко. М., 1888. Т. 1.

82. Гесиод. Работы и дни (земледельческая поэма). Пер. В. Вересаева. М., 1927.

83. Георги Г. Описание всех обитающий в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповедания и других достопамятностей. Спб., 1776.

84. Гомер. Иллиада. Пер. Н. М. Минского. М., 1935.

85. Гомер. Одиссея. Пер. В. А. Жуковского. М. –Л., 1958.

86. Гордлевский Д. Быт османца в суевериях. // ЭО. М., 1916. Кн. CVII–CVIII. № 3–4.

87. Готовицкий М. Значение присяги у киргизов. // Юридический вестник. 1885. № 5.

88. Грозный Б. Доисторические судьбы Передней Азии. //ВДИ. 1940. №3–4.

89. Грен Ар. Из путевых заметок по киргизской степи. //Инженерный журнал. 1862. № 4.

90. Гродеков Н. И. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. // Юридический быт. Ташкент, 1889. Т. 1.

91. Гумилев Л. Н. Хунну. М., 1960.

92. Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. М., 1970.

93. Гумилев Л. Н. Истоки ритма кочевой культуры. //Народы Азии и Африки. 1966. № 4.

94. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967.

95. Дамасский Н. Свод странных обычаев. //ВДИ. 1947. № 4.

96. Даулбаев Б. Д. Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 год. //ЗОО РГО, 1881. Вып. IV.

97. Джетбысбаев И. Хоркут Аулиэ. //ТВ. 1899. № 92.

98. Диваев А. А. Похоронный обряд киргизов. Народный университет. Ташкент, 1918. №45.

99. Диваев А. А. Киргизские причитания по покойному, записанные в Сыр-Дарьинской области. //ИОАИЭ. 1898. Т. XIV. Вып. 8.

100. *Диваев А. А*. Несколько слов о могиле св. Коркута-ата. // ЗВО. СПб., 1896. Т. X; То же. //ПТКЛА. Ташкент, 1897. Год. II. Протокол № 17.

101. Диваев А. А. Еще о могиле святого Коркут-ата. //ЗВО РГО. СПб., 1900. Т. XIII.

102. Диваев А. А. Небесные планеты по воззрениям киргизов. // ЕТНУ. 1918. №3.

103. Диваев А. А. Киргизское описание Солнца, находящегося в небесах. //ИОАИЭ. Казань, 1897. Т. XIV. Вып. 3.

104. Диваев А. А. Приметы киргизов во время путешествия. // ЗРО Г. По отд. этнографии. Т. XXXIV.

105. Диваев А. А. Этнографические материалы. Ташкент, 1901. Вып. VI.

106. Добромыслов А. И. Тургайская область. Оренбург, 1900. Т. 1. Вып. I.

107. Донини А. Боги, идолы и люди. М., 1966.

108. Древнетюркский словарь. Л., 1969.

109. Древние авторы о Средней Азии. Ташкент, 1941.

110. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.

111. Дулумай Е. К. Идея бога. М, 1970.

112. Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше. О все видавшем. М. –Л., 1961.

113. Еремеев Д. Е. К семантике тюркской этнонимии. //Этнонимы. М., 1970.

114. Ибрагимов И. М. Материалы для этнографии Средней Азии. //ТВ. 1871. № 1. 14.

115. Ибрагимов И. И. Заметки о киргизском суде. //Сборник народных обычаев. СПб., 1878. Т. 1.

116. Ибрагимов И. И. Этнографические очерки киргизского народа. //Русский Туркестан. 1872. Вып. 2.

117. Из нашей жизни. Киргизские поминки. // Переводчик. Ьахчисарай. 1895. № 19.

118. Ильминский И. И. Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов (пояснение одного места в "Истории монголов" Рашид-ад-Дина). СПб., 1860.

119. Иностранцев К. А. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. // ЖМНП. Новая серия. 1909. №3. Ч. XX.

120. Иностранцев К. А. К истории домусульманской культуры Средней Азии. //ЗВО РАО. Пг., 1917. Т. XXIV. Вып. 1–4.

121. Исмагулов О. Население Казахстана от эпохи бронзы до современности. Алма-Ата, 1970.

122. История монголов по армянским источникам. Пер. К. И. Паткова. СПб., 1873–1874. Вып. I–II.

123. Жанузакова Т. Обычаи и традиции в казахской антропонимии. В сб. "Этнография имен". М., 1971.

124. Жарынов Д. А., Никольский Н. М. и др. Древний мир в памятниках его письменности. Восток. М., 1915. 4. 1.

125. Живописный альбом. //Народы России. СПб., 1880.

126. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и “Книга Коркута”. // “Книга моего деда Коркута”.

127. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.

128. Жубанова А. Струны столетий. Алма-Ата, 1958.

129. Жубанов Х. Исследования по казахскому языку. Алма-Ата, 1936.

130. Жуковская Н. Л. Нормы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма. // “Религия и мифология” народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

131. Загряжский Г. Киргизские очерки. Ас или тризна по умершим. // ТВ, 1873. № 31, 46.

132. Залеман К. Г. Легенда про Хаким-ата. //ИАН СССР. Серия V. Т. IX.

133. Запретные слова в языке казак-киргизской замужней женщины. //ЖС. 1916. Вып. 1–11.

134. Заседателев М. И. Древний обряд коронования у тюркских народов. Казань, 1894.

135. Зеланд К Киргизы. //ЗЗСО РГО. 1886. Кн. VII. Вып. 2.

136. Зиманов С. З. Политический строй Казахстана конца XVIII – первой половины XIX вв. Алма-Ата, 1960.

137. Зуев Ю. А. Китайские известия о Суябе. //ИАН КазССР. 1960. Вып. 3(14).

138. Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. М., 1959.

139. Кагаров Е. Калевала. //Историк-марксист. 1935. №4.

140. Казахский музыкальный фольклор. Алма-Ата, 1982.

141. Казахский эпос. Алма-Ата, 1958.

142. Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина. Алма-Ата, 1972.

143. Қазақ ертегілері. Алматы, 1959.

144. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Алматы, 1961. Т. 2.

145. Қазақ Совет энциклопедиясы. Алматы, 1972. Т. 1.

146. Калевала. Карело-финский народный эпос. Петрозаводск, 1956.

147. Калоев Б. А. Осетины. М., 1971.

148. Камбар-батыр. Под ред. М Ауэзова и Я. С. Смирновой. Алма-Ата, 1959.

149. Кальнинг. Киргизские поминки и несколько слов о киргизском коневодстве. //Журнал коннозаводства. 1873. №5.

150. Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кер-Оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.

151. Каруновская Л. Е. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. //Сборник музея по антропологии и этнографии при АН СССР. Л., 1927. Т. IV.

152. Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1912.

153. Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.

154. Кастанье И. А. Древности киргизской степи и Оренбургского края. //ТОУАК. Оренбург, 1910. Вып. XXII.

155. Кастанье И. А. Надгробные сооружения киргизских степей. //ТОУАК. Оренбург, 1911. Вып. XXVI.

156. Кастанье И. А. Из области киргизских верований. //ВОУК. 1912. №3, 6.

157. *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней. //ИОАИЭ. 1894. Т. XII. Вып. 2.

158. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой Орды. //Сибирский вестник. 1820. №9–11. 4. 10–11.

159. Киргизы Зайсанского приставства. г. Томск, 1881. №31.

160. Киргизско-русский словарь. М., 1965.

161. К-ий Д. Заметки о религии киргизов Акмолинска. //ОВ. 1880. №45.

162. Киргизский героический эпос Манас. М., 1961.

163. Киселев С. В. Алтай в скифское время. //ВДИ. 1947. №2.

164. Клейн С. Территория и способ погребения кочевых скифских племен по Геродоту и археологическим данным. //Археологический сборник Госэрмитажа. Л., 1961. Вып. 2.

165. Книга моего деда Коркута. Пер. В. В. Бартольда. М.–Л., 1962.

166. Ковалевский А. П. Путешествие ибн Фадлана на Волгу. М.–Л., 1939.

167. Козлов И. А. Обычное право киргизов. Памятная книжка Западной Сибири. Омск, 1882.

168. Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1964.

169. Кузнецов Е. В. Старое сказание о вере, обрядах киргиза. // Тобольские епархиальные ведомости. 1896. № 10.

170. Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М, 1954.

171. Кустанаев К. Этнографические очерки. //Киргизы Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894.

172. Куфтин Б. А. Календарь и первобытная астрономия киргиз-кайсацкого народа. //ЭО. 1916. № 3–4.

173. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.,1961.

174. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1961.

175. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. //ВДИ. 1947, 1949. № 1–4.

176. Левада Ю. А. Социальная природа религий. М., 1965.

177. Левшин А. Описание киргиз-казачьих орд и степей. СПб., 1832. Ч. III.

178. Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе. //Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212–236.

179. Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

180. Лэббок Д. Начало цивилизации. СПб., 1896.

181. Маковельский А. О. Авеста. Баку, 1960.

182. Малов С. М. Памятники древнетюркской письменности. М. –Л., 1957.

183. Манас. М., 1960.

184. Мамышев Н. Прием и угощение у киргизов. //Вестник Европы. 1809. Ч. XI.

185. Маргулан А. Х. Горное дело в Центральном Казахстане в древние и средние века. // “Поиски и раскопки в Казахстане”. Алма-Ата, 1972.

186. Маргулан А. Х. У Акишев К., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966.

187. Марғұлан Ә. Х. Шоқан және “Манас”. Алматы, 1971.

188. Марғұлан Ә. Х. Қорқыт күйші. //ИАН КазССР. Лингвистич. серия. 1948.

189. Маргулан А. Х. О характере и исторической обусловленности казахского эпоса. Изв. КазССР. ФАН СССР, серия историческая, 1946. № 2/27.

190. Маргулан А. Х. Бегазы-Дандыбаевская культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1979.

191. Марко Поло. Книга Марко Поло. Пер. И. П. Минаева. Под ред. И. П. Магидовича. М., 1955,

192. Маркс К. К критике гегелевской философии права. // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-изд. Т. 1.

193. Масальский В. И. Россия. Полное описание нашего отечества. Туркестанский край. СПб., 1913. Т. XIX.

194. Массон В. И., Сарианиди В. И. Каракумы: заря цивилизации. М., 1972.

195. Материалы по истории сюнну. Пер. В. С. Таскина. М., 1968.

196. Материалы ио казахскому обычному праву, опубликованные Семипалатинским областным комитетом в 1886 г.

197. Материалы по казахскому обычному праву. СПб., Алма-Ата, 1948. Т. 1.

198. Материалы по истории туркменов и Туркмении. М. –Л., 1939. Т. 1.

199. Машанов М. Обзор деятельности братства св. Гурия за 25 лет его существования (1867–1892). Казань, 1892.

200. Мейер Л. Материалы для географии и статистики. СПб., 1865.

201. Медоев А. Г. Гравюры на скалах. Алма-Ата, 1979.

202. Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов. // ЗРГО. По отд. этнографии. СПб., 1888. Т. X. Вып. 8.

203. Михайлов М. Киргизы. //Литературная библиотека. 1867. №11–12.

204. Михайлов М. Приключения русского торговца в степях Средней Азии и Хиве. //Гражданин. 1873. №48.

205. Мозер Генрих. В странах Средней Азии. Путевые впечатления Генриха Мозера 1882–1883. СПб., 1888.

206. Монголь-Орос толь. М., 1957.

207. Мухамедова Р. Г. Татары-мишары. М., 1972.

208. Немет Ю. Два кипчакских географических названия в Венгрии. //Исследования по тюркологии. АлмаАта, 1969.

209. Никифоров Н. Н. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев. //ЗЗСО РГО. Омск, 1915. Т. XXXVII.

210. Нурманов А. О разорительном обычае киргизов устраивать поминки по усопшим. Киргизская степная газета. 1900. №43, 50.

211. Окладников А. П. Петроглифы Монголии. Л., 1981.

212. Окладников А. П. Петроглифы Центральной Азии. Л., "Наука", 1980.

213. О киргизских поминках. //Киргизская степная газета. 1900. №7, 8.

214. Остроумов Н. В. Полифем в киргизских сказках. //Средняя Азия. Ташкент, 1910. Кн. II.

215. Остроумов Н. В. Новые варианты сюжета о Полифеме. // Киргизские рассказы. //ЭО. 1891. № 2.

216. Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российсой империи. СПб., 1778, 1786, 1728, 1809. Ч. I–III.

217. Пантусов Н. Н. Сведения арабских географов о Средней Азии. //ИОАИЭ. Казань, 1909. Т. XXV. Вып. 5.

218. Пашков К. П. История монголов по армянским источникам. СПб., 1873–1874. Вып. I–II.

219. Платон. Лахет. Законы. Государство и схолии к ним. // ВДИ. 1947. №2.

220. Плетнева С. А. От кочевий к городам. М., 1967.

221. Плетнева С. А. Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей. М., 1982.

222. Плотников А. Обычаи киргизов Семипалатинской области. //Русский вестник. 1878. Т. 137. № 9.

223. Погребение киргизов. //Ил люстр, газета. 1854. №45.

224. Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. //ЖС. 1916. Вып. II–III. Пгр., 1917.

225. Поярков Ф. В. Джинны. Из области киргизских верований. //ЭО, 1894, 1892, 1891. Кн. XX.

226. Прошлое Казахстана в материалах и источниках. Алма-Ата, 1935.

227. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Пер. А. И. Малеина. Под ред. Н. П. Шастиной. М., 1957.

228. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб, 1870. Т. III.

229. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893. Т. I–IV. 1905. Т.I–III. 1911. Т. IV.

230. Рапопорт Ю. А. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971.

231. Рашид-ад-Дин. Сборники летописей. М.; Л., 1952, 1960, 1946. Т. I–III.

232. Религии Китая. М., 1960.

233. Рона-Таш А. По следам кочевников. М., 1964.

234. Россия. Полное описание нашего отечества. Туркестанский край. СПб., 1913. Т. XIX

235. Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.

236. Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М., 1960.

237. Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М. –Л., 1952.

238. Русско-монгольский словарь. М., 1940.

239. Рынков Н. Дневные записки путешествия Николая Рычкова в киргиз-кайсацкую степь в 1711 г. СПб., 1772.

240. Рузбехани. Мехмана-наме-и Бухара. // Прошлое Казахстана в материалах и источниках. Алма-Ата. М., 1935.

241. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

242. Саблуков Г. С. Очерк внутреннего состояния Кипчакского царства. //ИОАИЭ. Казань, 1895. Т. XIII. Вып. 3.

243. Самойлович А. К вопросу о наречии имени у турецких народов. //ЖС. 1911. Вып. IV.

244. Сарианиди В. И. Геоксюркский некрополь. //Новое в советской археологии. М., 1965.

245. Сейфуллин С. Шыгармалары. Алматы, 1964. Т. VI.

246. Сейфи Челеба. Микрофильм Парижской рукописи ЛО ИВ АН СССР. № 2 ОР, 917. Л. 22.

247. Сенигова Т. Н. Вопросы идеологии и культов Семиречья. // Новое в археологии Казахстана. АлмаАта, 1968.

248. Синьковский Ф. Записки алтайского миссионера Черно-Ануйского отделения за 1876–1881. М., 1883.

249. Синьковский Ф. Записки миссионера киргизской духовной миссии св. Фил. Синьковского за 1886 год. // Томские епархиальные ведомости. 1887. №8–10.

250. Слюз Н. Тризна у киргизов. //Северная пчела. СПб., 1826. № 283.

251. Смирнов И. Н. Пермяки. //ИОАИЭ. Казань, 1891. Т. 1Х. Вып. 2.

252. Смирнов К. Ф. Савроматы. М., 1964.

253. Смирнова О. И. К вопросу о языке легенд на тюркских монетах. //Тюркологические исследования. М. –Л., 1963.

254. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

255. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.

256. Сорокин Н. Заметки о посмертных киргизских обрядах. // Тобольские губернские ведомости. 1871. №25.

257. Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957. Т. II.

258. Спиридонов П. С. Один из вариантов легенды о Хор-куте. Записано в 1899 г. со слов киргиза Тулюса Айшувакова. //ПТКАА. Ташкент, 1909. Год XIII.

259. Стеблева И. В. Поэзия тюрков VII-VIII вв. М., 1965.

260. Стеблева И. В. Реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. // Тюркологический сборник. 1971. М., 1972.

261. Страбон. География. //ВДИ. 1947. № 4.

262. Струве В. В. Религия персов и надпись Ксеркса о “Дэвах”. //ИАН СССР. Серия истории, философии. 1944, № 3. Т. 1.

263. Струве В. В. Этюды по истории северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968.

264. Сулейменов О. Аз и Я. Алма-Ата; Жазушы, 1991.

265. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М, 1975.

266. Тизенгаузен Б. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. //Извлечения из сочинений арабских. СПб, 1884. Т. I.

267. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

268. Токарев С. А. Религии в истории народов мира. М., 1965.

269. Толанд Дж. Избр. соч. М., 1927.

270. Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948.

271. Толстов С. П. Арвах-дух предков. //Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 1.

272. Толыбеков С. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX вв. Алма-Ата, 1971.

273. Троицкая А. Л. Первые 40 дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов. //В. В. Бартольду... Ташкент, 1927.

274. Тронов В. Д. Материалы по антропологии и этнологии киргиз. //ЭТГО. По отд. этнографии. 1891. Т. XVII. Вып. II.

275. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

276. Троцкий И. Античный мир и современная сказка. "Ольденбургу". Л., 1934.

277. Тураев Б. А. История Древнего Востока. Л., 1961. Т. 1.

278. Тревер К. В. История народов Узбекистана. Ташкент, 1950. Т. I.

279. У-р Барон. Четыре месяца в киргизской степи. //Отечественные записки. 1848. № 10.

280. Федоров К. М. Закаспийская область. Ашхабад, 1901.

281. Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынцев. М., 1966.

282. Фильштинский И. М. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII–XII вв.). М., 1971.

283. Фирдоуси А. Шахнаме. М., 1964.

284. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 1–4. М. –Л., 1931.

285. Харузин А. Киргизы Букеевской Орды. М., 1889. Вып. 1. 1891. Вып. 2.

286. Ходжиков К. Древнейшие памятники Семиречья. //Тр. Каз. Ин-та нац. культуры. Алма-Ата, 1935. Т. 1.

287. Хмелевски Г. Христианство и религии мира. М., 1968.

288. Шаревская Б. И. Старые и новые религии тропической и южной Африки. М., 1964.

289. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.

290. Шишло. Среднеазиатский тул и его Сибирские параллели. //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

291. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

292. Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975.

293. Щербина Ф. Киргизская народность в местах крестьянских переселений. СПб., 1905.

294. Щербак А. М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.

295. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-изд. Т. 20.

296. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. //Там же. Т. 21.

297. Юнь Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965.

298. Якубовский А. Ю. "Китаб-и-Коркут" и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья. // "Книга моего деда Коркута". М., 1962.

299. Янушкевич А. Күнделіктер мен хаттар. Алматы, 1979.

300. Goode W. J. Religion among Primitives. Glencol, lllinois. 1951.

301. *Halva Uno.* Die religiosen Vorstellungen der altaischen Volker. Parvoo-Helsinki, 1987

302. Hudson E. A. Kazak social structure. //Yale University publication in anthropology. №20. New Haven, 1938.

303. Murphy J. The Origin and History of Religions. Manchester, 1952.

304. Roux J. P. Notes additionnelles a Tangri. //Revue de l`histoire des religions. T. CLLV. 1958.

305. Roux J. P. Tangri. Essais sur le ciel – Dieu des peuples altaiques. // Revue de l`histoire des religions. T. CXLIX. 1–2, 1956; T. CL. 1–2, 1956.

306. Chadwick. Shamamism among the Tatars of Central Asia. // Journal of the royal Anthopological Institute. Vol. 66. 1936.

Сәбетқазы Ақатай

Тарихи мақалалар

Абай жүрген ізбенен

Абай жасаған игілікті мұраны жинау мен зерттеу 1889 жылдары басталса, қазірде ақын шығармаларының басылымы мен ол туралы әдеби-зерттеулер тізімінің жалпы саны төрт мыңға жетті. Алайда, мұнан ұлы ақын творчествосы, ол жасап кеткен рухани әлем зерттеліп болды деген пікір әсте тумайды. Абай әлемі – телегей-теңіз, сарқылмас қазына. Абай мұрасын игеру – толассыз мәдени процесс, абайтанудың қазіргі деңгейі – үлкен бастамасы ғана. Абай мұрасын тану, оны игерумен қатар жүруі шарт. Өйткені, Абай парасатын, Абай діттеген кісілік салауатты бойымызға сіңіру, күнделікті рухани кәдемізге жарату – зейіндік және рухани кәмелеттілік айғағы.

Абайтану ісінің осындай келелі міндеттерін атқаруда елеулі еңбектерімен көзге түсіп жүрген әдебиет зерттеушісі Мекемтас Мырзахметов “Абай жүрген ізбенен” деген жаңа бір кітабын оқушылар назарына ұсыныпты. “Қазақстан” баспасынан шыққан бұл кітап бірімен-бірі біте қайнасқан екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімінде Абай мұрасының Ұлы Октябрь социалистік революциясына дейінгі хал-ахуалы мен жайжапсары, ақын шығармаларының хатқа түсу жағдаяттары мен оны басушылар және зерттеушілер алқасы, Абай мұрасының орыс тіліндегі алғашқы қадамдары секілді келелі мәселелер қамтылып, осының әрқайсысы туралы тұжырымды ой қозғалған.

Әдетте, әр халықтың қол тигізуге, түзетуге, өңдеуге әсте жатпайтын қасиет тұтқан дәулеті болады. Қолына қалам ұстаған зиялы халық өкілдерінің мәдени кемелділігінің белгісі – ұлтының рухани қазынасына сақшы бола білу, қолында барының берекесін шашып алмау. Абайды “жөндеп”, “редакциялап”, “дұрыстап” айтудан зерттеуші, әрине, аулақ. Әйтседе ұзақ уақыт аясында оның қаламынан, әлде аузынан шыққан сөз өрнегіне әлдекімдердің жансақтығымен кетеу түсуі де ықтимал.

Қолымызда бар Абай мұрасын екі топқа бөліп жүрміз. Бірінші – Абайдың хатқа түскен, авторлығына шүбә келе қоймайтын шығармалары да, екіншісі – соңғы жылдары табылған өлеңдері (1961 жылғы басылымы бойынша). Ал

кейінгі кезде кейбір басылымдарда “Абайдікі болып саналатын” өлеңдер тобы бой көрсетіп жүр. М. Мырзахметовтің осы кітабында да кейбір өлең жолдары бізге беймәлім нұсқада берілген. Демек, Абай мұрасын толықтыра, жинақтай түсу күн тәртібінен түсетін мәселе емес.

Абай – күрделі ақын. Оның сөздік материалы көп мағыналы. Абай сөзінің мағынасы оқырманның жасына, әлеуметтік тегіне, әдеби-эстетикалық өресіне, көңіл-күйіне, тіпті, жыл мезгіліне орай құбылып та, құлпырып та тұрады. Абайдың бір өлеңін таңдап оқыңыз да, жауып қойып, сол өлеңді кешке қарай тағы оқып көріңіз: дананың айтарынан кешкі самал еседі. “Жұмбақ жанмын” деп ақынның өзі текке айтпағаны еске түседі. Сондықтан Абай аты қосарланған бірде-бір сөз зерттеуші назарынан тыс қалмауы – зерттеу мәдениетінің де басты шарты екенін есте тұтқан жөн.

Әлемдік мәдениеттің алтын діңгегіндей кемеңгер Сократ Абайдың да аузынан тастамай пір тұтқан данышпанының бірі болғаны белгілі. Ал бізден екі жарым мың жыл бұрын дәурен кешкен Сократтың даналық атын шығарған не? Шәкірті Платонның қысқа ғана диалогтары мен... аңыз, кәдуілгі аңыз. Өйткені Сократ өз қолымен бірауыз сөзін хатқа түсірмей кеткен жан ғой. Кітаптың екінші, қосымша бөлімінде Абай мұрасын жинаушылар, басушылар мен орыс халқына таныстырушылар туралы революцияға дейінгі баспасөзде жарияланған материалдардың тұпнұсқасы берілген. Осы материалдардың ішінде көзге түсетіні – Абайды орыс жұртшылығының алғашқы қабылдауы туралы баяндайтын “Белослюдовтың қолжазбасынан” деген үзінді. Көлемінің шағындығына қарамай бұл очерк қазақ жазба әдебиетінің тарихына қатысты тосын деректер мен мәліметтерді жария етеді. Ал Дж. Кеннанның 1906 жылы жарық көрген “Сібір және жер аудару” атты еңбегінен алынған деректер Абайдың орыс достарының, әсіресе, ақын ардақтап өткен Н. Долгополовтың аянышты тіршілігінен сыр шертеді.

Сонымен, кітап Абай тұлғасына байланысты соны да тосын деректерді арқау еткен. Ол сонысымен құнды. Амал не, кітаптың

көлемі мен көркемделуіне деген өкпеміз тиражын көргенде тіпті арта түсті. Ұлттық мәдениетіміздің темірқазығы – Абайға келгенде баспагер азаматтардың ықтияттылығы керек-ақ еді..

Соц. Қазақстан. 3 тамыз 1985 ж.

Қорқыт – қазақ ақиқатты іздейді...
тек астында Желмаясы жоқ оның!

Танымал қазақ зиялыларының бірі, философия докторы, Қазақстан Республикалық партиясының көсемі Сәбетқазы Ақатай мен "Қазақ әдебиеті" газеті "Сана" бөлімінің меңгерушісі Мейірхан Ақдәулетұлының сұхбаты қазіргі қазақ халқы және оның болашағының ықтимал бағыттары туралы мейлінше ашық, кей тұста кереғар пікірлерге саятын дәрежеде өтті...

М. А. – Біз шаңырағын көтеріп, түтінін түтетіп отырған мемлекеттің діңгегі – қазақ халқы. Демек, осы халықтың бүгінгі шынайы келбеті мен ертеңгі бет-бейнесі қандай болса, Қазақстан Республикасы да дәл сол сипаттағы мемлекет болмақ. Халық – мемлекеттің құрылыс материалы. Бұл – аксиома.

Әрине, салқын ақылға салып, әлемдік тәжірибелерге сүйене сөйлесек, мемлекетіміз қазақтың қандайлығымен аса есептесе бермейтін даму жолымен кетуі де әбден мүмкін: еркін қоғамда қажыр-қайрат пен сана, ақыл-ой деңгейі әділ бәсекеге түскен кезде замана мен тарихтың есті мен қажырлыны ғана таңдап, соның маңдайынан сипары анық, сол тұста тізгін еш дау-дамайсыз өзгелердің қолына көшіп, біздің ұлт "өзіне лайық несібені ғана" иемденуді қанағат етуі де ықтимал.

Мәселен елімізде "Е. Жовтис үлгісіндегі" азаматтық қоғам "салтанат құра бастаса", әлеуметтік белсенділігі мен қайрат-қажыры, білігі басым өзге ұлттар үстем позицияны иемденіп, зиялы қауымы мен атқамінерлері әлі күнге өз көңілін өзі қалдыруға зауқы болмай отырған қазақ халқы "тізгін мен сақалды қолдан беруі" ғажап емес. Олай болған күнде Қазақстан Лев Гумилев шынайы бейнелеп берген Хазарияға

ұқсас мемлекетке айналады, ал сіз бен біз ештемеге, ешкімге өкпелей алмаймыз. Петр Своиктің аңғармай айтып қалып, сездіріп алып жүрген болжамы осыған меңзейді. Бұған бола аса налудың да, байбаламға басудың да қажеті жоқ: “бақырып бай бола алмайсың”. Әрі “Өзіңе өзің бекем бол – көршіңді ұры тұтпа!” деген қағида әр қазақ зиялысы үшін маңдайшаға қағып қоятын нәрсе – “жақсы-жаман болмағымыз” өзімізден! “Мен – тәуелсіз елдің тәуелсіз қазағымын!” деп қанша айғайласақ та, ештеме тындырмасақ, ешнәрсені өзгертпесек, қас масқараға сонда қалуымыз мүмкін.

Демек, сіз бен біз үшін ең басты мәселе – қазақ халқының бүгінгі күйі мен соған орай ғана елестетуге болатын ертеңінің шынайы бейнесі боларға керек. Өзгеге өтірік сөйлеу – аса абыройлы іс емес: “ақымақтың ақылы – қулық”, ал өзіңе өзің өтірік айту, һәм соған көңіліңді уақытша алдарқата тұру үшін сену – әлемде сирек кездесетін кемақылдық. Дәл осының жанға жайсыз салқынын сезіне отырып, өзіміздің, қазақы Ақиқатты іздемейінше, “біз – қазақ...” “өттің жалған, салдым сайран!..” деп жүріп, қара қостан қарқаралы ордаға қоныс аудара алмай қалуымыз да мүмкін. Ең басты мемлекеттік мәселе – осы секілді... Әрине, тек қазақ үшін.

С. А. – Әлбетте. XXI ғасыр – қазақ ұлты үшін, оның болмысы, рухы, ділі мен тілі, ұлттық “мені” үшін сынақ дәуірі.

Егер қазақ ел боламын десе, есемді ешкімге бермеймін десе, елдік қасиетіммен өзімді өзгелерге мойындатам десе, бабадан қалған байтаққа “қонағына билете қоймайтын” еге – қожайын болам, өзгелермен тереземді теңеймін десе, өзіне өзгеден бұрын өзі сын көзбен қарауға тиіс. “Жақсылығымды өзім де білем, сен менің жамандығымды, мінімді айт!” депті бір қазақ естісі. Біз үшін хазірет, ұстаз болған ұлы Абай “Ат шаба алмас мінімнен...” дейді. Кемел адамның сөзі. Мұны дарақы мен кембағал “е, Абекеңде де мін көп болған, бізге не жорық...” деп пайымдап, рухани өсуге ұмтылудан бейхабар басын, өзін ақтап алмақшы болады. Кемел, “инсан – и – камил” Абай рухани өсудің шексіздігін, адам үшін жетілу жолының шегі жоқтығын айтады да...

Біздің ұлт қазіргі тарихи тар өткелде өзіне сын көзбен қарай алмаса, замана салтына сай емес кемшілік пен кесірден арылуға қайраты жетпесе, өзінің рухани болмысын, ділдік сипатын қатал тергеп-тексермесе, өзіне де, өмірге де енжар қараса, сөзіне, ісіне, тіпті, киім киісі мен жүріс-тұрысына есеп бермесе... – онда XXI ғасырдан қазақ дейтін ұлтты іздеп әуре болудың қажеті жоқ! Онда, оны бір-ақ нәрсе күтіп тұр, оның аты – этникалық апат! Жоғалу, азу, шөре-шөре болу...

Қазір қазаққа Қытай да, Орыс та, Өзбек те көз салып отыр – "Қайтер екен!..". Сынап отыр. Біз соны өзіміз істеуіміз керек – өзімізді сынап бағуымыз керек. Әлгі болуы әбден мүмкін апаттың алдын алуымыз керек.

Жақында Президенттің қабылдауына барғанда мен осы мәселені тікесінен қойдым. Мұны Нұрсұлтан Әбішұлы ойламай отырған жоқ. Енді бүкіл елдің түсінушілігі мен қимылы керек.

Өз басым қазіргі болып жатқан реформалардың құрбаны ауыл, қазақ ауылы болып отырғанын сол кездесуде ашық айттым. Нарықшыл экономика, қазіргі жүргізіліп жатқан реформа – болуға тиіс заңдылық, объективті құбылыс. Күллі әлем бағынып отырған өмір салты, даму жолы. Демек, оны кінәлаудың реті жоқ. "Заманың түлкі болса, тазы болып шал" – осы заман талабына ауыл, демек, қазақ, оның болмысы мен қуаты шыдас бере ме, мәселе осында.

Қазақ ауылы дегеніңіз қазақ ұлты. Оның сиқы – ұлттың сиқы, көрінісі. Енді күйіп-піспей-ақ, осы көрініске көз салып көрелік. Дүниедегі "жоқ" атаулының бәрі түгелімен қазақ ауылында, қазақта. Жоқтық шырқау шегіне жетіп болды – тамақ жоқ, киім жоқ, дәрігер, аурухана, дәрі, жылу, отын, жарық, балаға киім, оқулық, көлік... бәрі жоқ, баяғы Есіл мен Күршімнің суындай тегін бензин мен "сәләркі", трактор, техника, теледидар туралы айтпасақ та болады – бәрі зәру. Бұрындары ауыл көшесінде қадам бассаң сүріндіріп, жүргізбейтін қыруар сымтемір де жоқ. Есесіне аурудың неше атасы – туберкулез, бруцеллез, таз, қотыр, қышыма, жүйке, жүрек – қантамыр, ас қорыту органдарының ауруларының бәрі ауылда. Есесіне, жаппай ішімдікке салыну бар. Ауылға баратын ішімдік те удың нақ өзі – кім көрінген

не болса, содан жасайтын улы “самопал”. Ал енді соны, өзінің ажалын, соңғы тиынына сатып алатын, жиған-тергенін өзін аздыруға жұмсайтын адамға, ауылға, қазаққа не дауа, не амал?

Қазақ ауылы құрбандыққа ұшырады деген сөз – қазақ этносының күні еңкейді деген сөз. Мұның басты себебі – бір жағынан болып жатқан өзгерістер ауылға салқынын тигізсе, екінші жағынан қамсыз қазақтың өзі апаттың аузына түсуге ыңғайланып тұрады.

Нарықты қарғап-сілеудің қажеті жоқ. Өз күніңді өзің көру – о бастан келе жатқан заңдылық. Адамның анатомиясында, физиологиясында ғажайып заңдылық бар: екі қолың екі қапталыңда, ал екеуінің тоғысар жері – ауыз. Екі қолың өзіңе қызмет етпесе, кімді кінәлайсың? Индивидуализм деген – осы. Нарық заңы да – осы. Демек, еңбегіңмен өзіңді асыра. Абай да айтпайды ма: “Өзіңе сен, өзіңді алып шығар, Ақылың мен қайратың екі жақтап!..”

Қазір қазақ үшін урбанизация процесі басталды. Ауылды шаршатып отырған да осы. Бірақ, бұл да айналып өтуге болмайтын процесс. Демек, талпыну, үйрену шарт. Қазақ ауылы үшін басты дерттің бірі – салауатты өмір салтын ұстануға елдің құлықсыздығы, ішімдікке салыну. Бұл да халықтың өз қолындағы нәрсе.

Осының бәрін ескерер болсақ, әлгі айтқан күдік күшейе түседі...

Қазақ қалай болғанда да дәл бүгінгі күйінде қала алмайды. Ол қала халқына, осы заманғы халыққа түгелдей айналуға тиіс. Ол үшін өзің түзесін. Сонда қазақтарды өз Детройты, Чикагосы мен Нью-Йоркі болады. Қазақтың асыл сүйегі мен дұрыс мінезі дәл қазір сыналуға тиіс...

М. А. – Сәке, кешіріп қойыңыз: қарапайым халық сіз бен менің әңгімеме “Түйесі жоғалмағанның бәрі ақылды...” деуі мүмкін ғой – біз сол баяғы халыққа ұрсу жағына, ақыл айту жағына ауысып барамыз. Абай айтады: “Көпте ақыл жоқ ебін тап та, жөнге сал” деп. Бұл бір. Екіншіден, жөнге салу Абайға еліктеп, “баяғыдан бері бәріне өзі кінәлі” қазаққа ұрса беру емес. Үшіншіден, сіз де, мен де шүршіт емеспіз. Мен қазаққа

ақыл айтушының саны мен санатына қарап отырып қайран қаламын: осынша ақылшысы, “пайғамбарлықтан үміткері” көп халық, мұнша “алаш ардақтысы” мен “данышпаны” бар халық (газет-журналдар мен мерейтойлардың анықтамаларына сенбеске хақым жоқ – кішкентай, кедей адаммын!) қалайша әлемге ұстаздық етпей жүр?! Америкада нағашысы, Лондонда күйеу баласы, Шанхайда қайнағасы жоқтықтан ба?..

Бұл, сірә, әсіресе зиялы қауым арасында сәнге айналған “Абайсыну синдромынан” болар, болмаса он-ақ миллион қазаққа Герценнің оннан бірі, Чадаевтің бестен екісі, Лу Синьнің тоқсаннан сегізі, Тойнбидің, Шпенглердің, Ортега-и-Гассеттің, Хайдеггердің 0. 01 проценті, Маршаллдың өте ұқсас көлеңкесі мен Столыпиннің елесі де жетіп артылар еді.

Сөзіңізде еш қате жоқ. Бірақ, ұлт рухы мен ділінің құлдырауының құнықері кім? Қазақ әлгі күйге, нарық басталысымен түсе қойды ма? Енді қайтпекпіз? “Көпті ебін тауып жөнге салуға” міндетті кім?

Қазақтың санасының үндістенуіне не әсер етті және оны тоқтату үшін қайтпек керек?.. ?.. ?..

Осыған ұқсас сауалдардың жауабын кім береді? Беруге тырысқан кім бар?

Әңгіме осы бағытта болуға тиіс сияқты. Әйтпесе, ұрсушы, тегін ақыл айтушы бізсіз де табылады. “Қилы қызыққа үйретуші” де. Қазақты “ағартумен” қазір “тәуелсіздер” айналысып жатыр. Халықаралық ұйымдар да. Бәрі, өзгесін айтпағанда, Рерихтің өзі неге тұрады: “Майдан” телехабарында (Мәскеудің “Темасының”, “адаптацияланған” көшірмесі!) бір сақалды сектантқа “Қазақстан 150 діннің туын тіккен жерге, Алматы барлық конфессиялар астанасына айналды. Бұл – тамаша! Жердің атаулары да мұнда әлемге ортақ: Чимбулак – Шамбала, ал Семиречье қате айтылып жүр, дұрысы – Се – мир – ечье, Весь мир ғой” дегізеді – хабар ұлтаралық татулыққа бағыштанған...

Рерихке, тіпті, “Караванға” да ренжудің реті жоқ. Секталарға да. Халықаралық, трансұлттық ұйымдарға да. “Көршіңді ұры тұтпа!” Себебі, ағартушылар арасында біз жоқпыз. Қазақ зиялылары жоқ. Бары өткен тарихы шектен тыс

идеалдандырумен, ғылыми емес фантастикаға ұқсас тарихты уағыздаумен, “сөз төркінін” іздеп, күллі ұғымды қазақы етіп шығарумен (Олжекең, Олжас “Тоскана” қазақтың “туысқан сөзінен шыққан” деген соң, өзгеге өкпелеуді қойдық!), т. б. аңғал, қажетсіз нәрселермен айналысып жүр – ауыл қазағы соның бірін түсінбесе де, бәрін әулие, “ұлттың көкесі, тәтесі” санайды. Қазақ зиялыларының шектен тыс амбициясы күлкілі жағдайларға ұшырата бастады. “Қазақ тілін жасаумен” көрінген кісі айналысуының нәтижесі де белгілі – енді жиырма жылдан соң сіз бен біз тілмаш арқылы сөйлесуіміз мүмкін. Халықты намысқа шақырып жүрміз, – “Ұлттық намысты ұмытпайық!” деп ұран тастаймыз. Логика: демек, ұлттық намыс моншада ұмытып кетуге болатын жөке (мочалка) болғаны ма?!

Халықты сомдап, ұлтты шынықтыратын зиялы қауым. Демек, қазақтың бүгінгі ұлттық портретінде қазақы зиялы қауымның қолтаңбасы бар. Қазіргі халық – зиялы қауым мен қазақ элитасының ұжымдық шығармасы. Демек, оған кею – өзімізге кею. Оның келбеті – біздің келбетіміз. Ауылды қара жерге отырғызып кеткен кім? Кешегі кеңес кезінде жұмысшы мен шопанға “болыс болған” қазақы басқарма, директор. Барды иемденіп, “туысы жоқ” бұқараны шарасыздыққа қамап отырған да қазақы “бастық”. Арғы жағын өзіңіз де білесіз. Қара бұқара бастыққа еріп барған зиялының шығынын көтереді, мерейтойдан сирақ та жемейді, халық қалаулылары “крутойлармен” ғана қостас болады. Осыдан соң зиялы қауым қазаққа қалай, қайтіп ұрсады? “Қазақ тілі! Қаз-зақ!” деп атқа мініп, бас ұстап жүргендердің барлығына жуығы өз баласымен қазақша сөйлесе алмайды. Тағы бір қызығы – күллі кемшілік аталып жатады, кінәлінің аты аталмайды. Себебі – кінәлі “ұлттық мақтаныш”, оны сынау – ұлтқа тіл тигізумен бірдей!.. “... кімге пір боласың?..” деген сауалды сіз айтқан қазақ бізге қойып жүр – естімейміз...

“Қазақты таныту үшін” шетелге шығып, мамандығына мүлде кереғар креслоны иемденіп, жерлес байдан жем жеп, спонсор тауып, бала атаулыны ақымақ болса да дұрыс креслоға отырғызып, “етікші бола тұрып, нан пісірумен айналысып”

жүргендерден өзіміз арылып алмай, қазаққа кеюіміз бекер шығар?

С. А. – Түсіндім... Мұның рас. Ащы болса да, рас. Сократ "Жұрттың не үшін өмір сүретінін білмеймін, өз басым өмір сүру үшін тамақ жеймін" депті. Бізде "тамақ жеу үшін өмір сүру" басым түсіп тұр. Уақыттың пәрмені ол. Ал адамшылық адамның жан-жағына бөлген жылуымен ғана өлшенеді.

Біз "біліп зор боламыз!" деп емес, "беріп, зор боламыз!" деп үйренген, сол қалыптан әлі тана қоймаған халықпыз...

М. А. – Әлемде "жақсы кісі", "жақсы кісінің баласы (туысы, бөлесі...)" деген қызмет тек қазақта ғана бар. Бұл қазір "гүлдеп" тұр. Ал "Сартр да – Франция!" деген ұғымды кейбір академиктер де әзір ұға алмайды. Со себепті қазаққа "жаны ашығанситын" "тәуелсіздер", "демократтар", "адам құқығын қорғаушылар" бұқараның алдында қазақ зиялысынан әлдеқайда беделді. Сыйлы ағаңа сипалап отырып шындықты айтсаң, "мынау қызық-әй, орыс сияқты өзі!.." деп күледі. Логика: Әйтеке, Төле, Қазыбек, Абай, Махамбеттер... "орыс" болғаны ғой!..

С. А. – Фразимах қой деймін, "Әділеттілік дегеніміз – күштінің сөзін сөйлеу" деген. Ызалана күліп тұрып айтқан болар. Мүмкін, жылап...

Бізде, зиялы қауымда, болашақ үшін жауапкершілік пен тәуелсіздікке тән тәуелсіз мінез жетіспей жатыр. Білік, интеллект кемдік етіп тұр. Әлгі айтып отырғаныңның барлығы соның салдары, көңіл құлазытар нәтижесі. Зиялы қауым бағзыда болған әділетшілдіктен, тектіліктен едәуір ажырап қалды. Өз "менінен" аса алмайтын деңгейге үйренді. Қазақ зиялылары ұлт тағдыры туралы тағам толы дастархан үстінде, қос жастықты құшақтап жатып әңгіме айтады. Халыққа (демек, билік иелеріне) бірінен бір қадірлірек болғысы келеді. Көбінің айтары – қасаң қағида, қортық көзқарас, тұрпайы догма. Бір-біріне, тым құрыса, ұлт тағдыры арқылы жақындаса алмайды, ат орнына ата, бас орнына бата жарыстырады. Бәріне бір күндік ас пен дәм, ұпай мен ұтыс бағасымен баға береді. Әрине, бәрі емес. Көпшілігі. Бұл – ескі дерт. Сатқындардың сатқыны қазақ

зиялыларының ішінен табылғаны, бәлкім, табыла берері де осыдан.

Мәселен, Ілияс Жансүгіров пен Мұхаметжан Қаратаев арасының қандай болғаны солардың ұрпақтары үшін жеке шаруа шығар, бірақ, халық үшін, ұлт үшін олай емес. Біз Мағжан мен Сәкенді неге қатар мақтауға тиіспіз? Бұл – нонсенс! Ақиқаттан қашу. Халық түйсігі мен түсінігін қолдан былықтыру. М. Шоқайды, М. Тынышбаевты, басқа да ел серкелерін жоюға көмектескендердің атын атау – халықтың көзін ақиқатқа қаратып ашу, рухани құлдықтан құтқарып, еркіндікке үйрету. Егер Сәкен Сейфуллин жақсыларды даттау арқылы, қызыл үкіметке жағып, Халық Комиссарлары Кеңесінің төріне көтерілсе, оған мен кінәлі емеспін.

Мұны айту – тарихтың жалғандығынан арылу, халықты ақ пен қараның атын атауға, айқын білуге, ақиқатқа үйрету.

Қызық: Қорқыт – қазақ Ақиқатты іздеген болады – астында, әттең, Желмаясы жоқ! Шындығы жоқ халықтан шымырлаған намыс күту, рухани өрлеу күту бекершілік. Біз әлгіндей "қызықтарды" айту арқылы халықты пәстікке, өтірікке, өзінен екі елі жоғары кісіге құлдық ұратын қор мінезге итермелеуден арылуға тиіспіз. Сәкеннің ағы – ақ, қарасы – қара болсын, біз оны табиғи күйінде қабылдайық. Кеше орыстың алдына түсіп жорғалағанды, партияның қызыл шоқпары, сайрауық данагөйі болғанды, бүгін ұлт қаймағы дейміз, ертең ше?. .

Жалпы, барлық ұлттарда ар-ұят, ми, ождан – зиялы қауым да, шенеунік – қол-аяқ, дене. Шенеунік – шербі – ми емес! Зиялы қауым әлсіз, тіпті, сатқын бола бастаса, қол-аяқ мидың, ар-ұяттың, ожданның қызметін атқара бастайды. Бізде бұл ерекше байқала бастады.

Сайып келгенде, бізде ақсүйектер әулеті жоқ. Сүйегіне қарап емес, діліне, рухына қарап, рухани дегдарлығына қарап қастерленетін ақсүйек қауым жоқ. Аспаннан келген халық секілдіміз. Тағы бір қызығы – қазақ қазақтан пара алуға да қорқады. Бір-біріне сенбейді...

М. А. – Қазақтың әлі қазаққа ғана жететінін айта кетіңіз...

С. А. – Иә... Біздің әлі есік алдында жүруіміздің себебі содан. Бізде күллі қазаққа өлшем боларлық тұлға жоқ – өзіміз болдырмағанбыз. Әңгіменің басындағы айтқан жайттар қазақтың ұлттық портретінің осындай штрихтарының нәтижесі. Өзің ойлап көр: Ж. Руссосы, Дидросы немесе Гегелі, Канты, Кун-цзысы (Конфуций) бар халықты кім ылықтырып, кім ділінен айыра алады? Бізде мықтылар болған, оларды өзіміз жойғанбыз. Жойғандарды, жойысқандарды айтпаймыз. Не мақсатпен?..

М. А. – ... себебі, "ұлттық намысқа" тиеміз. Неткен намысшылдық! Марқұм Асқар Сүлейменов айтатын "...бізден үлкен ұлттар бір ұлы жазушысын ойнасшыл, екіншісін қояншық болды деп жазып, тіпті сонысын зерттеп жатады және содан ұлыларының даңқы еш төмендемейді. Қазақ қызық: екі-үш бала көтерген сұм келіншектің қызбын деп қылымсығанситын қылығынан ұрсаң ажырағысы жоқ..." деп.

С. А. – Біз үйді іргетассыз салып үйренгенбіз. Сол шекемізге енді тиіп отыр. Мұның бәрін айтып отырғаным – елдікке ұмтылу керек, жалғанымыздан арылып, ұлтты жаңа, жасампаз санаға көтеруіміз керек. Сонда ғана Қазақ елі мызғымас мықтыға айналады. Жақсы үй салғысы келген адам әуелі үйдің жұртын қырып тегістеп, іргетас қалауы керектігін Заман үйретіп отыр.

М. А. – Мұны біз қаламағанмен, жедел өсіп келе жатқан сана, жаңа заман жөнге салады – үміт үзудің реті жоқ. Тек қазақ үшін бөлінген тарихи уақыт тым аз секілді – өз ойымыздың ішінде адасып біз жүргенде өзгелер бәрін өлшеп-пішіп тастауы да мүмкін. Онда егемен елдің қазағы "бұйырғанын місе тұтады" да. Енді қайтпек керек?

С. А. – Халыққа "коллегиялық ұстаз" керек. Ол – ұлттық партия. Барлық заң мен саяси мәдениетті ұстана отырып, ұлт мүддесін қорғайтын, ұлт позициясын бекітетін, ұлтты рухани сілкініске бастайтын, ауған түйесінің жүгін түзететін, Ақиқат үшін – қазақ халқының құқы үшін күресетін күш. Қазақ халқын құлдыраудан құтқаратын жол осы сияқты.

Президент Н. Назарбаевпен болған сұхбат та ұлттық партия құру төңірегінде болды. Тіпті әңгіменің кейбір тұстарын маған

айтылған тапсырыс деп қабылдадым. Ұлт зиялылары Отан, Тәуелсіздік, ұлттық мемлекеттілік жолында ой біріктіру, ұйымдасудың күні туды. Осыған тұлғалы азаматтардың, бизнесмендер мен өкімет басындағы жігіттердің, ғалымдар мен зиялылардың ақыл қосқанын, үн көтергенін қалар едік.

М. А. – Мен саяси партиялардың көпшілігіне сене бермеймін – белгілі бір топтың мүддесін қуалап кетеді. Мүмкін, жастар мен адал интеллектуалдардан тұратын шынайы қозғалыс керек болар.

Бәлкім, Халық Ағарту қозғалысы қажет шығар? Біз әлі "Кел, балалар, оқылықта" жүрміз ғой. Әлемдік деңгеймен салыстырғанда, әрине. Ал қазақ үшін "данышпанбыз".

Айтпақшы, сіз "Азат" қозғалысын қашан құрдыңыз. Кейін бөлініп кеттіңіз. Енді...

С. А. – Ол тұста біздің міндет өзіне деген сенімнен де ажырай бастаған халық санасына Азаттық ұғымын құю еді. Ол кезгі қазақтың бейнесі – суалып, құрып бара жатқан Арал еді. Арал – қазақтың өзі еді. Өзге республикалар егемендік алып, отауын жеке тігіп жатты. Бізге Ресей құрамында қала беру қаупі туды. Нағыз қорлықты сонда көретін едік. Шүкір, егемендік алдық! "Азат" қатарында арысын ойламайтын күштер, құр сөз бен байыптылықтан ада жеңілтек қызбалыққа үйірлер көп болды. Бізді мақсат әркилылығы айырды. Әлгіндей ұшқарылықтар қазір де бар. Қазақстанға мысық тілеумен қараушылар да жетерлік.

"Назарбаев кетсе, бәрі жөнделіп жүре береді" деп сәуегейсіп, халық қамын ойлағансып, әділет іздегенсіп жүргендер, шын мәнінде жеке топтардың, Қазақстанға зияны болмаса, пайдасы бола қоймайтын күштердің сойылын соғушылар қазір де жеткілікті. Олардың тәсілі тым арзан – қазіргі қиындықты күнде тізіп айта беру, сөйтіп, "әділ заман" орнататын күш болып көріну. Ал шын мәнінде, солардың жолы бола қалса, есін енді жиып, еңсесін енді түзеп келе жатқан ел де, халық та бүгінгі күнімен жылап көрісердей күй кешері анық.

М. А. – Сіздің ойыңызша қалай – қазақты тек Ұлттық партия ғана түзетеді ме? Өзіңіз құрамысыз ондай партияны?

С. А. – Партия құру ұлтты қалаған биігіне, сана, ақыл-ой, тұрмыс биігіне шығарудың жалғыз жолы емес. Мен мәселенің саяси жағын ғана айтып отырмын. Ал қазақ халқын шымыр, шыныққан, рухы мықты, ділі берік ұлт ету үшін әркім, әсіресе, зиялылар, атқамінерлер Ақиқат айнасынан өзінің шынайы бейнесін көріп, түзелуге талпынуға тиіс. Менікі – ұсыныс. Ал Ұлттық партия құрылып жатса, оған қажырлы, әділ, есті басшы керек. Мен тартар жүк емес бұл.

М. А. – Біз өзіміз біліп отырып, сауал қойғыш, теориялық тұрғыдан шынды да, шылғи өтірікті де шүбәсіз дәлелдеп шығатын ұлтқа айналғандаймыз. Сөз жүзінде. Ал іс ше?

С. А. – Іс те болады. Заман, қазіргі халіміз, өмір логикасы іске көшуге бәрімізді мәжбүр етеді. Тек кешігіп жүрмейік.

М. А. – Әңгімеңізге рахмет. Мен осы "стандартқа сай еместеу" әңгімені оқырмандарға жеткізейін. Кейінгісін керерміз...

Сәбетқазы Ақатай, Мейірхан Ақдәулетұлы
Қазақ әдебиеті. 3 шілде 1998 ж. № 26

Оқулықтағы олқылықтар

Ауыл мектебінің коридорында директорын күтіп тұрмын... Қоңыраудан кейін оның кластарынан шыққан дыбысқа құлақ түрем: ядро, электрон, позитрон, пульсарлар, "қара тесік"... Пифагор, Абай мен космонавтар есімдері қатар аталып жатыр. Құдды бір ғылыми институттың кафедралары мен лабораторияларынан естілетін әдеттегі жаңғырық тәрізді. Сүйінесің! Жақсы сөз – жарым ырыс. Қанағат тұтасың. Қазіргі ауыл мектебін кішігірім академия десе де болғандай. Бұл Алматыдан мың жарым шақырым құм ішіндегі ауыл мектебі.

Мектептің ағартушылық қызметінен ғылым, білім үйрету функциясы басым. Ағартушылықтың міндеттілік парызы жоқ, үйретуде міндет – негізгі элемент. Мектеп программасында ғылым салаларының шоғырлануы да сондықтан. Әлбетте...

Қазір баламыздың қазақша оқып, тәлім-тәрбие алуына жан-жақты жағдай жасалған. Бұл әсіресе, қоғамымыздың кемелденген, дәуірлеген кезеңінде жалпы құбылысқа айналып жатыр. Бұл процесс тек ауылдық жерде ғана емес, қалаларды да жаппай қамту үстінде. Алматы қаласының микроауданында ашылған бір ғана жаңа қазақ мектебіндегі оқушыларының саны екінші жылдың өзінде ғана екі мыңға тартқан. Қуанышты жәйт. Ұлттық марқаюымыздың баға жетпес көрінісі. Ұлы Октябрь революциясы дүниеге алып келген халықтар достығының нәтижесі, коммунистік көрегендіктің жемісі.

Әңгіменің кілті осы жерде. Қазақ мектебінің өз сыры бар, орыстың реалды мектебінің қойнауынан нәр алып, "өнер білім бар жұрттар" жаққа ауаны ауып, "тереземді солармен теңестірсем" деп дүниеге келгені мәлім. Совет үкіметі жылдары марқайып, маркстік-лениндік педагогикалық ілімді басшылыққа алып, қазақ халқының бар буындарының көзін ашты, хат танытты, маман жасады, ғалым етті. "Білім – күш" деген екен жаңа ғылым жаршысы Ф. Бэкон. Мектеп әлеуметтік өмірге белсене араласып кетті. Қабырғасы қатайды, есейді.

Қазақ мектебі совет мектебінің ажырамас бөлігі. Оның да түпкі нысанасы – жан-жақты жетілген орта білімді кәмелетті совет жастарын коммунистік рухта тәрбиелеу. Бұл жағынан қазақ мектебі жалпы СССР мектептерінің ешбірінен айырмашылығы жоқ. Дегенмен қазақ мектебінің өз "ерекшелігі" де жоқ емес. Ол не?

Қазақ жастары жүз танысып бірімен бірі жөн сұрасқанда "Қай мектепті бітірдің?" десіп жатады. Байқайсыз ба? Мектеп адамға адамның басын қосып, адамға адамды мәңгібақи іңкәр етіп, іздетіп қояды.

Дүниеде байлықтың түрі көп. Партиямыздың "барлығы – халық үшін, халықтың игілігі үшін" деген саясаты арқасында, шүкір, кеңеліп жатырмыз. Түрлі-түсті телевизордың үстіне нан турап, ең соңғы модада шыққан газ плитасы жүк ағаш қызметін атқарып тұрғанын көріп жүрміз.

Дегенмен байлықтың баға жетпес бір түрі бар. Ол – кісілік. Байлық – өткінші. Мал бір жұттық деген даналық тегін емес.

Байлық пен дүниені сатуға, сатып алуға, айырбастауға болады. Кісіліктің ерекшелігі – оған бұл пысықтықтың бірі дарымайды. Кісілік туа бітпейді, адам оған жүре үйренеді, кісіліктің нұры адамның атын аңызға айналдырады. Мектеп – осы кісілікті шыңдайтын орда.

Халқымыздың Ұлы Октябрь революциясы нәтижесінде қол жеткен ұлы игілігі – ұлттық мектеп. Қазақ мектебі – аяулы алтын бесік. Анамыздың жаны, тілі, бабамыздың ірілігі – кісілігі қазіргі заман білімімен сол мектеп қабырғасында астасып жатыр. Мектеп коридорында "атом" мен "Абай" атаулары қатар естіліп жатуы сондықтан.

Кел, балалар, оқылық!
Оқығанды көңілге
Ықыласпен тоқылық! –

деген маңдайшасында жазуы бар мектеп есігінің тұтқасын ұстағанда осындай ойдан жүрек тебіренеді. Әлі де болса ұлттық мектебіміздің адамгершілік өнегесін өрелі біліммен шыңдай түсуін қалайсың.

Оқушыларды өрелі біліммен шыңдау үшін не керек? Қазіргі ауыл мектебінің материалдық-техникалық базасы айтарлықтай, мақтан тұтарлық жағдайда. Партиямыз бен үкіметіміз социалистік қоғамның барлық игілігін, жетістіктеріміздің бетке шығар жылы-жұмсағын балғындардың алдына тосады. Әңгіме ат басын кадр мәселесіне тірейді. Ал сол кадр айналып келіп, мектептен шықпай ма? Мектепке келген маман сол мектеп даярлаған түлек. Мектеп не даярласа, мектепке сол оралады. Мектеп институтқа не ұсынса, институттан мектепке сол қайтады. Не ексең соны орасың деген өмірдің қатал, бірақ әділ заңы! Әңгіме қайтадан мектеп мәселесіне саяды. Ал әлеуметтік және педагогикалық маңызы кадрдан еш кем түспейтін дара мәселе бар. Ол – оқулық.

Кез-келген оқу процесі оқулықтар арқылы жүретіні аян. Оқулық оқытушы жоқта (әлде оқытушының даярлығы оқылау тұста) өзі дербес оқытушы қызметін алып кетуі мүмкін, әрине, бала зерек болса.

Оқытушының арнайы даярлығы мүлде болмаса ше? Осы орайда оқу базасы шағын шалғайда орналасқан ауыл мектебі еске алдымен түседі. Дегенмен жақсы оқулыққа оқушы әрқашан зәру. Оқулыққа артылатын әлеуметтік жүк қоғам даму барысында еселене бермек. Бұл да заңдылық. Алайда, қазіргі қазақ мектебінің оқулықтарының сапасы мен ұғымдық дәрежесінің, керісінше, жеңілдеп кеткенін аңғарамыз. "Бақта алты түп малина және одан үш түп артық қарақат өсіп шықты. Бақта неше түп қарақат бар?" (Математика. 1 класс. Алматы, "Мектеп", 1985, 52-бет, № 4 есеп). Ескертіп алалық: еш өзгертусіз көшірдік. Не түсіндік? Бір оқып, ештеме түсіне алмадым. Ал балғын ше? 6 түп малинадан (одан) 3 түп артық қарақат қалай өсіп шықпақ? Аудармашының айтпағын мектеп табалдырығын жаңа аттаған бала тұр, маман түсінер емес. Түп нұсқасын салыстыра келе 4-ші есептің дұрыс берілуі мынадай болар деп жорамалдадық: "Бақта өсіп тұрған 6 түп таңқурайға қарағанда сол бақта өскен қарақаттың 3 түбі артық. Сонда бақта неше түп қарақат болғаны?". Енді IV класқа арналған оқулықтың 39-бетін ашалық (Математика. Орта мектептің 4-класына арналған оқулық. Алматы. 1985): "Төбенің әр тұсынан түскен 3 соқпақ төбе басында тоғысады. Төбе басына көтеріліп, онан қайта түсу үшін барлығы неше маршрутты пайдалануға болатындығын жазыңдар. Төбе басына көтерілгенде және қайта түскенде әр түрлі соқпақпен жүрілген деп жаңағы есепті шығарыңдар". Мұндағы аяқ алып жүргісіз ұғымдық, грамматикалық және стилистік қателерді аудармашы Р. Бөкейханов, рецензент С. Егізбаев және редактор К. Жанұзақованың мойнына артамыз. Кітаппен танысу барысында ашқан "жаңалығымыз": қателері кездейсоқ емес, жүйелі иін тіреседі. Жоғарыдағы есептегі бірінші айтылған төбе – дөң (горка), екінші төбе төбенің басы (вершина), аудармашыға сенсек – төбенің төбесі. Қазақ тілінің түсіндірмелік асылдығын аудармашы мүлде ескермеген. Қазақ ССР Оқу министрлігі 1985–86 оқу жылы осы 167 есептен 145000 оқушының (кітаптың тиражы) неше проценті екілік баға алғандығын 4-класс оқушыларына емтихан есебі ретінде қойып, эксперимент жасауына болады.

“Жер кеңістікте өзінің жорамалды осімен айналады” деп сендіреді 4-класс оқушысын “Табиғаттану” кітабы (173-бет). “Жорамалды” ұғымы аудармашы А. Көрұғлиннің өзі ашқан жаңалығы. Дұрысы: Жер шарының шартты бөлігі (условная ось). Аудармашы қосқан “жаңалық” балаларды дүдәмалдыққа, белгісіздік шырмауына тартады. Осы негізде нақты білім көтерген ұғым көмескіленген де, нәтижесінде оқушы Жер шарының жұмырлығына, оның бір білікте айналып тұратындығы туралы мәртебесі биік ғылыми-материалистік түсінікке ашықтан ашық шүбә келтіреді, шатасады. Мұндай “теориялық” балдырбатпақ баланың ынтасын төмендетіп, шынайы білім алуға тосқауыл болады, сайып келгенде, социалистік ұлтымыздың рухани дәуірлеуіне кедергі келтірмей қоймайды. Сөз жаратылыстану пәндері жөнінде еді. Енді қоғамтану оқулығын оқып көрелік. “Сыңсыған қалың орман. Ағаштардың алып бұтақтары бұлақтың дәл үстінен төніп тұр. Айнала тып-тыныш. Тоқылдақтың ағашты тоқылдатқаны мен көкектің шақырғаны ғана естіледі. (Әтешше шақыратын көкектің қандай түрі болды екен?) Мінеки, бұтақтарды жайпап (?), азан-қазан етіп (үтір жоқ) жабайы қабандардың (үй қабаны болушы ма еді?!) үйірі өтті. Бір топ жабайы ешкілер суатқа қарай кетіп барады. Алып ағаштың қуысын жайлап (үтір жоқ) аралар құжынайды.

Поселке өзен үстіне (сонда поселке қайық болғаны ма?) биік дөңеске орналасыпты... Жерге жеткізе жаздап (?) ойылған сықсима (?) терезелерден жарық әрең түседі. Үй ортасындағы тастан қаланған ошаққа от жағылды, үйге жылу беретін сол, тамақ та сонда пісіріледі. Түтін терезе мен есіктен шығады: ошақтың мұржасы жоқ (мұржа болса, онда жылқыға мүйіз, бұқаға жал біткені ғой). Қарабайыр стол мен ағаштан жасалған екі-үш сәкі тұр – жиһаз біткен осы ғана”. (СССР тарихынан әңгімелер. 4-класс. Алматы. “Мектеп”, 1985, 9-бет). “Қарабайыр стол” демекші, оқулық бастан аяқ осы бір қарабайыр сарында жазылған. “Қол диірмен – дәнді уатып ұн жасайтын тас шеңбер”. Ал керек болса! Дөңгелек тас емес, тас шеңбер (11-бет). Тізе бергенге мысал көп, бірақ оған орын жоқ. “Одақтық республикаларда тарих пәнін реттеу керек” делінген Мектеп реформа-

сында (“О реформе общеобразовательной и профессиональной школы” Политиздат. М., 1984, 68-бет). Ал сол реттеуді қажет ететін орта мектепке арналған Қазақ ССР тарихының көлемі пышақтың қырындай ғана. Мазмұнын былай қойғанның өзінде көлемінен көз тайғанақтайды. Мыңдаған жылдар әлеуметтік тартыс аясында өткен Қазақстан тарихы қойын дәптердің көлеміндей кітапшаға сыйып кеткеніне қайран қаласың. Тарих тағылымын үйрену, өткеннің сабағын қайталамау – мәртебе. Бұл тағылымды бала мектепте үйренуі тиіс. “Правда” газетінің 1985 ж. 23 марттағы санының бас мақаласы (“Тарихпен тәрбиелеу”) осы үрдісті діттейді.

“Метро билеті 5 тиын тұрады, ал трамвай билеті одан екі тиын арзан. Трамвай билеті қанша тұрады?” Кентті жердің жеті қазынасының бірі метро, трамвай екеніне дау жоқ. Алайда, оқулық бала ұғымына етене, түсінікті болуы – педагогикалық талап. Қазақ балалары негізінен ауыл-село түлегі. Оларға өздері көрмеген кілең метро мен трамвай туралы есеп беру – методикалық қателік. Метро мен трамвайдың орнын трактор мен комбайн, қозы мен лақ, тана мен торпақ, құлын мен ботақан ауыстырса бұл есепті шығару оңайға түспей ме? Мектеп ісін өмірге жақындату мектеп реформасынан туындайтын міндет емес пе еді?

Осы іспеттес көп олқылықтардың орнын толтырудың бірден бір жолы – оқулықтың арнайы жазылуы, тіпті болмаған күнде ауыл-село балғындарының табиғи және әлеуметтік ортасы ескеріліп, еркін аударылуы керек. Осы бірінші класқа арналған оқулықта клетка, открытка, шляпа, банка, бидон, гира, масса, капуста, апельсин секілді бала ұғымына ауыр сөздер қойдай өріп жүр. Бұлардың арасында асыр салған Наташа мен Танялар, Сережа мен Петялар ауыл балаларына бейтаныс уақиғаларға араласып, беймәлім іспен шұғылданып, оқулықтың аппаратын тіпті ауырлатып жібереді. Оқулық оқуға көмектесуі шарт. Ал бұл оқулықтар, керісінше, оқуға кедергі тудырады. Республикалық баспасөз арқылы тілімізде орныгып жатқан жаңа атаулар, түсініктер мен ұғымдар, терминдер мен категориялар мектеп оқулықтарына кіру жолында қиын қиялар мен

тайғанақ асулар мол секілді. Ал жалаң аударма кітаптарға бой ұру – істің оңай жағын машық етуден туындаса керек.

Оқулықтарды жалаң аударма түрінде ұсынуға не мәжбүр етеді, неге мұқтажбыз? Қанатын жаңа жайған өркенімізге білім беруде тартыншақтық жасайтынымызға не себеп? Меніңше, бұл сұрақтарға басты жауап: жоғарыда айттық, істің оңайына жүгірушілік. Ғалымның барлық салаларынан (химия, биология, математика, физика және т. б.) орысша оқулықтарды негіз ете отырып, төл қазақша оқулықтар жасайтын кемелдікке жеттік. Жеткіншекті тәрбиелеу, баулу, білім беру – бүкілхалықтық, мемлекеттік іс. Одан аяну – қылмыс.

Оқулықтағы олқылықтар төл қазақ тілінде шығатын кітаптарға да тән. Сондай кітаптардың бірі – қазақ әдебиеті оқулығы. Әдебиет оқулығы – барлық оқушылар үшін ортақ игілік. Мектеп табалдырығын аттағанның барлығына хат таныстатын “Әліппенің” өзін ана тілі мен әдебиет оқулығы деп тану қажет. Мектептегі пәндер тоғысында саяси-әлеуметтік маңызы мен адамды мәдени салауатпен кісілікке баулуда әдебиеттің алатын орны ерекше.

Әдебиет оқушыны айналадағы эстетикалық шындықтың сәні мен мәніне, тегі мен өсу жолына назарын аудартып, адамгершілік пен ізгілікке баулитын мектеп реформасындағы бірден бір пән болғандықтан ол пәннің оқулығының ойдағыдай өреге жетуіне бүкіл әлеумет болып атсалысқан дұрыс. Жазушылар мен мамандардың өткен жылы Қазақстан Жазушылар одағында бас қосуы арнайы осы зәру мәселе – әдебиет пәнінің оқулығы туралы болуы мектепке деген қамқорлықтың әлеуметтік сипатының көрінісі.

Әдебиет – өнер туындысы, сөз өнері. Өнер ішіндегі қордалы ой айтылатын, адамзат тарихы мен мәдениетіне бойлап кіретін, ұғым мен образ арқылы жаңа түйін тастайтын саласы. Мәдениет әдебиетте қордаланған тұлғалы бейне мен тұщымды пікірге айналады да, өзі де мәдениеттің тасы болып қаланады. Әдебиет – ұлт мәдениетінің айнасы. Әдебиет оқулығы галереяның қабырғасына қойылған сөз зергерлерінің портреттерін ілетін құрмет тақтасы емес.

Осындай келелі принципті, ащы да болса түйінді сөзді бірден ашып алғанымыз мәселе түйіншегін тарқатуымызға сеп. Ұлттың әдеби тарихы бөлек, әдебиет оқулығы бөлек. Әдебиет оқулығы оқушының жас қабілетіне сәйкестенген және сол қабілетін, ой өрісін шыңдап, аша түсетін, жеке басының мәдени тұлғасын толыстыра отырып, танымдық, көзқарастық, моральдық, эстетикалық зерде тұрғысынан арнайы жасалған ұлттық әдебиеттің мазмұндама бөлегі. Маңызына орай оған қойылатын талап жүгі де жеңілденеді. Әдебиет оқу құралын әдебиет тарихы құралына айналдыру (қазірде солай) жөн емес. Екеуінің алға қойған мақсаттары екі басқа. Әдебиет тарихы үшін әдебиет – пән, оқулық үшін әдебиет – дүниені рухани игерудің құралы, ұлт мәдениетінің өкілі, елшісі, айнасы. Оқулыққа кімді кіргізу жөнінде нақты рецепт беруге болмайды. Ол – мамандардың ісі. Тек құлаққағыс айтар ой бар. Оқулық тұр, әдебиетіміздің тарихына кірмей жүрген тұлғалар көп: мұнан 1250 жыл бұрын өмір сүрген Күлтегіннен (И. Стеблева) басталып, Құбатегін (“Алтын топшы”), Қ. Яссауи, Ж. Баласағұни, М. Қашғарилармен жалғасатын әзиз есімдер бар. Қазбаласақ шыға береді. Бірақ бұлардың бірі қол бастаушы көсем, екіншісі ақын, үшіншісі дәуріш, ғалым. Әдебиет тарихы – ұлт мәдениетінің тынысы деген тұжырым осыдан шығады. Әдебиет оқытудың түпкі мақсаты – өрнекті сөз қуу емес, өркенімізді өрелі ұлттық мәдени үлгіде баулу.

Өкінішке орай халық мәдениетінің жақсылығынан жамандық жағын, барын емес, жоғын жақсырақ танидық. Ол да дұрыс шығар. Ақыл дегеннің өзі барды жоқтан, жақсылықты жамандықтан ажырата білу. Ұлттық мәдениетімізге сыншыл да жасампаз коммунистік көзқарастың негізінде көзімізге жабысқан көк еттен арылдық, көзімізді аштық.

Әдебиет оқулығы ұлттық мәдениеттің мектеп үшін арнайы ықшамдалып жазылған әдебиеттік педагогикалық энциклопедиясы ретінде жазылуы тиіс. Бұл – автордың талқыға салар пікірі. “Қазақ әдебиетінің” бұл мәселені талқылау барысы осы пікірдің дұрыстығын дәлелдей түсті. Мәселен, 7-класқа арналған әдебиет оқулығына назар аударалық: Мұнда Абайдан

бастап Қ. Бекхожинге дейінгі қазақ ақын-жазушыларының өмірі мен творчествосы оқылады. Алайда барлық жазушыны таныстыратын алғы сөздің орынына монографиялардан дербес цитаталар жүр. Онда жазушының не туған жері, не оқыған оқуы, не жазған еңбектері айтылмайды. Әрі қарай бірер өлеңін, немесе романнан үзінді береді. Осыдан балаларымыз рухани кереңболады. Ал 4-класқа арналған оқулығымыздың халі тіпті мүшкіл. Оқулық бірыңғай хрестоматиялық ыңғайда құрылған. Бірде бір әдебиет мәнін түсіндіретін сөз жоқ. Тым болмаса: "Ертек деген не?", "Жыр деген не?", "Мұхтар Әуезов кім?" дегендей сұрақтарға қарапайым жауап беруге болар еді. Бұл оқулықтарда энциклопедиялық сынай тұр ғой, кәдуілгі дерек, хабар жоқ.

Қазақ әдебиеті оқулығы орныға қоймаған. Ол орнықпады деп қынжылуға болмайды. Үлгі тұтарлық орыс әдебиеті оқулығы өзгеріс үстінде. Оны өзгерту жөніндегі пікірлерді біз де үлгі тұтуымыз керек. Өйткені әдебиет оқулығының түп негізі – ұлттық мәдениет қордалану үстінде, әдебиет жазылу және зерттелу барысында. Сондықтан әдебиет оқулығының өзгеріске ұшырап, үнемі қоғамдық пікір-талас туғызып отыруы олқылық емес, құптарлық жәйт.

Оқулықты жетілдіріп отыру мектеп реформасының да басты шарты. "Усовершенствовать действующие и создать новые учебники и учебные пособия по всем курсам. Высокая идейность, научность, доступность, кратность, точность, ясность и живость изложения, совершенство методического аппарата – неотъемлемые требования к каждому учебнику. Привлекать к их написанию лучших учителей, опытных методистов, видных ученых, осуществить меры по их дополнительному стимулированию труда авторов" ("О реформе общеобразовательной и профессиональной школы. "Политиздат, М., 1984, 46-бет). Болашақ оқулықтың-әдеби-педагогикалық энциклопедия түрінде жазылу туралы пікіріміз мәселенің методологиялық кілті, жалпы идеялық, мәселен оқушының 1-кластан бастап 10-класқа дейінгі аралықта алатын әдеби білімдер жиынтығы.

Нені оқытудың жалпы салмағын анықтағаннан кейін оны қалай оқытудың мектеп педагогикасында ежелден белгілі сараланған

даңғыл жолы бар. Бұл туралы мұғалима К. Назарғалиеваның айтқанын құптау керек секілді: зейіні толған 9–10 класс оқушыларына салмақ көбірек болғаны дұрыс та, ауыз әдебиеті үлгілері бастауыш кластарға, кішкентайларға жөн. Асан-Қайғы, Қазтуған, Шалкиіз Ақтамберді, Махамбет, Абай аталарының атын да, өздерінің санасына лайық өлеңдерін де қазақ балдырғандары балалар бақшасында ақ жатқа білуі кәдік.

Таза мінсіз асыл тас
Су түбінде жатады,
Таза мінсіз асыл сөз
Ой түбінде жатады.
Су түбінде жатқан тас –
Жел толқытса шығады,
Ой түбінде жатқан сөз –
Шер толқытса шығады.

(Асан-Қайғы)

Мектепке дейінгі және бастауыш мектеп педагогика саласының маманы ертедегі қазақ ауыз әдебиетінен нені іздейді – соны табады. Және сұлулық пен кісілік қазынасына тап болады. Онда тағлымды тәрбие де, танымды табиғат та тұтас, кір шалмаған, қаймағы шайқалмаған пәк қалыпта. Тіпті тіл ашарлық жаңылтпаш нұсқалары қаншама! Қазақ фольклоры мен көне шайырларының ғибратты сөзін қазірде қазақ баласы, жасырары жоқ, үлкейіп, миы қатқан шақта естіп, оқып жүр. Олар педагогикалық құрал боларлық деңгейінен өтіп, таза әдеби туынды ретінде қызмет атқаратын тұста, балғын оқушы, шәкірт емес, ересек оқырман кезінде қолына түсіп жүрген жағдайы бар. Амал не?!

Әлемдік рухани дәулетті игеру үшін ұлттық игілікті бойымызға сіңіріп, жаттығуымыз керек. Өйткені әлемдік дүниенің заңды бөлшегі – ұлттық қазына. Ұлттық парасатты меңгермей кәмелет иесі болу мүмкін емес. Бұл – тарих дәлелдеген ақиқат.

Оқулық жазу – өнер. Ол әр адамның қолынан келе де бермейді. Түйін: ашық бәйге жариялау қажет. Біздің пікірімізше, оқулық

айтылған принциптерді сақтай отырып жазылса, сөз жоқ мектептегі әдебиет оқулығының оқушыларға да, оқытушыларға да, жалпы ағарту ісіне, әлеуметімізге, коммунистік тәрбиеге берері мол болар еді. Заманымыздың өскелең талабы да солай. Қазіргі заман білімділер заманы. Білім – әр нәрсенің атауын білу емес. Сол заттардың қасиеттерін, белгілерін бірбіріне байланыстыра алу, осы байланыстардан кісілік үлгісін сүзу. Он – он бес ақын-жазушының туған, өлген жылын, бірер шығармасын оқып біліп, мектеп табалдырығынан аттап шығу қазіргі жас үшін жеткіліксіз. Әдебиет жанды процесс. Оқушы осы процестің "жанын" білуі шарт. Оны білуі үшін оның білімі энциклопедиялық сипатта болу керек. Білімнің энциклопедиялық сипатта болуы – оның қысқа, тұжырымды, ұжымды қалыпта тұруы. Белгілі бір пәннен орта, бірақ жанжақты энциклопедиялық білімі бар адам ол пәннің кез келген саласы туралы орта мектеп программасының талабына сәйкес ой тұжырымдай береді...

Алайда оқулықты қаншама жақсарт, оны "жандандыратын", "өлі" кітапты тірілтетін маман. Қолына алтын кітап бер, дайындығы төмен маман ол кітапты өзінен "өткізген" тұста жібек жүнге айналмасына кім кепіл? Сондықтан мектеп оқулығы туралы сөз – жалпы білім беру жүйесі туралы әңгіме. Мектеп вузға, вуз – мектепке... Бірімен бірі құйысқан тістесіп жатқан құбылыстар. Басы аяғы бітеу шеңбер.

Білім және еңбек. 1986. №1

Айтыстың арайлы шағы

Кейінгі халық ақындар әулетінің көш бастары саналып, ғұмыр кешкен Кененнің 100 жылдық торқалы тойының қошаметіне арналған республикалық ақындар айтысы болып өтті. Даламыздың тобылғылы төскейлері мен бетегелі беткейлерін ырыс пен берекеге кенелтіп, сүбелі еңбегі мен өрелі өнеріне қатар өрбітіп жүрген табиғи талант иелері алқалы

топ, қастерлі қауым талқысына түсті. Әділ бағасын алды. Бірінші орынға Көкен Шәкеев (Көкшетау облысы) пен Әсия Беркенова (Қостанай облысы), екінші орынға Жұмаш Оспанбекова (Талдықорған облысы), Есенқұл Жақыпбеков (Алматы облысы), Қонысбай Әбілев (Торғай облысы), үшінші орынға жас ақын Серік Қалиев (Жамбыл облысы), Әселхан Қалыбекова (Шымкент қаласы), Қалихан Алтынбаев (Семей облысы), Сембай Бердімұратов (Гурьев облысы), Тілеумұрат Қожабеков (Маңғышлақ облысы) ие болды. Айтыс үш күн бойы тыңдаушы жұртын ұдайы биік эстетикалық сезім құдіретіне бөлеп, эмоциялық тәтті серпіліске баурап, мөлдір ләззатқа толы қуаныш пен шаттықта ұстады.

Осы салтанаттың бір сыры – халық қазынасының алтын өзегінің сарқылмастығы болса, екінші бір сыры – қазақтың сағым сүйген селеулі қыраттарына малын төлімен өрбітіп тастап, бітік бойлаған егінжай алқабын көгілдір қиырлармен қойындастырған халқымыздың ұлдары мен қыздарының өнімді еңбегі шырқау биіктерге самғаған ән күйімен жарастық тапқанын аңғартады. Міне сондықтан болса керек, әділ қазылар алқасы сұңғыла жас таланттар санатының сан қатарына сапа сәйкестігін ескеріп, тағы үш ақынға қосымша жүлде тағайындады. Олар: Алматы қаласынан Баянғали Әлімжанов, қызылордалық Ниятолла Рахманқұлов, оралдық Александр Қуановтар. Осы айтыстың басты ерекшелігі айтыскерлер қатарын түзеген жас өрім талапкерлер. Бұл құбылыс айтыстың өнер ретінде қайта тууымен сабақтас.

* * *

Айтыстың біраз іркілістен кейін қайта түлеуі социалистік қоғамның салтанатты салқар шағымен орайласуы тегін емес. Әсілі, айтыс қағылез өнер әлеуметтік қатынастардың жан-жақты дамығанын қоғамдық құбылыстардың адам көкейінен шығып, саяси-әлеуми үрдістер адам табиғатына, талап мүддесіне сай түбегейлі бет бұруын объективті алғы шарт етеді. Сондықтан "Кенен айтысы" болып, қазақ әдебиеті тарихында қалатын бұл өнер сайысы тарих қойнауында қалған дәстүрлі мұрамызды

қайта жаңғыртып, ұлттың рухани өрлеуіне жарқын шырай бергендей. Арқалы айтыс өнерінің социализмнің толысқан кезеңімен бір мезгілде бой көрсетуінде тарихи, әлеуметтік, мәдени заңдылықтардың бары күмән келтірмейді. Оған рухани жан саранымыздың қақпаларын айқара ашып тастап ең төрінен орын ұсынамыз...

Ал осы халқымыздың осынау арқалы шабытты тұғыр еткен айтыс өнерінің қазіргі кезеңдегі хал-ахуалынан Кенен айтысы не көрсетті? Зерде жүгіртіп көрелік.

Айтыс халқымыздың рухани түлегі ғана емес, қалың бұқарамен қауышқан сонымен ежелден сырлас, мұндас өнер. Сондықтан болса керек, аса бір қошамет тұтатын жәйт: Кенекең айтысына келгендердің баршасы еңбек емген жандар екен. Бұл өнердің қайсыбір саласы болсын, оның түп тамыры қоғамның әлеуметтік саяси және материалдық-экономикалық қатынастарымен байланысады. Кемеліне келген социализм тұсында ғана өнер таптық-антагонистік қоғамдағы өмірге деген жатсынуын тежеп, еңбекпен, еңбек адамымен ете-не араласқа түседі. Бұл заңдылық айтыстың да бұқаралық, демократиялық сипатын анықтап отырады. Айтыстың осындай әлеуметтік қасиеті оны коммунистік тәрбиенің қарымды құралы ретінде пайдаланудың жолын саралайды. Айтыс өкілдері со-вет халқының әр табын, әлеуметтік жігін, құрылымын тегіс қамтыған. Көкшетаулық Мұхитов Тұяқ қатардағы жұмысшы, Маманов Хайдар – колхозшы, Оспанбекова Жұмаш – қызметкер, Балшыбеков Хамит мұғалім, Бердімұратов Сембай соғыс және еңбек ардагері және тағы осындай еңбек өкілдері. Қазақ ай-тыс өнерінің дәл қазіргі кезеңдегі даму ахуалына осы Кенен ай-тысы деңгейінен ой жүгіртсек, бұл айтыстан еліміздің саяси-әлеуметтік мұраттары мен идеялық-эстетикалық салауаттары-мен тұтасатынын байқаймыз.

* * *

Осы айтыс өзіне ғана тән биік өрелі поэтикалық райда өтті. Әманда, әр айтыстың өзінше көркемдік-эстетикалық дәрежесі бар. Ол – айтысқа қатынасушылардың ақындық, тапқыштық, суы-

рып салмалық қабілетімен, айтысу мәдениетімен, субъективтік шама-шарқымен өлшенбек. Ертеректе Жамбыл мен Кенен араласқан айтыстар қатынасушылардың құрамын ғана білдіріп қоймай, сол айтыс деңгейінің көрсеткіші, критериі де болғаны кәміл. Осы айтыста өнер жарыстырған Көкен мен Сембайды, Қалихан мен Тілеумұратты, Әселхан мен Баянғалиды, Жұмаш пен Тоқтарханды Есенқұл мен Түлкібекті, Серік пен Боташтарды, Ниятолла мен Әсияларды тыңдап, қазіргі қазақ айтысының да өз Жамбылы мен Кенені, Түбегі мен Қарқабаты, Қашағаны мен Ақмаңдайы, Шөжесі мен Балтасы, Әсеті мен Кемпірбайы бар екеніне имандай ұйисың. Мұны ақындардың өздерінен гөрі сөз өрнегі дәл басып тұр.

Өзгеге ұқсамаған жыр сарыным,
Аңыз болған өлкенің тұлпарымын.
Ақжарма күй, ақберен жыр туғызған,
Абыл, Нұрым, Қашаған ұрпағымын.
(Тілеумұрат Қожабеков)

Жайымды ойлап менің болма қапа,
Сыйынсам аруақтыға болмас қата.
Алдыма Манабыңды тоса берме
Артымда отыр менің Кенен ата.
(Серік Қалиев)

Ол – ол ма?! Қыз бен жігіт айтысына бейім туған “Жезтағалы еңіреу” Біржаны мен “тотықұстай сайраған” Сарасы қаншама?!

Қазіргі айтыскерлерге ұлағатты ұстаз боларлық хакімдері айтыс өнерінің алтын шапақты арайлы шағының майталман жүйріктері, олардың өз тілімен айтқанда, “жүз Жанақ, он Орынбайы” екені хақ. Себебі ол дәуір айтыс өнерін тудырған тұрмыс-ахуалдың қаймағы шайқалмай, әлеуметтік-экономикалық іргесінің сөгілмеген кезі еді. Қазіргі жас талаптардың білімділігі, мәдени және рухани өресі, эрудициясы, зиялылығы ешбір дау туғыза қоймайды. Есенқұл, Серік, Баянғали, Әселхан, Қалихан, Тоқтархан, Боташ, Ниятоллалардың сөз жүйесі осыны аңғартады. Былайша айтқанда осы айтысқа қатынасқан талант

иелерінің өлеңдері жан-жақты және тиянақты. Көркемдік сомдаудан өткен, олар ойларына не түссе соны тізуден аулақ.

Жастарымыздың білімі, өмірі әлеуметтік сергелдеңде өткен Түбек пен Шөжеден терең де түбегейлі. Бірақ жастарымыз бұрынғының ақындарындай поэтикалық ойды белгілі бір жүйемен түйіндей ала ма?

Біздің айтыс ақындарымыздың жасы мен сақабаларының арасындағы сабақтастық іргелі дүниетанымдық философиялық және методологиялық мәселелерден туындайды. Жастарды баулудың тәсілдері мен амалдары туралы мәслихатқа шақырады, оның сара көздерін ашуды діттейді, бұл өнердің өз тарих тұнығынан сусындата білуді міндет артады.

Кенен айтысында байқалған жастардың дені тарих талқысынан өткен дәстүрдің тағылымын, өлең версификациясы мен түзу тәсілін дәуіріміздің өміршең мазмұнымен өлшеп, қазіргі тыңдаушының өскелең талап-талғамынан шыға білді, дәстүрлі қазақ айтысының өткен ғасырдағы классикалық кезеңіне ғана тән суырып салма ақындардың сұңғыла қасиеттерін жаңа заманда жалғастырып, бұрын-соңды болып көрмеген сапа жағынан жаңа социалистік қоғамда ғана бой көрсететін соны да тосын әлеуметтік құбылыстарды жырлауға қолдана алды. Осы сайыстың ортақ қол айтыскерінің сөзін тыңдап көрелік.

Мыңғыртып малын бақтырған,
Төскейге жылқы жаптырған,
Шылаушын салып ат мініп,
Қыранын қанат қақтырған,
Шыңыраудан су ап ішерге
Шынжырлы қауға тақтырған...

Семейлік Тоқтархан Шәріпжанов өлең жүйесі байырғы қазақ ақындарының өлең тәсіліне еліктеуден туған. Бұл жай еліктеу емес, көненің тағылымын толық меңгергендікті байқатады. Өлең текстіндегі жыраулық нұсқада берілген “мыңғыртып” бағылған мал, төскейді “жапқан” жылқы қазіргі колхоз-совхоз байлығының тұлғалануы болса, “шыңыраудан шынжырлы

қауғамен” шыққан су механикаланған артезиан құдықтарының жанды образдары, социалистік ауылдың кескін-келбеті. Ақын көне тіркестер арқылы бүгінгі Семейдің малды алқабының бейнесін дәл бере білген. Текстегі “шылаушын” – көпшік ретінде пайдаланатын аң терісі, бесаспап батырлық пен сайыпқыран саятшы, мерген адамды мегзейді. Ақын қолданған бұл архаизм бүкіл тирадаға фольклорлық сипат беріп тұр, шығарманың халықтығының өзінше бір ені.

Күмістен ожау ойдырып,
Қайыңнан астау шаптырған.
Миллиондап қойын өргізіп,
Ерлерге таңдап бақтырған.
Шыңғыстаудың төрінен.
Ұлы Абайдың елінен,
Мұқтардың туған жерінен –
Кенекемнің тойына
Жиналған мынау әлеумет,
Топ ортаңа бір сәлем!

Тоқтархан ескі ақындардың кілең жақсы өнегесін ғана іріктей білген. Олардың өзін өзі мақтап, сәнсу, бәлсіну әдетінен аулақ. Сәлем беру тирадасының әр жолы салмақты, мағынаға бай, қарсыласына айтар дерегі мол.

Құлыққа құнан құдырған,
Құлыннан тұлпар тудырсаң.
Орқаш та орқаш, орқаш тау,
Ортасы тұнған Көкбастау,
Көкбастаудан су алып,
Аруы бетін жудырған
Жастары бар өнерлі,
Жүрген бір жері жыр-думан.
Тарбағатай төрінен,
Алтынды Қалба өрінен.
Ер Сәкеннің еліне
Қажымұқанды тудырған
Қараөткелдің қасиетті жеріне –

Мұқан, ақын аманат
Жолдадым тағы бір сәлем!

Міне, Тоқтархан сөз қолданысынан көне жыраулық дәстүр берік орын тапқан. Бұл кездейсоқ емес. Тираданың қай жолын алып қарамаңыз, Тоқтарханның дәстүрден жаза кетпейтінін анық байқайсыз. Ақын нақыл құзамайды, ауыз-екі сөзді еркін пайдаланады. Сондықтан әр сөз тек өз орнына ғана түскен, сөз тіркестері фонетикалық сұрыптаудақ өткен, суырып салмалыққа тән әуендетіп айтуға жеңіл. Бұл қасиет дәстүрлі қазақ өлеңінің бірден бір белгісі. Жыр идиометизм мен этнографизмге толы. “Қулық”, “құнан”, “тұлпар”, “көкбастау” Тоқтархан өлеңінің жергілікті ерекшеліктеріне өзіндік әсер беріп тұр. Ақын өз эрудициясын таныту үшін қолданған архаизмі де орынды, өлеңнің халықтық колоритін бағдарлап тұр. Міне, Тоқтархан өлеңінің осы қасиеттері, үндік қарқыны, градациялық бағыт-бағдары Жамбыл, Кенен, Доспамбет, Майкөт пен Бөлтірік айтыс нұсқаларын еріксіз еске түсіреді.

Айтыстың өнер түлегі ретінде өз тарихы, даму жолдары мен жасалу заңдылықтары болуы, оның ауыз әдебиетінің өз тұғырына бекем қонақтаған саласы екенін айқындайды. Қазіргі халқымыздың социалистік мәдени өрбуінде фольклор әдебиетіміздің тарихи бөлігі емес, жазба түрімен қатар дамып отырған арнасы. Басқаша айтқанда, фольклор жалпы әдеби процесіміздің әмірмен қоян-қолтық араласып отырған творчестволық қайнар көзі, бір қордалы бөлігі. Оған дәлел – ел ішін кернеген творчестволық төгіліс. Айтыс авторлары болса, осы төгілістің жемісі, сол бәз-баяғы халық ауыз әдебиетінің байырғы типі – халық өкілдері, қалың еңбекшілер бұқарасы. Жоғарыда айтып кеттік. Мұны осы айтысқа келгендердің әлеуметтік тегі тайға таңба басқандай айқын көрсетіп отыр. Өйткені, халық – фольклор туындысының тоғышар “тұтынушысы” емес, тікелей авторы, белсенді тудырушысы. Бұл дәлелдеуді қажет етпейтін аксиома. Осы айтып отырған мәселенің ірі теориялық және практикалық маңызы бар. Ол “жазба” және “ауыз” әдебиетінің арақатынасын белгілейді.

Ауыз әдебиеті әдеби процесіміздің тек тарихи алғышарты ғана болып қоймай, ол әдеби шығармашылықтың формасы ролін де атқарады.

Жасыратыны жоқ, ауыз әдебиетіміздің кейбір туындылары жазба нұсқалардан асып түсіп жатады. Өйткені қазақ ауыз әдебиеті сөз өнерінің "табиғи" "өзінше" дамуының жемісі де жазба жүйесі көбіне-көп еліктеу негізінде туған. Ауыз әдебиетін творчестволық қорыту негізінде жазба әдебиетіміздің іргетасын қалаған Абайдай алыбымыздың да шығармасынан еліктеу нышаны молдап орын алуы да сондықтан. Бірақ Абайдың еліктеу үлгісі мүлде бөлек, ол Абайға ғана тән. Мәселен, еліктеу формасының қарапайым түрі аударма десек, Абан Гетені Лермонтовтан аудару үстінде өзіне беймәлім неміс түпнұсқасының мазмұндық мәйегі мен көрініс дәйегін дәл таба білгеніне қайран қаласың. Ұлылық ұлағаты ұқсас. Ал творчестволық еліктеу дәйім өткінші сипатта. Оның тарихи диапазоны шектелген, әдеби процесс кәмелеттене келе еліктеу нұсқаларынан "тазарып", "босап" отырады. Қазақ ауыз әдебиетінің осы айтылған өміршең қуаты оның басқа әдебиет әлемінен айқындаушы төл ерекшелігі, "өзіндік" белгісі, ені.

Сондықтан да басқа қиырларда туған әдебиеттану тәсілдері мен амалдары, топтау мен саралау жолдары, категориялық және ұғым стереотиптері, тіпті жанрлық кестесі рухани мұрамызды игеру барысында дөп түсе бермейді.

Ғылым тәсілі мәңгібақи о баста берілген универсалдық сипатта болмайды. Әр пәннің тәсілі үнемі ұшталу үстінде отырады. Зерттеудің жаңа жолдары мен амалдарын табу ғылым дамуының басты шарты, дүниені танудың, игерудің кілті.

Әлемдік әдебиетте ауыз әдебиеті әлдеқашан тарих еншісіне кеткен болса, фольклор қазақ әдебиетінің бүгінгі күні санатында бар жанды саласы. Осы ерекшелігімізді халқымыздың асыл қасиеті деп тани білуіміз абырой. Оны қастерлеп өрбіте түсуде бүкіл қоғам алдағы келер ұрпақ алдында жауапты. Төл әдебиетіміз үшін оны "жазба" және ауыз формаларына бөлу шартты, екеуінің де түп негізі бір – дүниені көркемдік-эстетикалық тұрғыда тұлғалау.

Айтыс – фольклор жанры. Оның ресми саласы біраз жыл тоқырауға түскенмен, ел ішіндегі айтыс халықтық творчестволық төгіліс ретінде ешқашан толастамаған, үзіліссіз процесс қалыпта отырған. Кенен айтысы осының айғағы. Сембай, Қалихан, Көкен айтыс ақындарының аға буыны, Баянғали, Есенқұл, Серік, Ниятолла, Боташ, Әселхандар – кейінгі буын. Осылардың барлығы бір күнде бірдей сап түзеп аспаннан түспегені белгілі. Олар ел ішін қаулаған айтыстарға түсіп, талай сайыстарда шыңдалып, тағылымын түйіп, кемелденуі хақ. Бұлардың айтыс мәнері осыны аңғартады. Айтыс дамуындағы тоқырауды бір кенен айтысына қатынасушылардың өздері ғана біршама толықтырып тастады дегеніміз жастармен несиелеп көлгірісте сұхбаттасудан гөрі, шындыққа жақынырақ орайласады. Бұл айтыстан айтыс өнерінің дәуірлеу кезеңінің иісі сезіледі, айтыстың бұлайша қазіргі заманда бірден дәуірлеуді, жоғарыда көрсетіп кеткен халқымыздың социалистік кемелденуімен үндеседі.

Айтыс – өнер. Оның озық үлгілері дәйім халық қазынасын толықтырып отырады. Бұл айтыскерлер үшін де, айтысты қабылдаушы және саралаушы қалың қауым үшін де бетке ұстар көшелі принцип. Міне осы себепті айтыс авторлары өнер тудырушы тип ретінде тағлым-тәрбиелік мәні мол рухани үрдістерді мұрат тұтуы парыз. Өйткені мұнан айтыс мәдениеті түзіледі.

Кенен айтысында көзге ілінген тақырып майдалығы айтыскерлердің бірін-бірі жақсы таныс-біліс екеніне күдік туғызады. Әдетте, айтыс ақыны өз көзімен көріп, өз құлағымен естіген затқа әуес. Дәстүрлі айтыс ақындары шалғай жерлерді шарлап, ел арасының жақсы жаманын барлап, ардагерлері мен азаматтарын Сырымы мен Исатайын қалдырмай тізіп, әлеуметтік өмір қалтарыстарын тінткілей саралап отыратын. Мәселен, Айыркезеңде болған жаныстың Сәтбайының асында Сарыарқаның Кемпірбайы мен Шөжесі Қазақстанның оңтүстік қиырында бір-біріне тап болуы айтыс ақындарының осы қасиетінен хабардар қылады.

Қазірде айтысты кәсіп етіп жүрген жан жоқ. Айтыстық қабілет социалистік жеке адам тұрпатының гармониялық тұтастығын

паш етеді. Бұл ірі саяси-әлеуметтік мұрат екені кәміл. Бірақ бұл өнер тиянақты даярлықты талап етеді.

Айтыс – насихатшы, елгезек өнер. Айтыс өткен соң шаруашылық пен мәдени өрбуде кеткен олқылықтар түзеліп, кемшіліктердің орны толады. Ақынның сезімтал жүрегі дүниенің жақсысын да, жаманын да кәдуілгі адамнан гөрі бұрын сезіп отырады. Айтыста ақындар ұтылуы ықтимал, бірақ бүкіл әлеумет өрлеу үстінде болады. Өйткені ақын көкейі халық мүддесін жыр етіп, қайта өзіне ұсынады. "Айналамызды қоршаған дүние адамның ойынан шыға бермейді", – деп ескертеді ұлы көсеміміз В. И. Ленин өзінің "Философиялық дәптерлерінде". Сондықтан адам өзінің іс-әрекеті мен ақыл-ойы арқылы осы ортаны өзгертуді мақсат көреді. Ал айтыс өнері болса, дүниені эстетикалық жолмен идеалды түрде өзгертуге бет бұрады. Бұл айтыстың өнер түлегі ретіндегі әлеумет алдындағы парызы. Айтыскердің өз басының мәдени деңгейі тіпті сақтүйектің өзін биік парасат мерейінен бағдарлап, зерде арқылы топшылап, қарсыласына айтар кінәратты көрегендікпен терген, қалыпқа түсіріп, этикалық-эстетикалық салауатқа ойыстыра білу арқылы белгіленеді. Бұл қасиет айтыскер абыройын аспандатып отырады. Мәселен, Сара Біржанның Жиенқұлдың жамандығын салық қылып:

Мырзаңды Жиенқұлдай шапшаң шақырт!

Ұялып, бөгелесің неден Сара? –

деп айтқан тегеуірінін:

Көріңсін Біржан салға ай секілді,
Ақ құйрық көңіл ашар шай секілді.
Ұсынса қол жетпейтін арғымағым,

Біржанға баламаймын тай секілді, – деп, шамданбай-шамырқанбай-ақ бойжеткендік пәк сезіміне түскен қарсыласының қатыгез қарымтасын қабыл алып, зердесіне түйіп, тұлғалап, осы айтыстың алтын айшығына айналдырып жібере білген. Сара бұл жерде тек Біржанға ғана жауап беріп тұрған жоқ, ұлттық игілік жасау үстінде. Мұнда кейбір айтыс ақындарына тән қысыр дәуірлеушілік, шынтақ айналмас шорт

мінез, қарсыласына айбат шегу байқалмайды. Сара өзін жегідей жеп жүрген әйелдің мұңын, өзегін өртеп тұрған шерменде шерді азап-запыраңды жеңіл кекесінмен қақпақайлап, майда, мәдениетті тілмен жеткізе білген. Осындай сырмінез үлгімен ұлт қазынасын байытқан қызының мұрасын халқы әлі де жадында сақтауда. Мұнан биік қастер бола ма?!

Қазіргі айтыста да осы ұлттық үлгіні бетке ұстаған парыз. Жігіт атаулы әйел перзентіне ләйім ұлағаттылық көрсетіп, айтыс тартыстың өзінде ағаттық жібермей, ізеттілік, ибалық жолдан жаңылмаған айтыс мәдениетінің шарты Біржан Сарамен шендесіп жатып, қарындасының сұлу келбетіне өрелі өнеріне сүйсінуінен тартады.

Жарайды, жаным Сара, осы сөзің,
Тастүлек тұрымтайдай екі көзің...
Шіркін-ай, мұндай жүйрік туармысың,
Сөйлейсің алтындай қып сөздің жезін...

Біржан қайтсем де жеңейін деп өзі биікке шығып, Сараны күйігіне тастамайды, қарсыласын табаламай-ақ, қайта қыздың асыл қасиеттерін тізіп, жұрт алдында жария етеді. Қазақ сөзінің не бір інжу-маржанын халық қазынасынан көсіп алып, алтынмен аптап, күміспен күптеп, сол қазынаның қара қазанына қайта төгеді:

Қылайын көп ұзатпай сөзді қысқа,
Өлеңге жан көрмедім мұнан ұста...
Шынымен бапты күні дұға салса,
Ілеспес ақын тұрған, ұшқан құс та!

Міне, бұл нұсқадан қызбен айтысқа түскен Баянғали, Қонысбай, Серік Мұқтаров. Аяздар үлгі Тұтарлық, тәрбие аларлық мағына молшылық. Қыз бен жігіт айтысы – жеңіл-желпі деп қарап, айтысты құбыжықтар сайысына айналдырғанның еш жөні жоқ. Өйткені, қазіргі айтыс ескі айтыстың “от басы, ошақ қасы” проблемасынан ада. Айтысты үлкен аудитория еншілейді. Айтыс тақырыбын “қой сою” мәселесіне тіреу мешкейліктен гөрі моральдық әбестікке ойысады, “ескі ақынша мал үшін тұрмын

зарлап” деген Абай сынына ілінеді. Міне осыған орай талантты болып көзге түскен кейбір айтыскер жігіттердің қызға айтқан оспақтар тізбегін үлгі тұтарлық салауат деп айта алмаймыз. Олардың қарымтасы уақ-түйектерден түзіліп, көбі субъективтік жеке бас аясынан шыға алмады, қарсыласын қаралаумен бастап, айтысушы қызды да осыған жетеледі.

Қыз жігітке: “Сен келіншегіңді ертіп әкеліпсің”, яки керісінше: “Ал сен күйеуіңді бала бақтырып кетіпсің”, немесе “сенің күйеуің қызғаншақ” т. б. сөздер айтыс кезінде жиі айтылып жүргенін “Қазақ әдебиеті” газетіне айтыс ақыны Көкен Шәкеев сынап жазады. Ақынның пікірі дұрыс:

Айтысты өнер, әлеуметтік күш ретінде тану, оның авторларына тағлым-тәрбиелік мәні мол үрдістерді бетке ұстауды жүктейді дедік. Айтыс – қоғамдық жанды құбылыс, айтыс барысында адамдар белгілі бір қатынастар жүйесіне түседі. Айтыс өнер түлегі ретінде адамдардың сезімдік парасаты мен ақыл-ойына, ар-ожданына тікелей әсер етеді. Олардың жан жүйесіне адамгершілік салауаттарды панала-тады, тазалық пен мөлдір сезімге кенелтеді. Ол адамды рухани сілкіністерге түсіріп, зейінді-зерделік жаңғырыстарға жетелейді, адамның эстетикалық айызын қандырады. Суырып-салмалық, творчестволық төгілістің тыңдаушының көз алдында өтуі айтыстың эмоциялық қуатын онан әрмен зорайтып, асқақтатып жібереді. Осы мәселе айтыс ақындарымен қатар айтысты ұйымдастырушылардың да алдына алымды міндеттер қояды. Айтыс мәдениетін көтеруде, оның идеялық-эстетикалық деңгейін алдын ала жоспарлай алмағанмен бірқатар шаралар арқылы айтысқа игі ықпал жасау – реалды мүмкіндік. Есенқұл мен Түлкібектің, Қонысбай мен Әсияның, Тілеумұрат пен Самбайдың, Тоқтархан мен Мұқанның, Серік пен Ниятолланың айтыстары іргелі әлеуметтік рухани үрдістерді бетке ұстады деп қабылдауға толық негіз бар. Бұл айтыс ақындарының талаптарына да, осы ақындарды дұрыс сұрыптап, парлап, қосақтауға да байланысты. Айтыскерлерді дұрыс жұптай алмау айтыс тынысын тұмшалап, олардың творчестволық өресін арқандап тастаумен бірдей.

Айтысқа жіктелу барысында тағдыр таразысы айтулы айтыс ақыны, алқалы топ алдынан сан өтіп, сүрінбей келе жатқан Қалиханды өзінің кенже қызымен замандас Жұмаш Оспанбековамен таласқа түсірген. Көрініс сырт көзге оғаш. Ал от ауыз, орақ тілді ақын, бірақ алды-артын ұл мен қыз қаумалаған әке – Қалихан үшін ше? Осы жәйттен тайсақтаған ақындар өздерінің меншік өресінен де, тыңдаушылар үдесінен де шыға алмады.

Көкпекті жібек ешкі өсірген ел,
Өсіріп аяғын кең көсілген ел.
Таулы Алтай, Орта Азия, Монғолия,
Бәріне атақ-даңқы естілген ел, –

деген Қалиханның мына сөзіне Жұмаш:

Білмеймін кімді кімнің жібіткенін,
Бұл Семей жібермепті жігіттерін.
Біте алмай әлі күнге жатқан шығар,
Қылшықтап ақ ешкінің түбіттерін, –

деп айтқаны мосқал тартқан ағаны қатты қынжылтты. Бұл жерде Қалихан "қыз жібітер" жігіттік мінез көрсетемін деп дәуірлеуі, әрине, комедияға ұласар еді. Тәжірибелі ақын ағалық мінез көрсетіп, айтыстың негізгі арнасын бұруға мәжбүр болды.

Айтыскерлер өз теңін іздейді. Бұл – заңды құбылыс. Мәселен Есенқұл осы айтыста:

Ілияс жырлап өткен шешен тілмен,
Ауылың құлпырып тұр неше түрмен,
Әттең-ай ауылыңда жоқ-ақ екен,
Ақын қыз айтысатын Есенқұлмен, –

деп Түлкібекті тықсырады. Жоғарыда келтірілген үзіндіде Жұмаш та ағасы Қалиханға осыны айтып, арыз артады. Бірақ істің кілті ұйымдастырушы азаматтарда, мұндай келеңсіздікке алдағы уақыттарда жол бермеу айтыстың дамуына қосқан үлес деп бағалаған дұрыс. Әсілі ақындарды белгілі бір жүйелі топқа бөліп, айтысу жанрларын саралайтын да уақыт жетті. Айтыс ақындарын сұрыптаудың бірден-бір жолы олимпиялық жүйе ме деген де ой келеді. Айтыс мәдениетін кемелге келтіретін

жәйт: дұрыс саралап парлай білу. Мұның ұлттық парасатпен сабақтасатын да жерлері бар.

Қазақы қастерліктің қалтқысыздығы көпке аян. Қазақ адам сыйлауға келгенде алдына жан салмайды. Халқымыздың "сіз" бен "бізі" коммунистік моральмен біртұтас. Дәстүрлі адамгершілік нормаларымыз адамның үлкені мен кішісін, Төлегені мен Сансызбайын танып біліп, біріне бірі жол беріп, сыйласуынан, қошамет-құрметінен танбайды. Кішірейіп сөйлесу – жалпы қазақы сұқбат шарты. Өзін кішірейтіп сөйлесуші адамын биіктете, құрмет тұта мәмлелесу биік мәдениеттілік нышаны. Қызу айтыс үстінде бұл шарт түгелдей айтқаннан шыға қалмауы ғажап емес, бірақ классикалық айтыс үлгілерінде кейбір ақындар айтыста кішірейіп отырып-ақ, қарсы отырғанын қанжығалап кетіп отырған.

Айтыс үстінде айтыскердің моральдық, нормадан жаңылысуы байқалмай қалмайды. Әбестікті тыңдаушы құлағы қалт жібермейді, өйткені өнер қызметі өнеге – адамды "мендей бола біл" деп шақыру. Атақты Кемпірбай Шөжеден осындай "сіз" салауатынан жаңылғаны үшін жеңіліп қалған. Шөже:

Жасынан аға сыйлап көрмей өскен,
Бейбастақ қалай сөйлейді мына антұрған!
Жақсылық ізгіліктен түк білмейсің,
Жанымнан кеуделемей тұр кет әрман, –

деп арындайды Шөже өзінен жасы кем, бірақ инабаттылықтан ағаттық жіберіп алған Кемпірбай ақынға. Кемпірбай да қателігін мойындап, ірілік көрсете біледі. Бітпес дауға қалғанын сезе қойып:

Келіп ем бұл жиынға өктемделіп,
Жүруші ем қу соқырдан секемделіп,
Бағасы жоқ соқырмен айтысам деп,
Жығылдым төрт аяғым көктен келіп.

Кемпірбай жығылса да тілін кезеп тұрғаны – Шөжені жезде деп қалжыңмен қармағаны. Біз бұл жолдардан шынайы өнер тарландарына тән ибалықты аңғарамыз.

Тағы да бір моральдық-адамгершілік ой елегінен өткізіп алатын жәйт – айтыстың басы. Екі адам айтысуға бел байлап, алқалы топ алдына түсті делік. Айтысты кім бастау керек? Шахмат пен дойбы ойынында ақ бастайды. Сондықтан ақ жақ шиеленістің авторы болып отырады. Айтыс та құдды сондай. Айтысты кім бастаса сол қарсыластың қоржынына тас тастап, жауабын бағдарлап, ұпайын арттырып отырады да, екіншісі жауап, қарымта қайырғыштық сипатта тұрады.

Дәстүрлі айтыстарда айтысты өзі ізденіп келген адам бастаған. Шөже мен Орынбай айтысында – Орынбай, Біржан-Сарада, – Біржан, Шөже мен Кемпірбайда – Кемпірбай, Түбек пен Тезек айтысында – Түбек. Дәстүрлі қазақ айтысы мен қазіргі кезең, айтысы мазмұн жағынан да, форма жағынан дөп түсе бермейді. Қазіргі айтыстың ресми және идеологиялық жағы басым. Дәстүрлі қазақ айтысы кез келген жерде өте берген болса, қазіргі айтыс партия мен мемлекет қамқорлығында, ірі әлеуметті рухани үрдіс ретінде мемлекеттік мекемелер тарапынан ұйымдасқан жолмен қалың ел тоғысқан мәдени орталықтарда, театр мен сарайларда өтіп жүр. Айтыстың үлгілік – адамгершілік салиқалығын шымырлай түсу ниетпен айтыс бастауды жасы үлкенге, не жерінің шалғайлығына орай берсе дейміз. Қыз баласына “сен” демей өткен халық дәстүрін бетке ұстап қызға берген жөн. Халық өнерін көрсете отырып, халық санасын ұялаған өрелі адамгершілік қасиеттерді қоса танытып отырған абзал. Осы айтыста қыз бен жігіт отыра қалғанда сөз бастау жағы дәйім жігіт жағында болғаны оғаш-ақ.

Биік бипоздық қазақтың дәстүрлі өнеріне жараса қалатын қарқара. Қазіргі жас талапкерлер үшін қазақ айтысының алтын қорында үлгі тұтарлық нұсқалар мол. Жастар олардың айтыс тәсілдері мен жолдарын игерумен қатар, олардың үлгі боларлық, мәдени салауаттарын қоса игергені жөн.

Айтыс ақындарын беттестіруде кеткен олқылық, олардың бір-бірінен орынсыз қаймығуына, қымсынуына әкеліп соғады. Алқалы жиында өзінен екі-үш мүшел үлкен адамның бетінен алып жату, шекелесу, әлде өзінің баласындай адамға кінәрат тарту – ізгілік, ибалық сана үшін орны толмас олқылық. Бұл

тұста ежелгі “тең теңімен, тезек қабымен” деген аталы сөздің атаны – Жиренше мен Қарашаш бәйбішеден қалған бұл принципті айтыс ақындарын сұрыптау мен жіктеу барысында қатты сақтаған жөн. Айтыс салауат таласы.

Айтыс мәдениеті түзілетін тағы бір жәйт – тақырыптық дәйектілік. Қузаған тақырыпты түгіспей жатып, басқа тақырыпқа секіру, белгілі мерзім ішінде айтылатын ойды өрбіте алмау, айтыс аумағынан шығып кету айтыскердің осалдығын байқатып, ұпайын кемітуге әкеліп соғады. Бұған байланысты айтыстың жанр дәйектілігін сақтауды осы айтысқа түскен Беркенова Әсия өз қарсыласы Қонысбай Әбілевке айтқан ескертпесі орынды болды. Дәстүрлі қыз бен жігіт айтыс тақырыбынан ауытқып кеткен Қонысбайды Әсия жанрлық нақтылыққа шақырып, тежеп отырды. Айтыс тақырыбынан ауытқу ұпай кемділікке соқтыратынын айтыскер алдын ала білгені дұрыс. Сондықтан айтыс ішіне ән-күй араластыру сайыс ауылын шынайы айтыстан алыстатып жібереді.

Әрине, әр өнер нұсқауларына ұқсас айтыс тирадаларында қысқа өте ықшам кіріспесі, толғауы, өзін жұртқа танытатын аман-сәлемі болуы тиіс. Бұл – бөлек, бірақ кейбір ақындардың өзін таныстыру толғауы тым ұзақ болып отырды. Дәстүрлі айтыс өлеңінде эпос, термелердегідей ұзақ кіріспе, толғау болмаған. Ақындар түскен жерден айтысты қыздырып жіберу жағын ойластырған. Мәселен, Біржан салған жерден:

Осы ма бұл Матайдың бұлбұл құсы?
Көп іздеп бүгін таптық жазы-қысы.
Әуелі қазақшалап көріселік,
Жарқыным, берірек кел, жасың кіші,–

деп Сараға тиісе сөйлейді. Айтыс “ә” дегеннен лирикалық-драмалық сипатқа бет алады. Осы жерден-ақ айтыстың әдеби тағдыры белең береді. Біржан ойын дәл түсінген Сара айтыстың бұл сипатын аспандатып жібереді:

Делбелігі емес пе Біржан салдың?!
Кісісін жеңетұғын жаңа тапты-ақ.

Талпынған жас баланың білегіндей
Сендейге ұстатпаймын қолымды аппақ.

Сөйтіп, екі саңлақтың салауат шендесуі барысында айтыс сахналық ойын түріне айналады, екі артистің театрына ұласады. Біржан мен Сараның бірін-бірі қадірлеу-қастерлеуі, сөз тосып, бірін-бірі өрнекті сөз шығатындай ілік арта білуінде. Мұндай әрекет айтысты белгілі бір тақырыптық дәйектіліктен ауытқытып алмау үшін қажет. Бұл қазіргі жас ақындар өнеге тұтатын үлгі.

Айтыстың әдеби-эстетикалық деңгейі, айтыскердің шамашарқы "ә" дегеннен-ақ байқалып қалады. Сондықтан жақсы сөз өрнегі қаулап жатқан айтысты үзіп тастау тек әбестік қана емес, ұлт қазынасына қол сұғумен пара-пар. Айтыскерлерге мұндай қиянат айтыс ұйымдастырушылар жағынан болғаны ретсіздік еді. Маңғыстаудан келген Тілеумұрат пен гурьевтік Сембай ақсақалдың сөз сайысы соңғы кездегі ірі айтыстар қатарына жатары сөзсіз. Амал не, уақыт межесіне шектелген ақындар қызып барып, сөз өрнегі енді айтыла бастағанда тоқтауға мәжбүр болды.

Мұндайда нашарларының алдын бөгеп, оның уақытын есептеп, тамашаларына беріп отырған дұрыс. Қайткен күнде де жюри қолында белгілі уақыт қоры болғаны дұрыс па дейміз. Ол бұл уақытты айтыстың қайта айналып, келмейтін қызықты үлгілеріне ел құрметі, тіпті жүлде түрінде беріп, уақыт қосылғанын жария түрінде (бұл да жүлденің бір түрі) айтып отырғаны абзал секілді.

Айтыс барысында туған өлең баршамыздың игілігіміз. Қарсыласынан қаймығып, көкейдегі сөзді айтпай қалуға болмайды. Айтысушылардың екі жағы да халық өнерін туындатушылар. Сондықтан өленді шығару үстінде жалтаңдау, "көңілге қарау", аяну, қымсыну жарық көрейін деп тұрған дүниені жасытып, өнерден ауылын алыстатып жібереді. Айтыстың түпкі әлеуметтік нысанасы бір ақынды бір ақынның жеңіп, жеңілуімен шектелмейді. Ол – бергі айсбергтің көзге түсетін ғана жағы, ал асылы-мәдени қорымызды озық үлгілермен байыту, ұлттық мәдени ордамыздың еңсесін көтере түсу, бұрын-соңды бо-

лып көрмеген жаңа рухани игілік тудыру, адамды шаттық пен рахатқа кенелту. Дәстүрлі айтыс ертеде ру мен тайпа арасындағы сөз шенес болса, қазірде мемлекет ісі, партиямыздың идеялық қаруына айналды.

Партиямыздың қамқорлығы арқасында көне өнеріміз жаңғырып, өзіне бейтаныс жаңа дүниеге, жаңа ұрпаққа жол салды, жаңғыртып қайта туды дедік. Енді осы көне өнерді бағалауда жаңа, көпке аян жария белгілері мен принциптерінің тууы да объективті. Айтыс тақырыбының актуальдылығы, оның саяси әлеуметтік мәні, социалистік жарыс пен міндеттемелерден туындайтын партиямыз бен өкіметіміздің, совет халқының алдындағы парыз бесжылдық жоспарының орындалуы, айтыстың поэтикалық-эстетикалық жағы, қыз бен жігіт айтысының лирикалық-философиялық қарымы секілді іргелі мәселелер айтысты бағалаудың өзегі болуы шарт. Міне осы талаптар орын алған тұста айтыс шынайы әлеуметтік-рухани құбылысқа айналады.

Соңғы кезде өтіп жүрген айтыстарға дайындық, жасыратыны жоқ, азғантай уақыт аясында ғана асығыс қарқында өтеді. Айтысқа жоспар бойынша түседі-ау деген ақындар өзара алмасып, қарсыластарының ауыл-аймағын аралайды. Бұл әрине, жеткіліксіз екені түсінікті. Бірақ жасар амал да шамалы. Не істеу керек?

Айтыс жанрының әлем халықтарында сирек кездесетінін ескеріп, “Қазақ әдебиеті” газеті, “Жұлдыз”, “Жалын”, “Білім және еңбек” журналдары сырттан жүргізілетін айтыс ақындарының рубрикасын ашып, онда айтыс ақындарының сөз таластарын 2–3 шумақ көлемінде жүргізіп отырса нұр үстіне нұр. Мамандар өлең құрылысын талдап, айтысты бағалаудың жолдарын сараласа, мұндай рубрика айтыс клубына айналып та кетер еді, деген де ой бар. Рубрика айтыс ақындарының басын құрайтын, біріне-бірін таныстыратын өнер шыңдайтын сұхбаттастық трибуна іспеттес жай болар еді. Бұл игі іске қазақ телевизиясы мен радиосы да ат салысқаны жөн. Айтыс ақындарының дені талантты жастар екенін осы айтыс байқатты. Ал бұл бетіндегі бүршігі

ғана, ал сұңғыла таланттардың қаулаған қалың туы халық арасында екені ешбір дау туғызбайды. Балаларының атына дейін ұйқаспен тергейтін халық ақынға ешқашан кеңде болып көрген жоқ. Міндет сол таланттарды тауып, баулып өсіре білуде.

Айтыс дүниежүзілік халықтардың бірлі-жарымында ғана кездесетін сирек те қазыналы өнер. Шындыққа жүгінсек қазірде өнердің полемикалық, ашықтан ашық тартысқа негізделген салалары шырқау биікке өрлеген шақ. Спорттың кейбір саласы өнерге айналып, өнердің кейбір жанрларынан көрермендер шеттеп жансүйерлерін спорт тартып отырған кезең.

Спорт пен айтыс пошымы жағынан ағайындас. Оларды жақындастыратын сайыстық қасиеті. Айтыс ақындарын сұрыптауға спортта қолданып жүрген мол тәжірибені қолдану керек. Сонда ғана айтыс ақындарының дәреже-деңгейін анықтауға болады. Спорттағыдай айтыс шығармасын, біріне-бірі қарсы отырған екі адам ғана шығармайды. Оған көрермендер мен естуші құлақтың да қатысы бар. Айтысушылар өз басының қамы емес, жалпы топ үшін шығарады. Ал тыңдаушы жамиғат тек қарап отырушы ғана емес, өзіне ұнаған жақты демеуші де, ұнамаған жағын жерлеуші. Сондықтан соңғы айтыс өткен М. Әуезов атындағы театр үйі көрермендер үшін жақсы жай болды. Театр акустикасы тыңдаушылардың: “Әуи!” “Жарайсың!” деген көптің қошаметтік дауысына үн қосып зорайтып, ол репликаға ерекше бояу қосып отырды. Бұл реплика залдың тынысы, айтыстың табиғи серігі. Айтыстың театрлық-көрермендік эстетикалық мәнінің өрістеуіне байланысты жеке айтыс мекен-жайын салуды ойлаған да дұрыс. Айтыс өнерінің тек СССР халықтарында ғана емес, әлемдік әдеби кеңістігінде сирек кездесетін қазына, ұлттық мемлекеттік мақтаныш, тарихи этнографиялық ерекшелік екенін естен шығармау керек.

Қолда бар мүмкіншіліктерімізді пайдаланып, айтыс төңірегіндегі шоғырланған түбегейлі мәселелердің шешуін тауып, осы өнерімізді еншімізге қайта қосу кезек күттірмейтін міндет. Көш жүре түзеледі дейді халық. Біздің айтып отырғанымыз сын емес, ұмыт болып кетіп, қайта түлеген ерен өнеріміздің даму жолына тосқауыл бола ма де-

ген кейбір әлеуметтік, творчестволық және ұйымдастыру жәйттерін сөз етіп, көптің есіне салу, төл өнеріміздің өрбуіне дәнекер іздеу еді.

Жұлдыз. 1985. №1

Әннің де естісі бар, есері бар

Ілгеріде Арқаның әйгілі әншісі Жарылғапберді ақпанның алай-дүлей боранында қалып, адасып, жолдастарымен беймәлім ауылдың үстінен шығады. Арлы-берлі саулаған жүргіншіден ығыр болған ауыл адамдары "көлденең жүрген көк атты" деп сырт беріп, ықылас қоймайды. Амалы таусылған жолаушылар тұлыпқа оранған Жарылғапбердіге қарайды. Әнші жолдастарының қабағын түсініп, домбырасына ұмтылады. Домбыққан саусақтарын уқалап, ауыр тұлыпты желбегей жамылып тұрып, атақты "Топайкөкті" аңыратып қоя береді.

– Япыр-ау! Мынау өзіміздің Жарылғап қой! Жарылғапберді ғой мынау! – деп қалың ел жолаушыларға лап береді.

Жақсы ән қасиетін қастерлей білетін бұл ел Жарылғапбердіні жібермей, қыс бойы ел аралатып, ат-шапан айыбын беріп, жаз шыққанша әншіні аулына қайтармапты.

Енді таяуда ғана болған оқиғаға көңіл аударалық.

СССР Халық артисі Ермек Серкебаев АҚШ-қа барған сапарында оның салған әуеніне бір тақуа миллионердің таңырқағаны сондай, қазақтың халық әнінің орындалғанына тіпті сенбеген. Тек екі-үш ән айтылғаннан кейін басын шайқап, айтулы әншінің қолын қысып, елінің музыка мәдениетінің байлығымен құттықтаған.

Әннің эстетикалық парасаты уақыттың жел-құзына мүжілмек емес. Тарих күрзісінің алапат соққысына Сығанақ пен Отырар төтеп бере алмады. Оның есесіне опырылып түскен сырлы күмбезінің жаңғырығы ән болып қалықтап, ғасырларды көктеп өтіп бізге жетті. Ғасырлар жүгін ән арқалады.

Тарихи эстетикалық зердесі кәміл тыңдаушы үшін қазақ әндерінің текстінде артық сөз, жетім ұйқас жоқ, қисынсыз жапсырылған сөз табылмайды. Ең арғысы “Мінгенім астымдағы құла бесті” десе, онысы өзінің әлеуметтік хал-жайын айғақтағаны. “Жағалай Сарыарқаны аулым көшті” десе; өзі ғұмыр кешкен тарихи кезеңді, әлеуметтік ортаны паш еткені. Одан әрі:

Есіме сен түскенде сүйген сәулем,
Езіліп іші-бауырым жерге түсті,–

десе жан-жүрегінен шыққан жалын сезімін жайып салғаны. Әрине, бұл пікір айтуға жеңіл, мақұлдауға оңай. Алайда, ең маңыздысы қазақ әндерінің сөзі, өрісі қазақтың халық поэзиясы өз болмысында тарихи кезеңін, әлеуметтік ортасын, таптың позициясын, тіптен географиялық мекен-тұрағын айғақтауы арқылы әлемдік поэзияда өзіндік оқшау қасиетімен даралана-нады. Бұл топырақта туған поэзия жұмыр жердің кез келген нүктесінде естілсе де осы топырақтың ғана құлағын шула-тады. Міне, біздіңше, асыл өнердің ашылмай келген бір пара құпиясы осында. Көп ұлтты совет мәдениеті үшін ұлттық ерекшелік – әлеуметтік-саяси тұтастықтың құрамдас бөлігі. Бұл – өнертанудағы социалистік реалистік тәсілдің сара жолы. Мұны мойындамау әр түрлі жасанды методикаға ұрындырады.

Әрине, әр орындаушы өз тембрін, мәнері мен өнер туын-дысын байытуы бар. Ермектің, Жүсіпбектің, Рахияның, Дәнештің, Розалардың орындауында қазақ әні құлпыра түсіп, табиғи сұлулығы мейлінше ашылып отырады. Қазақ лирикалық әндерінің нақышын, әсіресе, Рабиға Есімжанова ерекше түрлендіреді. Қазақ әнінің дәстүрлі салауаты бұл әншінің орын-дауында айрықша айқын көрінеді.

Халық әнінің эстетикалық бітімінен, айтылу мәдениетінен адасып қалған жоқпыз ба деген салқын ой да кей-кейде санамыз-да тұрып алады. Әр заманның әнге деген өз талабы бар. Бұл та-лап халық әнінен, әсіресе, қазақ әнінен тыс тұруы тиіс. Өйткені қазақтың халық әні – классикалық қазына. Онан үйрену керек, оның эстетикалық бояуын, философиялық мәйегін бойымызға

сіңіре білуіміз шарт. Халық әнін өз нақысында, меншікті эстетикалық деңгейінде орындай алатын әншіміздің бірі – Жәнібек Кәрменов. Жәнібек тек орындаушы ғана емес, философиясын терең меңгерген маман, ұстаз. Ел ішінде халық әнінің шынайы эстетикалық парасатын қайта байырқалату жолы – радио, кино және телевизияның хабарлары деп ойлаймыз.

Ән тарихының жарқын кезеңін ойласақ, "Шіркін Шәмші" дейміз.

Қазіргі кезеңнен халықтық ән іздесек, Шәмшіге құлақ түреміз. Дәл бүгінгі күннің жаңа әндерінің бояуы тым әсіре, қызғылт, ұлттық нақыс әлде жоқ, әлде қалқыма, бетке жаққан опадай бір көрген көзге ғана, екінші көзқарасқа – қуыс. Беделді қазақ әншілерінің (Нағима Есқалиева т. б.) айту мәнерінен жасандылық ұрады, репертуарын батыстың қазіргі ән айту үрдісінен ажырату қиын.

Қазақ тілінің барлық интонациялық бояуы батыс ырғағына құрбан етілген. Сөзді ажырату, мазмұнын түсіну қиын. Тіліміздегі қос екпін құдіреті үнді-европалық дара екпіннің қанжығасында кеткен. Сондықтан әннің қазақша айтылып жатқанын аңғармай да қаласың.

Жалын. 1986. №1

Аяңда, сәулем, аянба

"Қ Ә"-нің биылғы 27 июнь (№ 26) күнгі санында Мұзафар Әлімбаевтың "Қос қанаттың сыңары" деп аталатын ән – өлеңдер хақындағы ой-толғаныстары жарияланған еді. Шабытты өнер туындысы болып табылатын әннің бүгінгі хал-жағдайы, ән сөздеріндегі кереғарлық жайында мәселе көтерген бұл материал газет оқырмандарын да бей-жай қалдырмады. Редакция почтасына келіп түскен хаттар соның айғағы. Төменде тарих ғылымының кандидаты С. Ақатаевтың "Аяңда, сәулем, аянба" деген проблемалық мақаласын жариялай отырып, бүгінгі әннің басқа да толғақты мәселелерін арқау еткен оқырман пікірін күтеміз.

Ән – халықтың өшпес рухы, жан серігі рухани бейнесі. Жақсы ән мен оның шықтық тегі егіз.

Мереке мен береке, той-томалақ ажары мен ғана ашылатыны белгілі. Тіпті “алыс-беріс” пен “барыс-келістің” арасында ән жүгіріп, қазіргі ел ішінің жаңа дәстүрінде кәде батамен емес, әнмен бекіп жүргенін байқаймыз. Бұл жасампаз жаңа коммунистік дәстүрдің ауыл-селоға байырқалануының да көрінісі болмақ. Демек, әнге іңкәрлік етене қасиетіміз екен. Алайда, қазақ әнін нақысы мен бұрмасына дәл келтіріп, өз бояуын толық жеткізе шырқау екінің бірінің қолынан келе бермейді. Әніміздің мұндай сырын дәстүрлі ән классиктері ескертіп те кеткен. Мәселен, Сара Тастанбекқызы Біржанның ән өнерін:

Әуенің жез сырнайдың көмейіндей,
Әніңнің қазақ жетпес бұрмасына, –

деп биік бағалап, көпке жариялайды. Әйгілі Әсет Найманбаев өзінің әншілік үрдісі туралы:

Бозбала бұл әнімді үйренерсің,
Қызыл тіл сөйлей алмай көрмелерсің,
Асау ән жетегінде жүрмеген соң,
Біріңнен-бірің көріп сүйрелерсің, –

деп шарықтайды. Байқасақ, Әсет өзі салған әндерді өзінен басқалардың дұрыс орындай алуына секемдік білдіреді. Сөйтіп, қазақ сал-серілері орындаушылық өнерге үлкен әлеуметтік-эстетикалық мән береді, әншінің мойнына қоғамдық жүк артады.

Қазақ әні ежелгі синкреттік, ұжымдық белгілерінен біртіндеп ажырап келеді. Бұл – жалпы әлем халықтарының дәстүрлі әніне тән заңдылық. Қазіргі әнге ие көп; оның әуеніне, сөзіне, орындалуы мен сүйемелдеуіне авторлық хұқ бар. Авторлардың әр қайсысы профессионал өнер иесі. Сондықтан бір әннің шырқалуына әртүрлі маман иелері атсалысады, бас қосады, өнерлерін тоғыстырады.

Әнді шырқауға атсалысқан адамдар алқасы тек орындаушылық өнер төңірегінде шектеліп қалмайды. Ән салтанатын толықтыра түсуде ән сөзін хатқа түсіруші баспагерлердің де

атқарар қызметі мол. Басқасын былай қойғанның өзінде кәдуілгі ән сөзінде кездесетін тыныс белгілерінің өз орнынан табылмауы түбі ән бұзарлыққа апарып соғады. “Жел соқпай шөптің басы қимылдамайды” дейді халқымыз. Бұл сөз халқымыздың аузынан шыққан себеп пен салдар жүйесін заңдылықпен тиянақтаған сахара философиясының қысқа формуласы. Біздің көтеріп отырған осы әңгімеміздің де себебі жоқ емес.

Ертеректе “Жазушы”, одан беріде “Өнер” баспаларынан жарық көрген ән жинақтарын қазір ән сүйер қауым оңайлықпен таба алмайды десек болады. Ауыл еңбеккерлеріне арнап “Қайнар” баспасы да арнайы ән жинағын шығарып келеді. Өткен жылы 4-басылымы шыққан “Ауыл кеші көңілді” жинағының да оқырман сұранысын қанағаттандыру жолындағы баспаның игі еңбегі екенін атап айту керек.

Баспагерлер қолда бар мүмкіншіліктерін пайдаланып әсем безендіріп шығарған, соңғы басылымның бұрынғы ән жинақтарынан сапа өзгешелігі де анық байқалады. Тараулары мен тармақтарынан ел ішіндегі әншілік дәстүрдің кейбір жаңа лептері де еседі. “Беташар”, “Жар-жар”, термешілік, жыршылық текстер – соның белгілері. Осының барлығын жаңа дәстүр мен салт-сананы қалың ел ішіне, шалғайдағы ауыл-село еңбеккерлеріне насихаттау ісіне қосқан “Қайнар” баспасының қомақты үлесі деп қабылдадық.

Алайда, жинақ төртінші рет басылуына қарамастан ән текстері әлі де әртекті олқылықтар мен орашолақтықтардан арыла алмай жатыр екен. Қателіктер емлелік сипатта болса, дау-дамайсыз-ақ қабылдай салуға бар едік. Барақ кей тұста жүйеге түспеген кездейсоқ сөз бен сөйлемдер біраз әннің мән-мазмұнын мүлдем өзгертіп жіберген. Мәселен, кітаптың 51-бетіндегі бәрімізге жақсы танымал “Ақ Айша” әніне бөгде сөздің кіруіне байланысты әннің лирикалық кейіпкері өзінің таңдап сүйген жарын ат қылып аяңдатады:

Аяңда, сәулем, аяңда,
Аяңдашы, аянбай.

Көкейге қонымдысы “аяңда, торым, аяңда” сияқты. Себебі: әу дегеннен-ақ лирикалық кейіпкер әнін мінген атының торы екенінен бастайды: “Мінген атым торы ала...”. Бұл жол ұйқас үшін тұрған жоқ. “Торы ала ат” образы жігіт тұлғасын толықтаушы эстетикалық айшық: заман келбеті, әлеуметтік өмір үрдісі, бозбалалық салтанаттың сайма-сайлығының кепілдемесі. Текстегі “аяңдау” сөзі де өзінің ұғымдық қызметінен ауысып түсіп, эстетикалық образ түюге қол созады: кейіпкерлер өзіне-өзі сабыр айтады. Ән текстіне бөгде сөз ену түгілі бір дыбыстың ауысып түсуінің өзі әннің интонациялық кілтін жазым ететіні белгілі. Мәселен, осы жинақтың 97-бетіндегі “Желкілдек” әнінің бірінші жолындағы (“Жылқымның мінсіз қара төбеліндей”) “жылқымның” сөзіне артық түскен “м” ән сомдаған образдың берекесін қашырып жіберген. Дұрысы: жылқының. Өйткені ән кейіпкері баймын деп өзінің әлеуметтік тегін көлденең тартып, шіренуден аулақ, “жылқының мінсіз қара төбелі” арқылы кейіпкер образ байлап, қыз сымбатын ашады. Кітапта кездесетін осы іспеттес ұғымдық қателер едәуір: “ақ қаулан” деген шөп аты ақ қаудан (49-б.), “Ей Ардақ” – “Ой, Ардақ” (12-б.) “Шапибаяу” атты қыз “Шапибай-ау” (19-б.) болып кеткен екен. Кейбір әндердегі құлаққа үйреншікті жер-су атаулары да өзгеріске ұшыраған. “Ыңғай-ау” әніндегі (92-б.) “Теке мен Орынбордың базарындай” деген жолдан Орынбор ғана қалған. Теке де, Орынбор да ән текстінде мекен-жай анықтаушысы қызметін атқарумен қатар мезгіл мен әлеуметтік орта туралы да хабар беретін еді. Зілғараның “Жиырма бесіндегі” (16-б.) “Кәрілік ауру болдың қолдан келмес” деген тіркес “Кәрілік ауыр болдың” болып “жөнделген”. Осындай келеңсіздікке С. Сейфуллиннің “Тау ішінде” деген әнінің қайырмасы да душар болған.

Қазақта “ат арытып” пен “ат терлетіп” деген тіркеске екі түрлі ұғым артылады: біріншісі қашық сапарды, қиын жол азабын білдірсе, екіншісі жақын, жуық маңды, бірақ суыт асығыс жүрісті (сағынғандықты) білдіреді. Жинақтың 13-бетінде осы ұғымдардың және 28-бетте “өмір” мен “ғұмыр” сөздерінің орны ауысып берілген. Сондай-ақ ән сөзінде ішінара кездесетін төл

сөздер (“Ей, қалқа, хош!” дегеннің және тағы осындай тіркестер) арнайы белгілермен ажыратылмаған.

“Әупілдек” пен “Әпиток” әндеріндегі кезінде әлеуметтік пікір тудырған ауыс-түйіс жол-шумақтар тағы да сол қалпында берілген, ұлт мәдениетінің белсенді қайраткерлерінің тұжырымдары ескерілмеген. Сондықтан, ойнақы, нұрлы, лирикалық назға құрылған “Әпитоктің” де қайғы мен ащы зар тоғанағын тартқан “Әупілдектің” де топшысы теріс қайрылған, эстетикалық құны төмендеген. Дегенмен, осы екі әннің де бұлтармас дәлелмен анықтала алатын меншік сөзі бар. “Әупілдектің” сөзі С. Сейфуллиннің “Тар жол, тайғақ кешу” романында толық келтіріледі. Қабиба қыз шырқап, С. Сейфуллиннің Ғалымжан деген татар жолдасына “Әттеген-ай, қазақ болып тумағаным-ай!” деп санын соқтырып, бармағын тістеткен осы ән еді. Ал “Әпитоктің” әдеби-эстетикалық өресі биік лирикалық сезімшіл тексін қазақ ән өнерінің бірегей санаткері болған Рабиға Есімжанова айтатын. Мұндай көпе-көрінеу жәйттерге баспагерлердің құлақ аспауы – өкінішті-ақ.

Жинақтың 57-бетіндегі “Әйкен-ай” әнінің соңғы екінші шумағы жартылай түскені де қынжылтпай қоймайды. “Әйкен-ай” бұзылып түссе де саннан қалмай аталып өткен екен. Ал кей әндер назардан мүлде тыс қалған. Сонау “ақ табан шұбырынды” кезде халқымызға жұбаныш гимні болған “Елімайды” бұл жинақтан таппағанымызға қынжылып отырмыз. Ауыздан-ауызға тарап, сонау ғасырлар қойнауынан жеткен асыл мұрамыздың себепсіз түсіп қалғанына не жорық? Халқымыздың бар буынының құлшына шырқайтын “Екі жиреннің” екінші түрі де ескерусіз қалыпты. Баспа тарапынан кеткен азды-көпті олқылықтарға шұқшиып көз тіге бермесе де болар еді. Алайда, бұл редакциялық келеңсіздіктер орындаушылыққа нұқсан келтіреді.

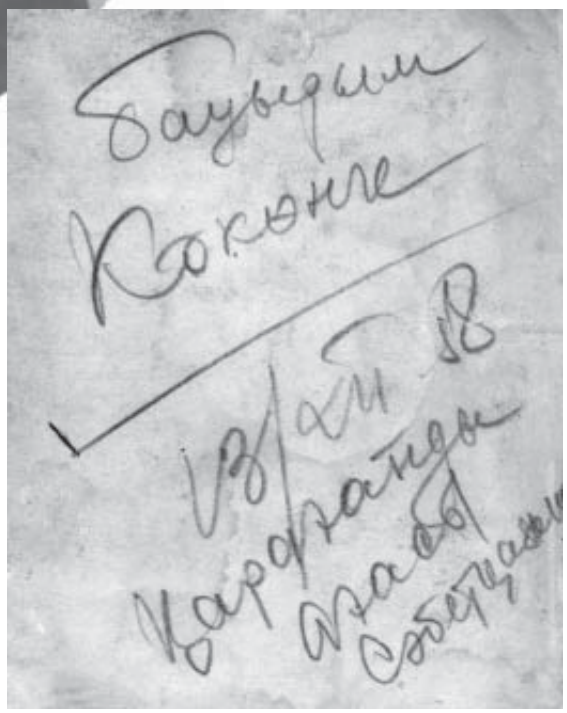
***

Қазіргі қазақ әнін орындаушылардың арасында қазақ тілі мен емлесінен бейхабар, ән тексін жалаң жаттап айтатын жандар бар. Ал, ән текстіне абай болу – замана талабы. Оның үстіне

қазақ әнінің хатқа түсуі мен айтылуындағы кембағалдық, сайып келгенде, әнімізді дәстүрлі "дәмінен", өзіндік "хош иісінен", талғамынан айырып бара жатқанға ұқсайды. Белгілі әншілеріміз Роза Рымбаева мен Нағима Есқалиева қазақ тіл қолданысының қос екпінді (негізгі және қосымша екпін) табиғатын еске алмағандығының салдарынан өздері орындап жүрген қазақ әндерін қазіргі эстрадалық қойыртпақпен қойындастырып жібергені қабырға қайыстырады. Қазақ ән өнерін қаршадайынан ана сүтімен бойына сіңіріп, құрым киізге аунап өскен Роза қарындасымызға айтар ағалық базынамыз бар: халқымыздың меруерт-маржаны болып саналатын әніміздің өз табиғатын сақтай да, насихаттай да білелік. Қазақ әні қазірде бел алып отырған бір күндік эстрадалық айғай емес. Ол – халқымыздың рухы, жан серігі.

Радио мен теледидардан шырқалып жүрген "Айгөлектің" аяғы қазақ ән үрдісіне жат "пап-паммен" бітіп, "Назқоңырдың" жүрек тебірентер сазды вокализінің сиырқұйымшақталып барып, келте кесілуі, А. Байтоғаев, Р. Мұсабаев, Ә. Дінішев және С. Тыныштықұлованың қазақ әнін "тра-ля-ля-лямен" көмкеруі – осы келеңсіздіктің көрінісі шығар деп танидық. Қазақ баласының құлағына сіңісті әр түліктің өрістен шақыратын өз атауы болатыны секілді әр ұлт әнінің өзіне ғана тән вокализі (әридатайы) бар. Қазақта бұл құбылыс жай ғана бар емес, сарқылмас мол, сан-алуан. Бір ғана Алдаркөсе бабамыздың "қалилалайы" біткенде айтатын "әридайы" бар екен. Осындай мол дүниені игеріп бітпей, "тра-ля-ля-ляга" көшу – басқа біреудің игілігіне қол сүгу, оңайға әпендік таныту, өз немқұрайдылығымызды әшкерелеу емес пе?! Қазақ ССР хор капелласы мен ән-би ансамблі әншілерінің филологиялық мәдениетінің төмендігінің нәтижесінде қазақ тілінің фонетикалық өзіндік жүйесін дәл таппай, ән сөзінде кездесетін а, ө, і, қ, ғ, ң, ң, h дыбыстарының зердесіздіктің құрбанына шалынып, шығынға ұшырауы ән дәулетімізге қайырымсыз кетеу түсіреді. Өкінішке орай, мұндай профессионалдық ірі коллектив орындауында шырқалатын қазақ әнінің дені құлаққа оғаш естіледі, жағымды эстетикалық

Сәбетқазы Ақатай.
Көкшетау, 25 қыркүйек 1983 ж.



Кок-Тобе 1975 г.
г. Алма-Ата

Сәбетқазы Ақатай

Сәбетқазы Ақатай жиналыста

әсерге бөлегеннің орнына адамның көңіл күйін шайқалтады, рухын күйзеліске түсіреді.

Базардан алип келген кумис куман,
Жигитти адастырган калын туман.
Арадан кил утпестей тату едик,
Биздерге кастик килган кай антурган? –

деп шырқайды академиялық айдары бар арнайы коллектив әншілері. “Ас та бар, асыл тас та бар, бірақ артып кететін атан жоқ” деген осы шығар-ау! Естіген құлақта жазық жоқ: қалай естіледі, хатқа солай түсірдік. Осы тұрпатта айтылған қазақ әнінде не қадір, не қасиет қалады?

Қазақ әнін орындау оңай емес. Ал сол әнді нақышына келтіріп, өз бояуымен шырқау тіпті қиын. Ән орындаушылар мен баспагерлерге орынсыз өкпе айтып, олардың еңбегін елемеуден аулақпыз. Әншілерімізге қазіргі замана әнінен, эстрадалық үрдістен тай да демейміз. “Қайнар” баспасына ауыл-село жастарына арнап, ән жинақтарын шығару да керек. Халқымыздың рухани игілігін әлеумет кәдесіне жаратып, дәйім қозғалысқа түсіріп отыру – мәдени процестің негізгі шарты. Алайда, әр құбылыстың меншік, қайталанбас бітімі болады. Сахнада болсын, баспада болсын, ән өнерінің бітім мен болмыс сәйкестігін бұзып алмау – әңгімеміздің алтын арқауы еді. Қазақ әнін орындаушылар, шығарушылар, хатқа түсірушілер мен тыңдаушылар қауымының осы жөніндегі ойы қалай екен? Біздің айтар ұсыныстарымыз да баршылық. “Ауыл кеші көңілді” жинағының келесі бесінші басылымында:

1. Ән тақырыптары алфавиттік жүйемен берілсе:
2. Текстологиялық ізденістер дәйектене түссе.
3. Ән жайындағы зерттеулерге ден қойылса.
4. Дәстүрлі қазақ әнінің салмағы басым болса.
5. Айтылмайтын, көңілден кеткен жаңа ән текстері алынып тасталынса.
6. Мүмкіндігінше халық әнінің авторларын саралай түссе.
7. Нотасымен шығару да қолға алынса.

8. Одақ пен республика гимнінен соң ән атасы – “Елім-ай” тұрса.

9. Тойбастар, Беташар, Қоштасу, Сәлем, той-томалаққа, ата-наға, келін мен күйеуге өсиет, бесік жыры, тұсаукесер, бата, рахмет айту секілді тұрмыс-салттық өлең-жырлардың бірнеше нұсқасы (ескісі де, жаңасы да) жүрсе... дейміз.

Бұл, әрине, аз жұмыс емес. Алайда, ән мәдениетінің мерейі үшін атқаруға әбден болады.

Қазақ әдебиеті. 19 қыркүйек 1986 ж.

Қазақтың көсегесі қайтсе көгереді
“Азат” қозғалысының 1 съезі қарсаңында

“Азат” қозғалысының дүниеге келгеніне бір жыл толып отыр, “Азат” мүшелерін мүшелді жасымен құттықтай отырып, қозғалыстың съезі қарсаңында оның бағыт-бағдары, әлі де пісіп-жетілмеген мәселелері төңірегінде ой толғау артық бола қоймас. Осы мезгіл ішінде асып, ел алдына түстік деп те айта алмаймыз, артта қалдық деп те өкінбейміз. Оза шауып бәйге алмағанмен, ел қатарлы күреске түстік, тер төктік, мына әділетсіз ортамен итше алыстық. Біреуді жықтық, біреуден жығылдық. Қазір Алматыны қоса есептемегенде Қазақстанның 16 облысында бармыз. Газетіміз шығып жатыр. Ол аспаннан түскен жоқ: ақырын-ақырын, қыбыр-жыбырдың нәтижесі. “Азат” болмағанда, мәселен, Қазақстан партократиясының қолынан “Қазақстанның егемендігі туралы Декларацияны” қабылдау я келуі, я келмеуі неғайбыл еді. Оны жұртшылықтың өз көзі көрді. Жақсы атандық, жаман атандық, әйтеуір, оған өз басым қатты қуандым. Аяғымыз сылтық, жүзіміз сынық, бұтымыз жыртық болса да егеменді ел атандық. Енді бергенін алған құдайға, берерін алдырып алмайық дейміз. Ол үшін бас қосу ләзім.

“Азат” алға, болашаққа үміт артқан халық қозғалысы. Біздің түпкілікті мақсатымыз: толық ұлттық тәуелсіздік. Келте де,

түсінікті: “АЗАТ” – қазақ ұлтының саяси және әлеуметтік қорғаны. Дүниеге “АЗАТ” қазақ ұлтының мүддесі арқылы көз тастайды.

Ұлтшылдық болса ұлттық эгоизмнен туындайды. Біздің көзқарасымыз олай емес, біз басқа ұлттардың үстінен өктемдік жүргізсін деп, қазақ ұлтын асырып-тасырсақ демейміз. Онда қазақ бірінші сортты, “таңдаулы” адамдар қатарына жатар еді де, қалған ұлттар мен ұлыстар екінші сортты, “бұйрықты орындаушы” адамдар санатында қалар еді. Басқаша айтсақ, қазіргі қазақтың көбін қазақ емес ұлттарға кигізер едік. Біз құлдықтан құтылу жолында иемізді құл қылуды мақсат етпейміз. Онда біздің демократиялық сиқымыз не болмақ? Бұл ұлтаралық дүрдараздықты қоздырып, азамат соғысына, ақыр соңында, қан-төгіске алып келер еді. Ондай аласапыран жағдайда жеңіс ауылы қай жақта қалары айтпаса да түсінікті.

Бізді орыстар мен орыстанған өз ағайындарымыз, олардың ішінде бұрын қазақ болғандар да бар, осылайша түсінеді. Әрине, олар біздің бағдарламамызды білмегендіктен емес. Біле тұра бізді ұлтшыл, антұрған ретінде түсіндіру оларға пайдалы. Өйткені олар саяси үстемдіктен айырылып қала ма деп қорқады. Әрине, мұндай түсініктің алысты мегзеген саяси астары баршылық.

“АЗАТ” үшін Қазақстанда жасайтын барлық ұлт өкілдері тең. Оған дау жоқ. Бұған дауласуға болмайды, ол – өркениетті халықаралық шарт. Біздің ұлттық бағдарламамыздың басқа саяси топқа ұқсамайтын өзгеше тың ерекшелігі бар.

Ол мынандай алғышарттардан туындайды:

Қазақстан – көпұлтты республика, Мұнда 91 ұлт өкілі тұрады дейді статистика. Статистикамен таласу қиын. Біздің айтарымыз: Рас, Қазақстанда 90 ұлттық топ не ұлыс өкілдері кейінгі отаршылдық дәуірден бастап және қазақ деген дара тарихи ұлт ежелден, әлімсақтан бері тұрады. Алайда, халықаралық хұқ бойынша, 90-ның орны бір төбе де, қазақ ұлтының орны бір төбе. Тоқсан мен Бірді араластыра сөйлеуге болмайды. Өйтсек, тек саяси қателікке ұшырап қана қоймай, ұлт пен ұлтты қағыстыруға жол салар едік. Өйтсек, қазақты қойшы, қазақ өз

елінде өмір сүреді, басқа қазақ емес ұлттардың обалына қалар едік: олардың қазақтануына (“варваризация”) процесіне жол ашар едік. Қазақтардың басқасының барлығының Қазақстаннан тыс өлкелерде өз мемлекеті, мәдени ошақтары бар. Мәселен, орыс ұлты өзінің ұлттық Отаны, немістің өзінің бірнеше жерде ұлттық Отаны, кәрістердің де, татар мен ұйғырлардың өз отаны, ата-жұрты баршылық. Демек, тек қазақ халқының ғана өзінің ұлттық шекарасында өзінің саяси егемендігін толық қалпына түсіруге табиғи-тарихи хұқы бар. Болмаса – “Демократиялық Қазақстан” деген демагог-депутаттардың тобынан табылып, Қазақстан қайсы, Өзбекстан қайсы, Ресей қайсы – адасып, төбелесіп жүріп, қайтадан барып, Империяның табанының астынан қайта шығар едік.

Қазақстанда тұратын басқа ұлттардың саяси егемендігі Қазақстаннан тыс өңірлерде шешілген болса, қазақ ұлтының саяси егемендігі тек Қазақстанда ғана шешілуі шарт. Ал ұлттық мемлекет дегеніміз ұлттық саяси егемендігінің шешілуінің көрінісі ғана. Алайда, Қазақтың ұлттық мемлекеттік жүйесі өлкемізде жасайтын барлық азаматтардың, олардың діни, саяси көзқарасына, ұлттық және нәсілдік тегіне қарамай баршаға тепе-тең саяси және әлеуметтік хұқықтармен қамтамасыз етуі керек. “Азаттың” ұлт мәселесі жөніндегі бағдарламасының халықаралық өркениетті право принциптерінен, Адам хұқықтарының декларация нормаларына еш алшақтығы жоқ.

Қазақ халқы өзін басқа ұлттардан артық санайтын болса, біз сол үшін күресіп жатсақ, онда біз ұлтымызға теңдік емес, өзінен әлдеқайда күшті, әлдеқайда биік деңгейде ұйымдасқан жау тауып береміз. Сондықтан біз әзірше теңдік үшін ғана күресеміз. Сонда ғана біз басқа халықтарды дегенімізге көндіре аламыз. Біз ешбір ұлтқа өктемдік жүргізгіміз келмейді, біз тең болуды ойлаймыз деп мәлімдейміз. Сөйте тұра қазақ ұлты басқа ұлттармен теңелу үшін саяси биліксіз болмайтынын жасырғымыз келмейді.

Қазақты тыстан билеудің күні келмеске кетті. Тыстан кірген “іштегілерге” де, олар қаншама қой терісін жамылғанмен, билете алмаймыз. Бұл принцип желтоқсан уақиғасында сынға

түсіп, тарихтың табалдырығынан принципсымақ та, эмиссар да лақтырып тасталғанын жақсы сезіндік.

Республикамыздағы ұлттар мен ұлыстардың әртекті саяси сипатын араластырып сөйлеу неоколониализмнің жаңғырығы, дербес ұлттар мен мемлекеттерді бұрынғыша қарудың күшімен емес, енді сөздің, демагогияның күшімен қайта қармаққа түсіру болып табылады. Бұл жерде қару – сөзге, сөз – қаруға айналып кетеді де, ортақ нәтиже береді.

Қазақтың қазіргі ұлт-азаттық қозғалысы бір қайырма әрекет емес, ұзаққа созылған жалғасты тарихи-саяси процесс. Оның, менің болжауымша, екі сатысы бар. Төменгі сатысында Қазақстан барлық салада толық тәуелсіздікке тырнағын іліктіреді, ал екінші жоғарғы сатысында қазақ ұлтының толық саяси егемендігі жүзеге асуы тиіс. Бұл сатысында ұлтымыз өз мемлекетінің тарихи баянды дамуын тек өз қолына алуын қамтамасыз етіп, саяси тізгінді ешкімге жалтаңдамай берік ұстап, ұлттың тағдырын тек өзі шешуін мойнына алады.

Біздің азаттық жолындағы күресіміз жерімізде жасайтын басқа ұлт өкілдерінің ешбірінің несібесіне, ырыздығы мен дәулетіне зиянын тигізбеуі шарт. Бұған көзі жеткен орыс, неміс және т. б. ұлт өкілдері жаңарған Қазақстанды қайта құруға жәрдем етеді деп ойлаймыз, тіпті жәрдемдескені сол – кедергі келтірмеуін осы бастан қолға алуымыз керек. Оларға айтарымыз: осыған дейін Қазақстанды бірге күйреттік, енді сенің де, менің де бақытты да, салтанатты тұрмысымыз үшін жаңа Қазақстанды бірге, қол ұстасып жүріп гүлдендірейік. Менің орыс ағайындарға айтарым: “Қазақстан сенің де, орыс, менің де, қазақ киелі Отанымыз. Бірақ мынаны есіңе тұт: Отаныңда тұрған адам оның құнарын, топырағын, суын, нуын күтіп ұстайды. Қазақстанда тұрады екенсің – оның берекесін шашпа, жергілікті ұлттың намысын баспа, мәдениеті мен тілін, ұжданы мен әдет-ғұрпын қадірлей біл! Бұл – береке, бірліктің негізі. Онда менің де қабағым ашыла түседі. Ал өтірік “Отаным” деп, жерімізде радионуклид пен нитрат шашсаң, суы мен ауасын былғасаң өкпелеме, ары тұр! Сен ертең Ресейіңе кетесің, ал мен қалам – барар жерім, басар тауым жоқ. Өйткені, мен,

қазақ, осы жердің топырағынан жаратылғанмын. Сенің барар жерің бар, менде Қазақстаннан басқа жер де, топырақ та жоқ, маған Қазақстаннан басқа жерде бақыт та жоқ. Қазақстанымда тұрып, Қазақстанымда өлмесем – дүние жасауым бекер! Мен Қазақстанымды қалай қорғаштасам, саған да, орыс, елде басқа ұлт өкілі, соны тілеймін: сен де өз Отаныңды, киелі Ресейіңді, мендей қорғай біл. Хош! Сау саламат бол!" Қазақстанда қазақты, Қазақстанды құрметтей білетін барлық ізгі жанға орын табылады, береген қолым алаған, Қазақстандағы қазақ емес ұлт өкілі қазақпен бірге жер жыртсын, мал бақсын, кен қазсын, бірақ қазақты билеп-төстеймін демесін. Ұлттың саяси егемендікке қол сұғу деген осы! Мұны бізге билігін үйіріп отырған кірме ұлт өкілдерінің барлығы білмейді демеймін, бірақ олар әлі де билігін соза түсу мақсатпен білмегенсиді. Демократиялық дәстүрді өздерінің отаршылдық мүддесіне тарта, жақындата, шулай сөйлейді. Ол қате. Ұлттың өзін өзі билеудің (право нации на самоопределение) мен білетін принцип осы. Оны жүзеге асыру – ұлттың қолында, оны ешкім аспаннан түсірмейді. Талпынған алады, талпынбаған демагогияның астында қалады.

"Демократиялық Қазақстан" деген депутаттар тобында шовинизм жалауын тік ұстаған орыстілдес ағайындардың көптеп жүруі сондықтан. Олардың ойы Қазақстанның топырағын еміп, суын ішіп, мәуесін жей жүріп, Ресей империясының мүддесін қору, Қазақстанды саяси билеп-төстеу, Ресейге қосу, тәуелді ету, жерімізді орыстың меншігіне айналдыру. Ал, қазақ Оспанов, Ертісбаев пен өзбек Қадырбековтердің есебін мен өз басым түсінбеймін, бірақ олар ол жерде есепсіз жүр деп тағы да ойламаймын. Тарихта мұндай жандайшап тұлғалар көптеп кездеседі. Демек, біз ұлтшыл емес, бізге ұлтшыл деп айдар тағып жүргендер нағыз қызыл көз ұлтшыл, көп басты айдаһардың дәл өзі екен. Қазақ ұлтшылдықтан емес, ұлтсыздықтан ақсап отыр деген тұжырым осыдан шығады. Біз сұрапыл жылдары алдымыздағы малымызды индустриялаушыларға беріп, аштан қырылдық, орыс жерін қорғаймыз деп, оқтан қырылдық, депортациямен айдалып келгендерді аман алып қалдық. Енді соларға қол жаямыз, орыс, шешен, түрік! Ағайындар! Бізге көмек

беретін кездеріңіз келді, Құдайға аманат, жәрдем сұраймыз! Интернационализм деген сөз емес, іс. Бізге тәуелсіздік жолында сабымызға тұрыңыздар! Біз сіздердің есімдеріңізді әніміз бен жырымызға қосалық!

“АЗАТ” қозғалысының пайымдауынша, республикамызда әлеуметтік және саяси ахуалы ең төмен ұлт – ел мен жердің тарихи иесі, қазақ халқы. Қазақ халқының қазіргі ауыр да аянышты әлеуметтік-экономикалық деңгейін анықтайтын мысалдар көп. Керек десеңіз мен біразына тоқтала кетейін.

Қазақтың саяси еркінен айырылғанына 300 жыл болды, Бұл – 12 ұрпақ құл-құтанның кебін киді деген сөз. Біздің 300 жыл құл-құтандық тарихымыздың зардабы Ресейдің 300 жылдық моңғол шапқыншылығынан да асып түсті. Мәселен, езгі дәуірінен орыс тілі мен мәдениеті, жерінің құнары мен табиғат байлығы ешбір қиянатқа ұшырамай аман-есен шықты. Орыс мемлекетінің орталықтануы мен күшеюі – моңғол шапқыншылығының тікелей нәтижесі. Ал, 300 жылғы орыс басқыншылығынан қазақ мемлекеті мен мәдениеті, тілі мен өркениеті, тарихы, философиясы мен өнері басын қайта көтере алмай сұлай түсті. Күйреуге түскен дүниеміз бен ұлттық мүлкіміздің баршасы келместік сипат алды.

Біздің құлдыққа түскенімізге 300 жыл болды. 300 жыл бойы азаттық жолында күрес жүргізіп келдік. Қазақтың қабырғалы, табанды азаматтары үш ғасыр бойы бір де бір күн күресін тоқтатпады. Алайда, ұдайы жеңіліп келеміз. Оның себебі біреу: Біз өзімізге қарсы күшке, сойыл мен шоқпар ала жүгіріп – қазақтың ұлт-азаттық мәселесін білектің күшімен шешкіміз келді. Шешер де едік, егерде білекте қарсы күшке сай күшіміз болса. Орыстың темір қаруына қарсы біз құрық пен таяқ ала жүгірдік. Сырым, Есет, Жанғожа, Кенесары, Абылайдың өзі мен оның марқасқа батырлары... Басқаша айтқанда, ұлт-азаттық майданында 2 дәуір, 2 тарихи формация – “ағаш” пен “темір” ғасыры алысты. Ал біз ұдайы жеңіліп отырдық. Кешегі желтоқсан оқиғасы осының кепілі де, жалғасы да. Жеңілуден тоз-тозға түстік, үшке бөлініп тартыстық. Енді жеңілуге еш хақымыз жоқ. Енді жеңілсек, ол қазақ үшін, ұлт үшін соңғы

жеңіліс болмақ. Демек, жеңістің амалын ойлау – парыз. Ол бар да. Ол – қазақтың білегінде емес, зейінінде, ақыл-ойында, білімде. Халықаралық правода, философия мен адамгершілік зерделе.

Қолында күші, мемлекеті, КПСС-і, КГБ-сі, МВД-сы жоқ, ешқандай қару-жарағы жоқ біздей ұлт қалай, қайтсе жеңеді? Жеңістің бір-ақ жолы бар: қарудың орнына ақыл-ойды жұмсау, халықаралық хұқық негізінде іс атқару, шоқпар орнына ақыл-ой ұсыну. Күрестің өркениетті түрін ұстансақ, 15–20 жылда қазақтың ұлттық тәуелсіз мемлекетін құру біткен шаруалар санына жатып, ішкі әлеуметтік қатынастарды социал-демократиялық негізде реттеуге көшуге болады. Оғанға дейінгі барлық күш-жігер отарлаушылыққа қарсы бағытта жұру керек.

Қазақтың тілі де, мәдениеті де, өзі де XXI ғасырға кіреді. Ал ұлтымыз XXI ғасырдан ары шығады, шықпайды – ол ұлт азаматына байланысты. Азаматы табылса, шығады, әрине, Ақыл-ойы, парасаты мол, оқыған, өнер-білімі, арнайы дайындығы бар азаматтар табылса, қазақ ұлты тарих күресінінде қалмайды. Ал табылмаса, әлі де ұйықтай тұрайық, әлі де қойдың соңынан жүре тұрайық, әлі де көтен жеп басқа халықтардан озамыз деген дәстүрлі қазақы кертартпа құлықтың философиясынан аса алмасақ, XXI ғасырдан қазақ аса алмауы хақ. Онда XXI ғасыр қазақ үшін соңғы ғасыр деп санаймыз. Ондай ұлттардың тағдырын тарихтан жақсы білеміз. Қаншама ұлт пен ұлыстардың тарихта үні өшті, игілігін топырақ басты? Елімізге, дертімізге ем болсын, дауа болсын деп әрі ойланып, бері ойланып осы "Азатты" дүниеге келтіргеніміз де сондықтан. Бірден саяси партия болуға ұлттың сана деңгейі жербауыр. Саяси талап қоя білер азамат тапшы. Ұлт зиялылары көбіне көркем сөз деңгейінен аса алмай жатыр.

Ал ұлттық дәулетті сұрайтын кім? Қазіргі Қазақ ССР Жоғарғы Кеңесі ме, Қазақстан Коммунистік партия ма? Жоқ, әрине, оны Қазақстан коммунистік партиясы өлсе сұрамайды. Өйткені оның өзі Изаура, Изаура деймін-ау, Изауранның үстінен қамшы үйірген қарақшы. Демек, ұлттық дәулеттің сұраушысы, ұлтқа

қорған, қамқор боларлық тәуелсіз саяси ұйым керек. Сондай ұйымды мен "АЗАТ" деп танимын. Біздің мүддемізді ешкім аспаннан түсіп, немесе Америкадан келіп қорғап бермейді. Москвадан келген эмиссарларға тойынып болдық. Голощекин 3 млн. қазақты жер жастандырып кетсе, кешегі Колбиннің өзі бір ғасырға татырлық дүниемізді бүлдіріп қашты. Қазірде екі қазақтың бірі туберкулез, үш қазақтың бірі бруцеллез, бала өлімінен дүниежүзілік деңгейге жетіп, бәйгеден оздық: жүз мыңға тарта бойжеткеніміз күйеусіз, қырық мыңға тарта сұрбойдақтың қызбен шаруасы жоқ. Ішімдік жаппай құбылыс болып отыр, Орыс тіліне жаппай бой ұру модадан кетіп, өмір сүру тәсіліне айналды. Қазақ тілінен жатсыну өркениет нышаны деңгейіне көтерілді, қой соңында ұлттың үштен бірі жүр, XXI ғасыр табалдырығын қазақ "жақсы қой баға алатын ұлт" сипатымен аттамақ, таза қазақ шоғырланған аймақтардың барлығы полигон, 30 000 000-ға құйқалы өрісті радионуклид жапты, Арал деп көз жасымызды тия алмай жүргенде оған Балқаш қосылды... "Жалаңаяқ, жалаңаш, халқым қайда барасың?" деп еңіреген "Азатты", "бір қайғыны ойласаң, жүз қайғыны қозғайды" деп Абай уатады.

Жүз қайғыға Солженицын мен казактардың әкіреңін қос, осыдан барып, қазақ ұлтын қорғайтын, оған жанашыр боларлық саяси-әлеуметтік ұйым я керек, я керек еместігін өздеріңіз айтарсыздар. Демек, "Азат" көш басында жүрген шағын азаматтардың қиялынан туған әлек емес, толғағы жеткен жанды әрекет болып табылады. Мұны философияда объективтік құбылыстар деп атайды.

Тығырықтан қайтсек шығамыз? Оның бірден бір сара жолы – қазіргі Қазақ ССР-ін, тәуелсіз, дербес, дүниежүзілік мемлекеттермен терезесі тең қазақтың ұлттық мемлекетіне айналдыру. Маған журналистер "қазаққа не керек?" деген кекесін сұрақты жиі-жиі қояды. Сондағы менің айтарым: "француза не керек, ағылшын мен орысқа не керек, қазаққа да дәл сол керек. Еш кем емес!" деймін. Басқаға керек барлық нәрсе – түп-түгел бізге де керек. Артық та, кем де емес. Өзімізге басқалардан

артық тіленсек, барып тұрған ұлтшыл, оңбаған болар едік; кем сұрасақ Меңдібаев, Камалиденов және т. б. секілді ұлттық-нигилист болар едік; ал тең сұрасақ – дүниежүзілік қауым алдында нағыз гуманист, Махатма Ганди, Неру, Мартин Лютер Кинг секілді ұлтын сүйгіш, патриот боламыз. Біздің ұстанар бағытымыз – осылардың арманы. Азаттық жолына түсемін деп, арбасын майлап, көлігін түзеп жүрген қазақ солар, XX ғасырдың пайғамбарлары салған ұлт-азаттық жолына түссем дейді. Түспесе қазақ та, оның топырағы да көгермейді, жері – помойкаға, ері – езге, әйелі – күңге айналады, Анасы – бала емес, бұзаубас пішінді сәби табады. Демек, "Азаттың" шын аты – патриот, отансүйгіш азаматтар Одағы.

Болашақ мемлекетіміз қазіргі прогреске сайма-сай, демократиялық, праволық, қайталап айтамын, ұлттың сипаттағы мемлекет болуы керек, Атауы: Қазақ республикасы, Қазақ жұмхұриеті, Қазақ ұлысы.

Бұл мемлекеттің өзінің меншікті шекарасы, белгілері, әскері, дербес ұлттық қауіпсіздік және ішкі қызметі болуы басты шарт. Мұндай мекемелері жоқ мемлекет – құбыжық, әрине.

Бұл мемлекеттің Қазақстан компартиясы армандаған мемлекеттен айырмасы не? Қысқаша айтсақ, жер мен көктей. Қазіргі Қазақстан коммунистері армандаған "егемендіктің" Сталин құрған "Қызыл Қазақстаннан" қай жері артық, қай жері кем?" Назарбаевты "президент" деп атағанда кейбір орыс-тілдес ағайындардың миығынан күліп отырғанын сан рет кердік. Армиясы жоқ, қорғаны жоқ президент – аты бар да, заты жоқ саяси "былшыл", қосыны жоқ қолбасшы секілді. Коммунистер мұнан арғыға бара алмайтынын өздері де жасыра алмас, сірә. Бірақ кернеу нәрсені көрмеу – бұлардың машықты әдеті емес пе?!

Назарбаев Петрушенконың дегенінен шықпай жатса, пысық полковник көп болып мойнымызға көтерген Бас ханымызды шынтағымен итере салмасына кім кепіл? Әрине, президентімен қоса халықты да Егеменді ел болу деген Декларация қабылдап алып, Мәскеуге жалтаңдау емес. Егеменділік қабылданғаннан

кейін оны біртіндеп іске асыру керек, оның шарттарын толықтыру міндет. Ал біз қазіргі Қазақстаннан егемендіктің бір де бір нышанын сезініп отырғамыз жоқ. Абай айтады:

Жасың үлкен, қылығың бала-шаға,
Балаша мәз боп жүрсің тамашаға.

Қазіргі күйіміз тура сол Абай айтқан тамашаға мәз болу. Өмір толған жыр, дастан, ән мен күй болып кетті. Қазақ құлағын саяси мәслихаттан аулақ ұстатып жатыр. Ежелгі дәстүр. Бұрын қазақ санасын арнайы түрде билеп-төстеуші ұлт көркемдендіріп бақса, енді ерік қазақтың өз қолына тигенімен, қалыптасқан жүйеден аса алатын емеспіз. Дәлел? Қазақ баспасөзін, әсіресе, кісімсіп кеткен газеттерді алып оқыңыз. Көбі: мерейтой, айтыс, терме, тағысын тағылар. Мен олар керек емес демеймін. Қазірде қазақтың саяси санасын орнықтыратын, бостандық, тәуелсіздік ғибатханасына бастайтын сөз бен әуен керек.

Азаттық үшін барлығымыз қимыл мен әрекет үстінде табылуымыз керек. Бұл ұлт-азаттық күрестің субъективтік жағы ғана. Азаттық үшін ұлт өзі қимылдамай, қайталаймын, оны ешкім даяр күйінде бізге тарту-таралғы етіп, сорпа-суын құйып, дастарханымызға қоймайды. Жеңіске жетуімізге, ақбоз атқа мініп, жеңіс туын желбіретіп, әлемге Қазақ Жұмхұриетінің қайта келгеніне жар салатынымызға кәміл сенеміз.

Неге? Тарих керуені біз жаққа, езілгендер мен жаншылғандар ауылына, қазаққа бет бұрды. Әлемдік прогресс жолы біздің ауыл арқылы өтпек. Бірақ ырыздық артқан керуен өзі келеді деп, аспанға түкіріп жатсақ, сол керуен белімізден аттап кетері хақ. Келесі ғасыр үшін де үндемей мал бағатын, айтқанды ақысыз-пұлсыз істей беретін момындар керек. Өте керек! Ондай жағдайда қазақтың өзі де, баққан малы да басқаның меншігіне айналып, басқаның қанжығасында кетеді. Демек, қимыл-әрекет болса, азаттық күні бір тәулік болса да ерте туады. “Алты жыл қой баққаннан ақыл сұрама” дейді халқымыз. Қой бағу кәсібімізге 14-мың жыл толса қайттік? Үн-түнсіз мал баққан жұрт, озса, біз, қазақ, озар едік. Мұнан қой бағу жаман деген ой тумайды. Әрине, қой бағу да керек. Бірақ бірыңғай қойшы, “қойды жақсы

бағушы ұлт” сипатында қалуға бола ма? Жоқ, тағы да жоқ, Ол – қылмыс. Біздің қазіргі тағдырымызға жаппай қой бағу кәсібі де ықпалын тигізді. Демек, ғарышқа қол созған ұлттар қатарынан табыламыз десек, игіліктің баршасын игеруіміз керек. Жапон мен кәрістен, үнді мен түріктен қай жеріміз кем? Мәселен, жапондай ұлтты отар ету кімнің ойына келеді? Ондай білімдар, мәдениетті, өркениетті ұлт бұғауға көне ме? Әрине, көнбейді. Білім мен құлдық бір біріне қабыспайтын салауат. Демек, мен қазақ жастарын, Шоқан бабамша, білім мен бостандыққа шақырамын. Әрине, білім дегенім советтік жүйенің темір құрсаулы лағнет қамыты емес, нағыз бостандыққа, азаттыққа мұрындық болатын шынайы білім бұлағы. Демек, қазақ өркениетті халықтардан үйрене түсу керек.

Қазақстанның көпұлтты тағдыры – әрине, ұлтаралық дүрдараздықтың негізгі себебі. Мұны ешкім теріске шығара алмайды. Сөйте тұра мұны да игілікке, ұлттық дәулеттің қайнар көзіне айналдыра білу – білімдардың ісі. Философияда жамандықты өзінің қарама-қарсылығына айналдырып жіберу заңдылығы бар. Қисынын тапса, зұлымдық игілікке айналып отырады. Қалауын тауып, қар жандыру керек, Соны да қолдана білу бар. Мәселен, біз ұйғыр, өзбек немесе дүнген секілді ораза мен намаз кезінде қатар сапта тұратын ағайындардан Жер өңдеуді, өсімдік баптауды, сауда жасау мен аспазшылықты неге үйренбеске? Мен жуықта Бішкекте болдым. Өзбек ағайындар кеткен соң барлық сауда, базар шаруашылығы мен аспазшылық кәсіпті өрімдей жас қырғыз жігіттері өз қолына алған екен. Не сөлекеттілігі бар? Қазақ мал бағып ет өндіреді екен, сол етті шикізат емес, соңғы өнім, тауары ретінде тұтынушыға ұсыну керек. Неге? Товардың түсімі мол. Қысы-жазы малдың бейнетін көрген шопан еттің де, жүн мен терінің де шикізаттың қана қызығына мәз. Шикізат әрқашан дайын тауарға қарағанда арзан болады. Мәселен, өзіміз сүйсініп жейтін шашлық ет бағасынан 10–15 есе қымбат.

Біздің КПСС-ке қатынасымыз біздің стратегиямыздан емес, тактикамыздан, күнделікті іс жүргізу амал-әрекетімізден

туындайды, КПСС өлейін деп жатқан динозавр. Ол Европа аспанына елес болып келген еді, енді қайтқан құстай кетіп барады. Бірақ Азия құрылығында біраз жасайтын түрі бар. Зорлықпен келген құбылыс зорлықпен айдалуы да кәдік. Коммунистік идеология ұлттық құбылыс емес, оның әлемдік сипаты бар. Оны құртуға дара "Азаттың" да, қазақтың да шамасы келмейді. Зорлық-зомбылық атаулыға жаны қарсы "АЗАТ" бұл партияға да қарсы. Бірақ "Азаттың" меншікті өз принципі тағы бар: "Қазаққа "АЗАТ" тәуелсіздікті я алып берер, я бермес – жау тауып бермесек" екен дейміз. Бұл біздің тактикалық амалымыз. Ұлтаралық қатынастарда да біз осы бағытты ұсынамыз. Сондықтан кез келген конституциялық ұйымдарды, мекемелерді қазаққа қарсы қойып алмауды ойлаймыз, "Жаман биеге жабу жап та, құлынын ал!" деген мақал біздің тактикамыздың мазмұнын толық ашады. Себебі: қазақтың кез келген жаумен алысарлық не әлеуметтік ақыл-ой, не құралы, не айласы жоқ. Қазақ рухани және материалдық жағынан толық қарусызданып болған халық. Енді жеңілсек, толық жеңілеміз дейтініміз сондықтан. Экстремизмнен кез келген түріне қарсы болатынымыз да осыдан. Әйтпесе, "інісі содырлы болса, ағасы қадірлі болатынын" біз де білмей отырғанымыз жоқ. Ұлттың өзінің ішкі жауы өз басынан асады. Қазақтың "ішкі" жауы "сыртқы" жауынан басым. "Әйелімнен қорқам – тәнімді көреді" дейді екен Бұлғақ шешен. "Сыртқы" жауды шақыратын "ішкі" жау. Ол 1731 жылы да, 1986 жылы да солай болды. Қазірде қазақтың басына тастайтын торын олар тоқып та жатқан болар. Демек, қазақты КПСС-ке қарсы қойып, партия тарапынан жау тауып берсек, онда біздің алысқа бармағандығымыз. Біздің айтарымыз: Коммунист! Егер сен расында езілгендер мен тоналғандардың қамқоршысы болсаң, онда қазақтың ұлттық мүддесі жағына, баррикаданың біз жағына шық.

Азат. 1991. №14

Үкіметті халықтың қазынасын шашып, ұрлауға жол бергені үшін сынаймын

Қоғамдық-саяси бірлестіктер шын мәнінде өз деңгейінде әрекет ететін болса мемлекеттің нығаюына көмектеседі. Демократияландыруға септігін тигізеді. Экономикалық реформаның осал тұстарын сынай отырып, билік басындағылардың өз бағдарламасына соны көзқараспен қарауын талап етеді. Қазақстан Республикалық партиясының төрағасы Сәбетқазы Ақатаймен осы мәселелер тұрғысында сұхбаттасқан едік.

– Еліміздегі экономикалық дағдарысты пайдаланып базбір қоғамдық ұйымдардың басшылары наразылық шеруі арқылы билік басындағыларға қысым жасағысы келеді. Сіз бұл әрекетке қандай баға бересіз?

– Халықтың экономикалық-әлеуметтік жағдайының дағдарысқа тірелуі қайсыбір қоғамдық ұйым басшыларын да ойландырса керек-ті. Бірақ, дағдарысқа байланысты көшеге аттандап шығып, жұртты қарсылыққа үндеу жақсылыққа апармайды. Билік кешегі кеңестік өкімет қолында болса, бір басқа еді. Онда осылай жасауға болатын-ды. Ал бүгінгі республикадағы экономикалық-әлеуметтік дағдарысқа жауап беретін өз үкіметіміз. Сол себепті өз мемлекетіне халықты қарсы қою жай бисауаттық емес, ол азаматтық-саяси тұрғыдан алғанда да қылмыс болар еді.

– Нарықтың ағынына қарсы жүзе алмай келе жатқандар алдымен билік басын ұстағандарды кінәлайды. Осы пікірге алып-қосарыңыз бар ма?

– "Жалға бар, жат елге кет, мал тауып кел" деген Абай. Осы сынды дүниеде бірде-бір мемлекет ел-жұртын асырамайды. Тек мемлекет ел-жұртының қарекетіне, еңбек етуіне жол ашады. Егер мен үкіметті сынайтын болсам, халықтың, елдің қолындағы мүлкін шашып, ұрлап, әлде ұрлауға жол беріп, қарекет етуге мүмкіндік бермедің деп сынар едім. Осының өзіне үкімет бастамашы, ұйытқы бола білсе қалған тірліктің өзі ізді-ізімен орнына келер еді. Әйтпесе, бұрынғы психологиядағы "мемлекет асырайды" дегеннің күні әлдеқашан біткен.

Ауылда күнкөрістің негізгі өзегіне айналған малдың басы күрт азайып келеді. Демек, олардың өсімін тұрақтандыру үшін жеке фермерлерге, қожалықтарға несиеге мал, техника, құрал-жабдықтар негізінде көмек беру керек. Бұл үрдіс Қытайда экономикалық реформаны жүзеге асыру кезінде тиімді пайдаланылды. Реформа көзінде онда "темір-қой", "темір-жылқы" деген несие түрінде сомасы шығарылып, 500 қой беріледі. Осы мерзім аралығында одан салық алынбайды. Ал үш жылдық мерзім біткен соң 500 қой үкіметке қайтарылып, оны келесі кезектегі шаруа иесі өз мақсатына пайдаланады. Ал үш жыл бойғы 500 қойдан алған пайда мен түсім шаруаның өзінде қалады. Сөйтіп, әлеуметтік экономикалық жағынан шаруаның аяғынан тұрып кетуіне үлкен демеу болады.

– Әдетте оппозициялық пікірдегілердің айтатыны: билік басындағылар қызметінен кетуі керек деген талап түрінде келеді. Экономиканың өркендеуі тікелей осыған қатысты деп ойлайсыз ба?

– Басшыны орнынан кетірсек, жағдай жөнделеді деген-ге сенбеймін. Біз мұны күнделікті өмірден көріп отырмыз. Экономикалық реформаға тікелей жауап беретін премьерлердің қызметтен кеткенімен, оның орнына келгендер жарылқады ма? Мәселені бұлай шешу тиімді деп айту қиын. Бірақ гәптің төркіні басқада. Үкімет атқарып отырған істен халықтың құлағдар болып отыруы тиіс. Сонда ғана өз үкіметінің шынайы жауапкершілікпен жүзеге асырып отырған шараларынан хабар-дар жұртшылық оны ой таразысына тартып отырады. Қажет десе, кемшіліктеріне де кешіріммен қарайды. Өйткені ә дегеннен жұмақ орнамайтынын халық та түсінеді. Тек түсінбейтіні үкіметтің көпшіліктен "құпия" ұстағысы келетін деректері ғана. Осы мәселеге келгенде елде абыржушылық басталады.

– Республикада аракідік болса да кездесетін наразылық талаптардан кейін, олардың жарым-жартылай болса да ұсыныстары орындалып жатады. Сонда талап қоюшылардың қажетті, құқылы, кепілді еңбекақы мен зейнетақыларын алу үшін міндетті түрде наразылық шеруін ұйымдастыруы керек пе?

– Ірі қалалардағы халық наразылық шеруі арқылы қарсылығын білдіріп, талаптарын қояды. Сөйтіп, арқасында жалақысын да, зейнетақысын да беруге мәжбүр етеді. Бірақ, кімнің есебінен? Ұрандатып, наразылық көрсетпейтін қиырдағы ауылдың есебінен. Оның үстіне қала тұрғындарының денін қай ұлт өкілдері құрайтыны тағы белгілі. Сондықтан тиесілі қаржысын Қарағанды, Өскемен қаласының жұртшылығы алады. Есесіне Қарқаралы мен Мойынқұм халқының төзімділік танытуына тағы да тура келеді. Ең алдымен ауылға қарайласу керек дейтін қағида осындай себептерден туындайды.

– Біздің қазіргі ұғымымыз қызық. Алысқа кеткен ағайынымыз келіп, қаржы бөліп, тұрмысымызды жақсартып беретіндей үмітпен күй кешіп отырмыз...

– Тәуелсіздік алған алты жылдың шеңберінде ұлттың, халықтың жағдайы бұдан артық болмайды. Болуы да мүмкін емес. Ұлтымыздың болмыс сипаты қандай? Мемлекетіміздің де сипаты солай болмақ. Шеттен келіп жарылқайды деу әбестік. Абай айтады: “Өзіңе сен, өзіңді алып шығар, ақылың қайратыңмен екі жақтап”. Абайдан қазақты артық білетін адам жоқ. Ендеше, қазақтың қазіргі қағидасы – осы.

Кезінде АҚШ-тың үшінші президенті Томас Джеферсон да елі дағдарысқа ұшыраған кезде халқына үндеу таратқан. Оның түпкі мәні “Ерте тұр, шаруақор бол, уақытында жат” дегенді білдіреді. Мінекей, осындай өсиетті өмірінің өзегіне айналдырған американдықтар қандай өркениетке қол жеткізгенін бүкіл ғалам біледі.

Аш адам ашуланшақ келеді. Ашу үстінде бірлігіміздің, тірлігіміздің қолдағы барымыздан айырылып қалмағанымыз жөн. Бір жеңнен қол, бір жағадан бас шығарғанда ғана көк туымыз тік тұрады. Көк ту тік тұрғанда ғана ту, салтанат мәртебе. Жұртқа рух береді. Егер қисаяр болса, жығылар халге жетсе, шүберекке айналады...

– Ауыл ахуалы нашар. Жастар қалаға ағылуда. Мұны біреулер жақсылықтың нышаны десе, келесі пікірдегілер ауылдың “ауруынан” асқынған дерт деседі...

– Иә, қазір ауылдың жағдайы төмендеуіне байланысты қалың қазақ қалаларға шоғырлана бастады. Бұл урбанизация үрдісін дамыған елдер өткен ғасырдың ортасында, үстіміздегі ғасырдың басында бастан кешкен. Нью-Йорк, Чикаго қалалары сол кездері күрт дамуға бет алған-ды. Бұл заңды құбылыс. Аталмыш дамуға жағдайды қазақ халқы басынан енді өткізіп отыр. Бүгінде болып жатқан әлеуметтік келеңсіздіктің бәрі осы жәйттің салдары. Ал мемлекет бұған жіті назар аударып, тиісті шаралар қолдануы тиіс.

Ірі қалаларда ауылдан келген жастар үшін мамандығына сәйкес жұмыс орындарын ашып, жаңа нарықтық экономикаға сай мамандыққа үйретететін курстарда оқыту үрдісін қалыптастыру қажет. Осыған сәйкес арнайы мемлекеттік бағдарлама қабылданып оны жүзеге асырудың жолдарын айқындаған жөн. Әрине, бағдарламаны шенеуніктер емес, ауылдың жағдайын, табиғатын түпкілікті, жеке түсінетін ғалымдар, мамандар жасағаны әлдеқайда тиімді болатыны сөзсіз.

Бұрынғыдай ауылға жалпақшешейлік танытуды уақыт көтермейді. Оның үстіне ауыл өзін-өзі қамтамасыз етіп, асырай алмайды. Сол себепті ауылдың басы артық жұмыс күші қалаға шоғырланады Қазақстанның ертеңгі болашағы, тізгін ұстар азаматтарына мемлекет тарапынан мейлінше қамқорлық жасау керек дейтініміз осыған байланысты.

– *Қоғамдағы саяси партиялар мен қозғалыстардың ықпалына қандай баға бересіз?*

– Саяси партиялар қоғамдағы әлеуметтік шешімі қиын мәселелерді бір-бірімен шенескен саяси пікірлермен, ақыл-ой, сана, болжам, көзқарас текетірес арқылы реттеуге мүмкіндік туғызады. Яғни экономикалық-әлеуметтік саяси дағдарыстан шығаруда компартиялық жүйенің орны бөлек...

Сұхбаттасқан Ғабит Мүсіреп.
Егемен Қазақстан. 12 қараша 1997 ж.

Ауылдан ағылған қазақ жасы қайда сіңіп жатыр?

Өмірде парадокс көп! Қазақстан тәуелсіз, іргесі бүтін мемлекет ретінде Көк Туын желбіретіп, әлемдік ұлттар мен мемлекеттердің жуан ортасында жүр. Көңіл тояды. Тәуба! дейсің. Саяси және экономикалық өзгерістер де жақсылықтан хабар бергендей. Бірақ, бір қара орман қалың қазақты көріп қарын ашады.

Ол – этникалық апат. Бұрын, қызыл комиссарлар дәуірінде Арал апатын, Семей мен Тайсойған полигонын әлеуметтік-экономикалық жағдайы күйзеліске түскен 33 қазақ ауданын Қазақстан дағдарысының көрсеткіші, моделі ретінде алушы едік. Енді тәуелсіздіктің 8-ші жылы күйзеліске түспеген Қазақстанда бір де бір аудан, бір де бір облыс қалмағанын көреміз. Дағдарыс жаппай сипат алуда. Дағдарыс қазаққа құрық салды.

Ең әуелі ауыл құрыды. Ауылды саналы түрде құрттық. Құртудың жоспарын сызып алып, совхоз директорларының қолына тапсырдық. Бұрын да заңнан ғана жасқанған директор мырзалар қолына билік тигеннен кейін үш жылдың ішінде ойына келгенін істеді: ұрлады, сатты, туыс-туғанына, жора-жолдастарына үлестірді, балаларын оқуға түсірді, үйлендірді, әйтеуір, 4–5 жыл әлетінде ауыл-шаруашылығының қапшығын қағып, түбіне жетіп шыға келді.

Мен өзімді кеңпейіл, төзімді жандардың қатарына жатқызамын. Ал ауылдың қазіргі жағдайын көргенде мына кең далама сыймай кетемін. Кімге барам, кімге айтам көкірегіме сыймаған арыз-арманымды, кімге шағынамын? “Оптимизация” деген желеумен монша, мектептер мен ауруханалардың жабылуын мен ортағасырлық инквизициямен ғана салыстыра аламын.

Бірақ, мұнан социализм керек еді, “Жоспарлау”, “осындай боларын алдын ала болжау” керек еді, түбі “Жоспарлы экономиканы ұстану керек еді” деген тұжырым тумайды. Нарық керек! Оған балама жоқ.

Бірақ мемлекет қайда? Оның тәуелсіздік алғаннан кейінгі әлеуметтік белсенділігі арта түсуі керек еді ғой. Билікті бір уыстан шығармай отырып, әлеуметтік процестерді еркіндік жолына саналы түрде бұру керек еді. Қазірде "анадан қателесіппіз", "мынаны дұрыс істемеппіз" деген сөздерді көп естиміз. 17 миллион халықтың тағдырын ойнауға айналдырғанымыз байқалады. Мұның аты – қателік емес, жауапсыздық.

Ауыл жаппай күйреу үстінде. Ауылда жас қалмады. Урбанизация қазақ жасын ауылдан сүйреп шығарып, қалаға айдап салды. Қылмыс, жұмыссыздық, індет қазақ жасының арасына кіріп алып, шықпай жатыр. Түрме толған қазақ. Баспана жоқ, жұмыс жоқ, "прописка" жоқ, ең басты жоқ – болашақ жоқ.

Ресми баспасөз "Қазақстаннан орыс тілді ағайын көшіп жатыр!" деп байбалам салуда. Ол бекер, Қазақстандағы қазақ емес ұлт өкілдерінің қағанағы – қарық, сағанағы – сарық. ТМД елдеріне ағылғандар – қазақтар. Оны көретін көз болмай отыр. Монғолстаннан келгендердің біразы қайта кетіп масқара болдық. Қазақ – кедей, қазақ – бейшара, қазақты құрт жеп жатыр.

Неге?

– Жергілікті халықты қорғау туралы заң жоқ. Ондай заң керек. Сергелдеңге түскен ұлтымызды өзіміз қорғамасақ, ол кімге керек? Демек, ауылдан қалаға көшкен қазаққа босқын деген ресми статус беріліп, оны Үкімет қорғауға, бақылауға тиіс.

– Қазіргі Қазақстанда адамның ұлттық белгісіне қарап дискриминация өтіп жатыр. Қалада қазақ жасы кәсіптің ең ауыр да, лас түрін атқарып, ең аз мөлшердегі жалақы алады. Ал қатар істейтін басқа ұлт өкілдері оларға қарағанда 10–15 есе көп алады.

– Урбанизация процесін ешкім тоқтата алмақ емес. Ол – тарих құзыры. Сондықтан ауылдан ағылған жастарға арзанқол баспаналар соғылып, ол баспаналар жастарға қарызға кредитке берілгені дұрыс.

Ерсілі-қарсылы көшкен елден ес кетті. Ежелден күл төккен жұртын қиып кету кімге болса да қиын. Біздің елде "Тоқабай атын мақтайды, Жанай қатынын мақтайды" деген сөз бар. Жанайдың қатыны: "Біздің ауылды іздеп біреу келсе, ұят бо-

лар” деп қуырдақ пісіріп, бетін жауып, жұртына тастап кетеді екен. Бұл – ежелгі үрдіс. Ал қазіргі жағдай өзгеше. Семей полигонынан зорлықпен көшірілген қазақ әйелі:

Абралы, Жалаулы!
Қиым қалды қалаулы.
Ай мен күннің аманы
Біздер болдық талаул, –

деп жоқтау айтыпты.

Жерден кие кеткен, елден ие кеткен заман болды бұл.

Қазақ жасы қалаға ағылуда. Оларды күтіп отырған жан жоқ. Неге?

Тәуелсіз мемлекетіміз қайда? Неге реттемейді?

Заман-Қазақстан

Саясатшыларға салса, сөз көп...

Қазақстанда көпшілік бұқараның көңілінен шығатын Заң бар ма? “Жоқ” деп кесіп айту әділеттілікке қайшы келер еді, ал “бар” деп ауыз толтыруға тағы болмайды. Тәуелсіздікті алғаннан кейін бүкілхалықтық талқылаудан соң қабылданған Конституциямыз зиялы қауымның көңілінен шыға қоймады. Дегенмен, оны түкке алғысыз ету де жөнсіз. Өйткені онда ғасырлар бойы басқа ұлттың езгісінде өмір сүрген қазақ халқының көкейтесті арманын іске асыруға бағытталған баптардың бар екенін мойындамау қате. Мәселен, “Өзін-өзі билейтін қазақ ұлты мемлекеттілігінің түрі ретінде” деген бір-ақ ауыз сөздің өзі қазақтың мерейін үстем етіп, ал сепаратистік, шовинистік, империялық пиғылдағылардың еңсесін басып тұрғаны тайға таңба салғандай-ақ анық. Осы бір тіркес “Лад” қозғалысының Көкшетаудағы басшыларының бірі Б. Крамаренконың ішкен асын бойына сіңіртпей қойғанын ол өзі бір жиында ашық айтқан еді. Өкінішке қарай, Конституцияның соңғы жобасынан осы бір ең негізгі түйін алынып тасталған, екі жылдың ішінде

елдің бойына сіңіп, тіпті оған қарсылардың да ымыраға келе бастағаны ескерілмеген.

Жетпіс жылдан астам үстем болған идеологияның шырмауынан шыға алмаушылық жобаның ұзын-ырғасынан, сөз саптауудан сезіліп отырады. "Ұлтаралық қатынасты" берік сақтау дегенді қайталай берудің қажеті жоқ еді. Әттең, не керек, осы құжаттың алдымен орыс тілінде жазылып, содан соң қазақ тіліне аударылғаны сезіледі. "Мемлекеттік" тілдің әлі осалдығы, оны заңгерлеріміздің меңгере алмай отырғандығы көріне көзге көрініп тұр. Мәселен, "сондай-ақ заңда белгіленген негіздерде, жағдайлар мен шектерде жеке меншікте болуы мүмкін" (6-бап. 3.) дегенді орысшасын оқығанда ғана түсінуге мүмкіншілік бар. Ал 7-баптың екінші тармағындағы "мемлекеттік органдарда және жергілікті өзін-өзі басқару органдарында орыс тілі ресми түрде қазақ тілімен бірдей қолданылады" дегенді оқи отырып Маңғыстаудың Шетпесі мен Шығыс Қазақстанның Марқакөлінде де орыс тілі ресми бола ма?" деп аңтарылдық.

Ата Заңда Қазақ Республикасының Президентінің ұлты қазақ болуы керектігін тағы да тап басып айта алмау өкініште-ақ. "Ұлтаралық қатынасты шиеленістірмеу" деген терминнің сталиндік ұғымға айналу қаупі бар екендігі осындай қорғалаушылықтан, шегіншектіктен сезіліп-ақ тұрады. Егер жаңа Конституциямызға Президенттің қазақ ұлтының өкілі емес, "мемлекеттік тілді еркін меңгерген" азамат болуы ғана көрсетілсе, ол бұрынғы ата заңның тағы бір осал жағын мықтай түсетіні анық.

Кейбір Л. Соломин, М. Елеусізов, В. Чернышев, тағы басқалар сияқты топ алдында суырылып сөйлейтін шешендердің байыптауынша Конституцияда мемлекетті күшейтуге аса көп мән берілген дейді. Мұндай топшылау не саяси сауатсыздық немесе жай арандатушылық. Жаңа ғана тәуелсіздік алған Қазақстан сияқты ел үшін демократиялық қоғамға аяқ басудың бірден-бір жолы ең алдымен мемлекеттілікті нығайту екенін саясаттан түйсігі бар жан түсінуге тиісті. Бірақ жергілікті жерлерде өзін-өзі патша ретінде сезінетін кейбір әкімдерді ауыздықтап отыратын күш те болуға тиіс. Жалғыз Президенттің барлық мәселеге

бір өзі кірісіп, бақылап отыруы қиын іс. Әкімдерді тағайындау, орнынан алып тастау Премьер-министрге жүктелсе жөн шығар. Өйткені олармен күнделікті жұмыс жүргізетін президент емес, үкімет. Кейбіреулердің Ел-басына диктаторлық мін тағуының өзі осындай ұсақ-түйектерден шығуы мүмкін.

Ата Заңдағы "Сот әділдігі" деген бөлім ешбір сын көтермейді. Мұнда құқық қорғау мекемелерінің бұрынғы қолжаулық рөлін бұрынғыдан әлдеқайда мықтап бекіткендей. "Телефон арқылы" соттың, прокуратураның, милицияның, қауіпсіздік комитетінің ісіне араласу сол қалпында қалатын түрі бар. Бұл бөлімді Францияның ата заңынан көшірсек, француздардың демократиялық қоғамнан әлдеқайда алыста қалғаны сезіліп тұр. Бізге сол Францияны еліктеу Ресейді еліктеуден де қияметке апаратын жол екені аңғарылғандай. Қазақстанның өз жолын тауып, таңдап алғаны жөн ғой. Еуропаның батысындағы басқа бір елден заңды да, демократияны да үйренбегеніміз дұрыс шығар. Тіпті жапондықтар мен индонезиялықтар француз, неміс, ағылшыннан гөрі азиялық дәстүрімізге бір табан жақын емес пе? Қазақтың шығыстың бел баласы екенін ұмытуымыз қате топшылау.

Бұрынғы Конституциямыздың тілі нашар емес. Оның тамаша баптарын тәркілеу Алла алдында күнә. Жаңа Конституциямыздың деңгейі өткен Ата Заңымыздан әлдеқайда төмендеу сияқты. Мақсат – соңғысын алдыңғысынан әлдеқайда озық ету болуға тиіс еді.

Саясаткерлердің көпшілігі (сепаратистер де, шовинистер де, әсіреұлтшылдар да) Ата заңымыздың "Президент" деген бөліміне аса шүйлігіп, одан жеке бір адамның шексіз билікке ие болуын, соның нәтижесінде диктаторлық жүйенің үстемдік алуы мүмкіндігін топшылап, даурығуда. Егер Қазақстаннан президенттік басқару түріндегі бірегей мемлекет жасамақ болған жағдайда бұл бөлім өз орнын тауып тұрғандай. Біздің елімізге әзірше керегі де осы. Тіпті қазақ елінде түбінде демократиялық қоғам орнату үшін ең алдымен қатаң тәртібі бар диктаторлық жолдан өткен теріс болмас еді. Бірақ ондай мүмкіншілік қазір

жоқтың қасы. Өйткені әлем мұны түсінбей, өркениетті деген елдердің дені Қазақстанға алакөзбен қарап, дүниежүзілік қауымнан шеттеуі мүмкін. Ал Өзбекстан, Түрікменстан тәрізді түпкілікті халықтары сан жағынан басым елдерде 15–20 жылдай аса қатаң тәртібі бар жүйе орнатуға болар еді. Бұл ол мемлекеттердің әбден нығайып, отарлықтың зардабынан мүлде арылуына, бұрын езілген ұлттың өз жерінде үстемдігін жүргізуіне жағдай жасайтыны анық.

Президенттік басқаруға Қазақстандағы шовинистік, сепаратистік пиғылдағылардың қарсы болатындығы қазақ ұлтының шын тәуелсіздікке жетуін қаламауынан, олар демократияны желеу етіп елді бұрынғыдай билеп-төстеуді мұрат етеді. Ал өз халқымыздың арасынан шыққан әсіреұлтшылдар қазақ ұлтының өкілінен басшылықты қызғанады, олардың ниеті рушылдық пен жүзшілдікке уланып, баяғы бірін-бірі аяқтан шалған "қазақи" деп аталып кеткен былықтың төңірегінен аспайды. Шындығында, қазіргі президенттен құтылсақ, Қазақстандағы қиыншылықтан тез арыламыз деп топшылау ақылсыз саясатшылдардың сандырағы. Сондықтан Конституцияның "Президент", "үкімет" деген бөлімдеріне жауығуды елге жанашырлықтан туды деп есі дұрыс саясатшы ойламауға тиісті.

Әрине, Конституция кемшіліксіз болмас. Оларды түзеу үшін сепаратистердің, шовинистердің, ұлттан безген космополиттердің, әсіре ұлтшылдардың айғай-шуы қажет емес. Бұлар жайшылықта бірімен бірі айтысқансып, бірін-бірі пышақ ала жүгіргенімен, ел басына қиыншылық туғанда бірлесіп алып, сол ауыртпалықты тереңдете түсу үшін өзара тіл таба кетеді екен. Олар Қазақстанның тәуелсіздігінің шын тілеулестері емес. Конституцияда мұндайларды заң жүзінде ауыздықтайтын бап болуы тиіс еді. Қарапайым бұқара халықтан "ұлтаралық шиеленістіру" шықпайды, барлық пәле өздерін саясатшымыз деп санайтын жел өкпелі интеллигенция өкілдерінен шығады. Ондайлардың саны елімізде тым көп болмағанымен, қаймақ бұзуға жетерлік-ақ.

Ата Заңда тіл туралы өте дұрыс жазылған. Бірақ осы баптың 4-ші тармағының керегі жоқ еді. Тағы да үлкен “ағаға” қарап жалтақтауға мәжбүр етіп тұр. “Бауырым қам жеме, сенің тіліңді өгейсіретпейміз, өйтетіндердің қолында өлуге әзірміз” деген емеуіріннің қажеті бар ма еді? Сол 7-ші баптың үш тармағымен тіл мәселесін тұжырымдап, нүкте қойылуы дұрыс қой...

Ақиқат. 1995 ж.

Сенім жүгі ауыр

Қазақстан саяси партиялары мен қозғалыстары республика хатшылығына үндеу қабылдады. Онда былай делінген: “Қадірлі ағайындар! Бүгінде республиканың барша жұртшылығы Президент сайлауына әзірлік үстінде. Сайлауға дейін санаулы-ақ күндер қалды. Бәрімізге белгілі, қазір еліміз экономикалық дағдарыс үстінде. Міне, республика Президентін сайлау осындай қиын-қыстау кезбен тұспа-тұс келіп отыр. Осы орайда республика тізгінін кім ұстайды, халық қамына шын жанашыр жан қайсы, іс білетін, жан-жақты, ішкі, сыртқы саясатты қатар меңгерген кім дегенде, алдымен аузымызға ілігері – Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев. Оның соңғы жылдары тындырған істері көп-ақ. Ол жағы республика жұртшылығының көз алдында. Дегенмен, алда көптеген істер күтіп тұр. Болашақ Президенттің осындай өміршең мәселелерді шешуге көл тер төгуіне тура келеді. Сондықтан бұл орынға қолынан іс келетін республикамыздағы бірден-бір адам Н. Назарбаев лайық.

Құрметті сайлаушылар! Нұрсұлтан Әбішұлы кандидатурасын қолдап, бәріміз де бір атаның баласындай дауыс берейік! Заманаңың алмағайып шағында егеменді ел, жасампаз халық екенімізді танытайық!”

Қазақстан саяси партиялар мен қозғалыстар атынан:

“Азат” республикалық партиясынан – С. Ақатаев.

Қазақстан Халықтық конгресі партиясынан – А. Гаркавец.

Қазақстан социалистік партиясынан – А. Антонов.

Қазақстан Жастар одағынан – Н. Омаров.

Қазақ республикалық “Бірлесу” кәсіподағынан – Л. Соломин.

“Ақиқат” тарихи-ағарту қоғамынан – М. Хасанаев.

“Невада – Семей” антиядролық қозғалысынан – М. Сембин.

Әбу Насыр әл-Фараби атындағы республикалық жас талантты қолдау қорынан – Д. Нұрахметов.

Қазақстан демократиялық одағынан – Н. Рязанцев.

Егеменді Қазақстан. 9 мамыр 1992 ж.

“Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қорының республика халқына арнаған ҮНДЕУІ

Құрметті ағайындар!

(Демократиялық жаңарудың жолында жанартау болып атылған жастарымыздың жан айқайын жер жүзіне жеткізген Желтоқсан оқиғасына да бес жылдан астам уақыт өтті. Осынау оқиға кезінде халқым деп, қарулы әскерге қарсы тұрған қазақтың қол саласындай қыршын ұл-қызы қанға боялды. Әміршіл-әкімшіл жүйе жастардың жан дүниесін ұқпақ түгілі, бейбіт мақсаттағы шерудің мән-мағынасына бойламай, оларға қару көзеп, қудалауға ұшыратты. Темір құрсанған күшке жалаңқол қалың жұрт төтеп бере алмады. Соның салдарынан аймаңдайлы аруларымыз ақ қарды қанға бояп құласа, ұлдарымыз да ұрып-соғудың айуандық әрекетерінен азап шекті. Қос азамат Қайрат Рысқұлбеков пен Ерболат Сыпатаев, алғы күннен бақыт қана күткен бойжеткен Ләззат Оспанова қиянаттың құрбаны болды. Адам құқығы қорғалмай, қорланған қаралы күндердің салдарынан мыңдаған жастың тағдыры тәлкекке түссе, 99 адам жазықсыз сотталды.

Сол кездегі СОКП орталық комитеті саяси бюросы біздің әділет туын көтеріп алаңға шыққан жастарымызды ұлтшылдар,

экстремистер, маскүнемдер, нашақорлар деп айыптаса, ал қашаннан “малым – жанымның садағасы, жаным – арымның садағасы” деп өскен халқымызға қазақ ұлтшылдығы деген таңба басты. Ұлтжанды, бірақ бар болмыс-бітімі өзгені өзінен артық ардақтайтын асыл жұртымыздың қонақжайлылығын, шыдамдылығын теріс түсінген орталықтың озбыр әрекеттеріне қарсы халық наразылығы әбден орынды еді. Жүректерге жазылмас жара салып кеткен сол бір Желтоқсан күндері жастарымыз ең алдымен әміршіл-әкімшіл жүйеге, тоталитарлық режимге қарсы шықты.

Жаңа өскін демократияның Қазақстандағы бас көтеруі бұдан кейін Баку, Тбилиси, Вильнюс сияқты тағы басқа да жерлерде жалғаса түсті. Өйткені, бұл әділдік жолындағы шын халықтық қозғалыс-тұғын. Халық бойындағы ашу-ызаны, талап-тілекті ешбір күшпен бұғаулап, басып тастауға болмайтыны айқындала түсті.

Әділет іздеушілердің үздіксіз жүргізген күресі нәтижесінде жазықсыз қудаланып, сотталған азаматтар ақталып, өздерінің отбасына, халқының ортасына оралды.

Уақыт ағымы, дәуірлік дүрбелеңдер тарихтың талай-талай беттерін жауып кетеді. Алайда 1986 жылдың желтоқсаны қазақ халқы үшін бір кездегі Сырым Датұлы, Исатай – Махамбет, Кенесары сияқты басқа да ардақты ата-бабалар бастаған ұлт-азаттық көтерілістерімен қатар тұратын мәңгі ұмытылмас оқиға ретінде қалары сөзсіз.

Жыл өткен сайын Қазақстан Республикасында жан қуантар жақсы іс, халық болашағын батыл бағамдаған өмірлік маңызды мәселелер жүзеге асып келеді. Біз Тәуелсіз елміз! Төрткүл дүниенің төрт бұрышы танығаң, әлемнің қай халқымен де тереземіз тең, БҰҰ-ға мүше ел болдық. Осы жетістіктер үшін де, біз сол кешегі Желтоқсан оқиғасы күндері көтерілген ұл-қыздарымыз алдында қарыздармыз.

Болашақ пен халық бақыты үшін күрескен ұрпақты мәңгі есте қалдыру, солар көтерген тудың, рухтың жығылмауы

үшін ескерткіш орнату мақсатында “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қоры құрылды.

Қадірлі ағайын!

Ендігі сөз сіздерде. Желтоқсанда жұмырт ел-жұрт, тағы да татулықтың, бірліктің белгісін танытар. Бұл жолда ешкім де, өзін қақ деген халықтың бір жанашыры санайтын саналы әрбір азамат аянып қалмас деп сенеміз.

Біздің “Қазақкредсоцбанктегі” есеп-шотымыз: № 5700080, код 501, есеп орталығын N8 190501501, корсчет N9 500168901.

Мекен-жайымыз: 480021, Алматы қаласы, Ленин проспектісі 87 “Б” үй, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қоры басқармасы, тел. 64-44-37, 64-58-50.

Біздің Сыртқы экономикалық банкідегі валюталық есебіміз: № 882070691, код 201, есеп-шотымыз № 182960401, МФО 190501201. “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қоры.

И. Тасмағамбетов, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қорының, Қазақстан Республикасының Жастар ісі жөніндегі мемлекеттік комитетінің төрағасы, С. Ақатаев, “Желтоқсан жаңғыры” қоғамдық қорының басқарма мүшесі, Т. Әубәкіров, тұңғыш қазақ ғарышкері, Республика Қорғаныс комитеті төрағасының орынбасары, Б. Әйтімова, Қазақстан Республикасы Жоғарғы Кеңесінің Жастар ісі жөніндегі комитеттің төрағасы, Қазақстан Республикасының халық депутаты, О. Бөкеев, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қорының басқарма мүшесі, “Қазақ әдебиеті” газетінің редакторы, жазушы, Г. Бельгер, неміс мәдени орталығының төрағасы, жазушы, А. Гаркавец, украин мәдени орталығының төрағасы, Б. Дәрімбетов, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қорының басқарма мүшесі, Ұ. Есдәулет, “Жас қазақ” газетінің редакторы, ақын, У. Қалижанов, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қорының басқарма мүшесі, “Жас алаш” газетінің редакторы, М. Қозыбаев, академик, Қазақстан Республикасының халық депутаты, Х. Қожахмет, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қоры төрағасының орынбасары “Желтоқсан” ұлттық-демократиялық партиясының төрағасы, Ш. Мұртаза, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық

қорының басқарма мүшесі, “Егеменді Қазақстан” газетінің редакторы, Қазақстан Республикасының халық депутаты, С. Мәмбеев, Қазақстан Республикасының халық суретшісі, Қ. Найманбаев, Қазақстан Жазушылар одағының бірінші хатшысы, Қазақстан Республикасының халық депутаты, Е. Раушанов, “Зерде” журналының редакторы, ақын, Д. Снегин, Қазақстан Республикасының халық жазушысы, К. Табеев, “Қазақ әдебиеті” газетінің бөлім меңгерушісі, М. Шаханов, “Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қорының басқарма мүшесі, Адам құқын қорғау жөніндегі “Алматы – Париж – Хельсинки” демократиялық комитетін мүшесі, ақын, Қазақстан Республикасының халық депутаты, Д. Шөкенов, Қазақстан Республикасының халық депутаты, Со Ен Хван, “Коре ильбо” газетінің редакторы.

Халық тарихында, әсіресе исі қазақтың басында – тарих тәлкегі ме, тағдыр тәлкегі ме, үмітсіз босқан, азып-тозып, табан тоздырған алмағайып кезеңдер көп-ақ. “Ақтабан шұбырынды” десе, “Алқакөл сұлама” десе, тіпті оның бергі жағында “1932–1937 жылдардағы нәубат” десе де көз алдымызға шерлі көз жасы мұхиттың орнын толтыратындай, не азаматының соңынан ере алмай, не қара бұлттың сейілетініне сене алмай дүбәра босыған халық елестейді.

“Қаптаған қара бұлттай торлап, түрлі пәле халық басына орнап, не қыларын біле алмай, ақылынан адасып, жұрт алақтап азаматын іздеген шақта, бар шырағын жақпай, бар қайратын сарып қылмай, өз басының амандығымен болып, ұранға шаппаған азамат, ол халық алдында жоқ азамат, не ол жаны бар болғанымен, жануарлықтан шықпаған азамат. Не қызатын қанын, ашитын жанын басының пайдасына, бастықтық орынға, патшаның аңғалына сатқан азамат болады” дейді Ахаң, Ахмет Байтұрсынов.

Біз бүгін сондай ақжүрек азаматтарымыздың бірі – СССР халық комиссарлар советі председателінің бірінші орынбасары Тұрар Рысқұловтың Қазалы қаласында еліміздің шаруашылық басшыларының бір тобымен өткізген мәжілісінің

стенографиялық көшірмесін және Кәрім, Қайсар Тәштитов секілді азаматтардың О. Исаевқа жолдаған хаттарын беріп отырмыз. Бұл документті шағын драматургиялық шығарма десе де болғандай. Одан айырмашылығы сол: оқиғалар тізбегі тек шындықтан тұрады, кейіпкерлері өмірде болған адамдар. Әлқисса, мәжіліс 1933 жылдың көктемінде өтеді...

Егеменді Қазақстан. 9 мамыр 1992 ж.

Мылтық асынған мизантроп

– Шая, осы сіз Туруханда айдауда жүрген шағыңызда самогонға тәуір секілді болып көрініп едіңіз, – деген "көсем" даусы саңқ етеді сахнадан.

– О не дегеніңіз Коба! Кешіріңіз, айтпақшы, Иосиф Виссарионович! – деп, күмілжиді коньякқа деміккен Филипп Голощекин рюмкаға қолын созып. Шарап меңдеген шоқша сақалдың іс-әрекеті мен мінез-құлқы іргелі республиканың партия мен үкімет басшысынан гөрі Сталиннің байлаулы күшігіне ұқсайды. Әңгіме Сталиннің саяжайында өтіп жатады.

***

Сахнадағы көрініске орай ойға отыз жыл бұрын өз басымнан өткен уақиға оралады. Алғашқы курстың студентімін. Москва түбіндегі Истра қаласына жақын колхозға күзгі жұмысқа бардық. Жол-жөнекей әйгілі Дубосеково разъезінен де өттік, келетін жерімізге жеттік. Поездан түскен студенттерді колхозшылар үйді-үйіне бөлісіп әкетіп жатты. Мен бойы сорайған, оң аяғын сылтып басатын сырт тұрпы жұқа, пенсия жасындағы жирен мұрты тікірейген адамның соңынан ердім. Картоп өскен огородты бойлай отырып, орман шетінде оқшау тұрған ескі ағаш үйден шықтық. Үйдің іші – сыртына ұқсас тым жұтаң екен. Кіре берістегі үлкен пеште маздап от жанып жатты. Жуан тақтайдан шауып жасалған үстел үстінде қабығы ар-

шылмай пісірілген картоп, жұмыртқа, тұздалған капуста, қияр, саңырауқұлақ, сары май, кілегей тұрды. Николай заманының шишасына құйылған самогон мен қолдан жапқан нанның иісі күңгірт бөлменің ажарсыз сиқын ұмыттырып жіберді. Бірден шәй ішуге кірістік. Жол бойы аузын ашпаған үй иесі дастархан үстінде әңгіме бастап кетті. Өзін Иван Иваныч деп таныстырды. Қырлы стаканға толтырып самогон ұсынды. Басымды шайқадым. Қайтып сұрамады. Маған ұсынған стаканды өзі қағып жіберді де, ұзынынан тілінген қиярды күртілдетіп ұзақ шайнап алып, ыдысын тағы да толтырып болып, маған қарап:

– Қай елден келдік? – деп сұрады. Қазақстаннан келгенімді, қазақ екенімді айтып едім, Иван Иваныч әңгімесін кілт үзді де, мелшиіп отырып қалды. Қонаққа тән әдеп сақтап, мен де үндемедім. Бірақ іштей абыржып қалдым. Шәй ішіс ұзаққа созылды. Жол соғып, қарным ашып келген маған осы бір колхозшы қарашекпеннің үйіндегі ішкен шәй кейін көпке дейін есімнен кетпей-ақ қойғаны.

Жуықта республикалық балалар және жасөспірімдер театрының сахнасынан белгілі жазушы Ш. Мұртазаевтың “Бесеудің хаты” атты трагедиясын көріп отырған шақта көптен ұмыт болып, көмескі тарқан сол түнгі әңгіме қайта жаңғырығып, көз алдыма кесе-көлденең тұрды да алды. Құдды спектакль Иван Иванычтың сол әңгімесінің желісіне құрылған тәрізді. Сталин мен Голощекин арасындағы диалогтың кейбір деректі жақтары сол әңгіме өзегін қайталағандай болды да тұрды.

Жез самаурын суи бастаған кезде Иван Иваныч менің сұрауыма орай үзілген сөзін қайта жалғастырған еді.

– Мен, однако, қазақ деген халық жер бетінде қалмаған шығар деп ойлаған едім.

– О, не дегеніңіз Иван Иваныч?! Біз қазірде іргелі ұлт болып қалдық. Кемелденген социалистік қоғам құру үстіндеміз. Американы басып озып, сексенінші жылдары коммунизм орнатамыз ба деген үміт бар. Газеттен оқитын шығарсыз? – деп оқулықтан алған білімімді орыс шаруасының алдына төге салдым.

– Мен сауатсызбын, – Иван Иваныч күрсініп алды.

– Не айтып отырғаныңызды түсінбедім, Иван Иваныч? – деп тіксіндім үй иесіне.

– 1932 жылдың 1933 жылға қараған қысын айтамын да, – Иван Иваныч демін алып, қалған шайын ішіп болып, терезе жақтағы бұрышқа қарады. Кестелі орамал жапқан қаба сақалды Ғайса пайғамбардың бейнесіне көзі түсіп, шоқынып қойды.

– Ол жылы не бопты дейсіз, тәйірі? Барша совет халқы социализмнің ірге тасын қалап жатты емес пе? – дедім қараңғы колхозшы алдында білгішсінгендей сыңаймен. Ол кездегі менің тарихқа деген көзқарасымда баландық басым екенін кейін, көп кейін түсіндім.

– Ей, балам, балам! – деп орыс шалы бұрышқа тағы да қарап алды. Мұнысы "ақ сөйлеп отырмын" дегенінің ишарасы еді. Оны да кейін білдім Иваныч құдайшыл жан екен.

– Жаңағы сен түскен вокзалдың қарсы жағындағы орман ішіне аштан өлген қазақтардың мәйіттерін кептірген отындай штабельдеп жиып, товарнякқа салып жіберіп отырдық.

– Қайда? – деппін ток ұрғандай шошынып.

Жауап орнына Иван Иваныч иығын қозғады. Өліктердің қай жерде көмілгенін өз деревнясынан басқа өңірге аяғын аттап баспаған қарашекпен қайдан білсін-ау. Бұйрық жоғарыдан түседі. Иван Иваныч шоқынып жүріп бұйрықты орындайды, мылтық асынған әскери адамдар бақылап тұрады.

– Бізде ерік болды ма? – деді шал сөзін түйіндеп.

Мен басымды изедім.

Ол кездегі біз оқитын тарих оқулықтарындағы "Қазақстанның ауыл шаруашылығын коллективтендірудің ерекшеліктері" деп аталатын тараудың шынайы мәнісімен шәкірт шағымда бетпе-бет табысуым туған өлкемнен алыс шалғайда осылайша басталып еді... Мен сол бір кеште Иванычтың дастарханында өткен сұхбатты бар ықыласымен тыңдаған-ақ едім. Бірақ ақсақал жасындағы орыстың бірде-бір сөзіне сенбегендігімді өзіме мін санамағанымды қайтып жасырайын. "Ой, пәле! Орман ішінде не болмайды?" дейді екен қадым замандағы славяндар. Бұл әңгіме бала кезімде оқыған "Мың бір түннің" қиял жетпес хи-

каяттары секілді бұлыңғырлау болып көрінгенмен, осы бір жирен мұртты, тотияйын көз кемтар қарияның әңгімесі айналамды сол кезде қоршаған көзі бар – көрмейтін, тілі бар – сөйлемейтін меңіреу ортаға секемдікпен қарауға мұрындық болған еді. Қазірде біз оған “тоқырау дәуірі” деп ат қойдық. Мені, Москва университетінің философия факультетінің алғашқы курс студентін, өлкеміздің тағдыр-тауанын мұғдарлауға түбегейлі бет бұрғызған осы оқиғаның да ықпалы шығар-ау деп ойлап қоямын оқта-текте. Мүмкін. Әбден мүмкін. Кейінірек тарихи мағлұматтардың көбігін аршып тастап, бажайлап байқасам “ерекшелік” – сипама сылақпен аталып жүрген оқулық тарауының астарында қатпар-қатпар сыр жатқанын аңғардым. Қойма деп ашқан сандығым халықтың көз жасына толы болып шықты. Мұны зердеме түйіп жүрдім. Айтуға мұрша болмады. Себебін бәріміз білеміз. Бір халықтың (тек бір халықтікі болса бір сәрі-ау! Алайда ол – бөлек әңгіме) тарихи өсіп-өрбуі, миллиондаған жанның ғұмыр баяны мен бейнеті, қасіреті мен қарғысы, өксігі мен қайғы-зарының “ерекшелік” деген бір ауыз сөзге сыйып кеткеніне таңдай қақтық шарасыздықтан әуелде. “Жұрт біледі – күледі” дер еді Абай. Ат қойғыш бабаларымыз бұрынғы басынан кешірген қиын-қыстау кезеңдерін балаларының атын тергегендей “Тарақұйрықтың інін қазған”, “Монданақ кемірген” дәуір деп айдар тағып сөйлесе, отызыншы жылдардағы зобаланда есі мүлде шықты ма деймін, ат қоюға да мұршасы келмей кетсе керек-ау! Бұл дәуірдің халық жадында атаусыз қалуы сондықтан ба деп ойлаймын. Бір ат қойса “бала жеген” деп атаса керек еді, бірақ ибалы аузы ондай бейпіл сөзге бармаған секілді.

* * *

Сөйтіп, Ш. Мұртазаевтың “Бесеудің хаты” атты спектаклі сонау отыз жыл бұрын орыс орманында өткен түнгі әңгімемен сабақтасып, сабақтасып емес-ау, қосарлана жарысып, өз құлағыммен естіген, естіген емес-ау ұзына жылдар архив документтерімен тергелген зобалаң оқиғалар көз алды-

ма ғайыптан шығып тұра қалды. Спектакль Иван Иванычтың әңгімесін драматург тұп-тура қайта жазып шыққандай сер берді. Ұқсастықтың мәнісі неде болды деген сұрақ толғандырды. Жауабын таптым да. Ол шығарманың да, әңгіменің де тарихи деректің ортақ өзегімен орайлас. Иваныч Қазақстандағы ашаршылықтың Орталық Россиядағы белен беруін баяндаса, Ш. Мұртазаев, Ғ. Мүсірепов бастаған бес жазушының, ВКП (б)-ның өлкелік комитетіне жазған хатындағы деректерді арқау еткен. Басқаша айтқанда, Иван Иванычтың әңгімесі мен Ш. Мұртазаевтың драмасына арқау болған әлеуметтік шындық біреу. Бұл шындықтың жазушының мұнан бұрын қойылған "Сталинге хат" драмасына да қатысы бар.

Спектакльге тарихи сипат берген бұрын-соңды қазақ көзі көрмеген, құлағы естімеген адам сенгісіз оқиғалардың деректік жағын анық айта кеткеннің де артығы болмас. Білмеген бағзы біреулер мұның баршасын жазушы қиялының жемісі деп жүрмегей. "Алматы ақшамында" жуықта А. Нысаналин мен И. Бейсебаев осындай сынай танытқандай болып көрінді: Мен келісе алмадым. Әлбетте, олар драманың әдеби-қияли қырын оның артықшылығы ретінде түсінген екен. Менің ойымша, бұл – кемсіту. Шығарма тарихи деректі, қазақ драматургиясының сирек те керекті жанры. Ш. Мұртазаевтың бұл туындысының жалпы көркемдік-эстетикалық сипаты туралы арнайы әңгімеге көшпей тұрып, оның осы нақтылы белгісіне тоқталып өтелік. Ол қойылымның әдеби-көркемдік және сахналық-драматургиялық шешімін танудың да кілті болмақ.

Қазірде жариялылық негізде 1932–33 жылдардағы қияметқайымның сиқы ашылып қалды. Орталық және жергілікті баспасөзде бірінің артынан бірі лек-лек мақалалар басылды. Қазақ ССР Ғылым академиясында коллективизация кезіндегі бұрмалаушылық саясатының зардаптарына арналған конференция өтті, радио мен теледидарда ашаршылық құрбандары жөнінде естеліктер айтылды, ақын-жазушылардың дастандары, эсселері, очерктері жарық көрді. Осындай белсенділіктердің нәтижесінде осы уақытқа дейін жұмбақ болып байланған дәуір

әлеумет талқысына түсті. Дегенмен ашаршылық туралы ресми мәліметтер болмағандықтан зобалаңның мөлшері жөнінде жүйелі пікір жоқ. Құрбандардың саны әлі анықталмаған. Бұл жәйт сайып келгенде, ашаршылықтың қолдан жасалған құбылыс екендігін мойындауға және оның зардабын тереңірек анықтауға кедергі болып отыр. Сондықтан ба қайдам, көпшілікке арналған басылымдар, тіпті айта берді, ғылыми баспасөз бетінде шығын төңірегінде әртүрлі тиянақты болжамдармен қатар далбаса долбарлар да қоса айтылып жүр. Белгілі ғалым М. Тәтімовтың коллективизацияға байланысты әр текті статистикалық мәліметтерге сүйене отырып жасаған есеп-қисабы өлкемізде сол кезеңде 2. 022. 000 адам аштан өлгендігін дәлелдейді. Тарихшылар Б. Төлепбаев пен В. Осипов құрбандардың санын миллион төңірегіне түсіріп, жаппай ашаршылықты азық-түлікпен қамтамасыз етудегі "қиыншылықтар" қатарында түсіндіруге тырысады. Егер әңгіме бір маусымдағы, мәселен, 1932/33 жылдардың қысқы және көктемгі маусымындағы шығын жөнінде болса, әрине, бұл тарихшылардың келтірген санына иланuға да болар еді. Осы кезеңге байланысты әлеуметтік тіршіліктің белгілі маманы М. Қозыбаев коллективизация шығынын 1. 700. 000 деп есептей отырып, өз тұжырымын "салмақтап" айтылған деп бағалайды. Бұл санға да дау айту қиын. Қазақстанда болған ашаршылық буржуазиялық ғылымның да назарынан тыс қалмай келгендігін ескерткен жөн. 1986 жылы Лондонда шыққан ағылшын ғалымы В. Конкуэстің "Қасірет қырманы" деген кітабының бір тарауы "Қазақ трагедиясы" болып аталған. Жанама мәліметтер негізінде ол қазақ халқының үштен бірі коллективизация құрбаны болғанын анықтайды. Бұл пікірді қисынсыз деуге ауыз бармайды. Шығынның абсолюттік деңгейі беймәлім болғандықтан, менің пікірімше, ағылшын ғалымының анықтамасы ақиқат ауылынан алыс қонбаса керек. Өйткені ел аузындағы "фольклорлық" деректер де осыны құптайды. Ш. Мұртазаевтың кейіпкерінің бірі ауыл адамдары туралы сөйлей келе "өзі тұрғай, моласы да жоқ" дейді. Дұрыс айтады. Қазақ сахарасындай құлашын мол жайған кең жазира

өлкеде 2,5 млн. (1959 жылғы санақ бойынша) адам тұрды дегенге кім сенбек? Өлкеміздің сай-саласы, орман-тоғайы мен қырат-қырқасын арнайы археологиялық барлау сапарымен талай аралағанымыз бар. Күмбезді қорымдар мен қоршаулы қорғандар сыңсыған аймақтарды көзіміз көрді. Көнеден қалған бұл мұрағаттар Қазақстанның тарихи демографиялық даму процесін, ел-жұрт тығыздығын анықтайды. Мәселен, тек Баласағын (Ақтөбе) төңірегінде ғана миллионға жуық халық орналасқандығын археологиялық негізде КазГУ-дің профессоры У. Шалекенов дәлелдеп отыр. Әйтпеген күнде халықтардың "ұлы босқыны" әр мыңжылдықта үш дүркін осы өлке арқылы өтті деген әлем ғылымы ұстаған және дәлелденген концепция бос сөз болып шықпақ. Осы сапарларда Бала Торғай Сарысу, Бақанас, Тоқырауын мен Нұра өзендерінің қойнауқойнауында көмусіз қалған, әлде ит-құс шашқан ақ сөңке адам сүйегіне тап болатынбыз. Мұны көргенде жүрек шымырлап, әлденеге алаңдап тулап кететін де, бізге беймәлім апаттың қашан болғандығын ізденетінбіз. Жоңғар шапқыншылығынан десек, неге бір жерге үйілген, неге таяз көмілген, неге омыртқа тізбегінен әлі ажырап бітпеген? Неге, неге және неге?

Ф. И. Голощекиннің өлкемізге басшылық қызметке келуімен басталған ұлттық тақсырет қаншама айтқанға да, жазғанға да ортая қоймас, сірә. Алайда, біз әлі күнге дейін тек мал мен жан шығынын ғана жоқтап жүрміз. Ал қаншама рухани болмыс келмеске кетті? Оны есепке тізген кім бар? "Байтал тұрғай бас қайғы" демекші, дәл сол кездерде ұмытылған мереке мен берекелерімізді тойлауды енді бастадық. "Наурыздан" басқа ұлттық мейрамдарымыз әлі де жым-жырт. Дәстүрлі ән мәдениеті тарам-тарам халықтың ол кезеңде айтқаны зарлау мен жоқтау болғанын білеміз бе? Халықтың қойны мен қоржынында жүріп, сәні мен салтанатында үн қосқан алпысқа тарта музыка аспаптарынан ит мініп, ирек қамшылап кеткен ел дәл осы кезеңде айрылды дегенге енді кімді сендіре аламыз? Скиф пен сақ өнер өрнегінің қазақ қолында тарихи мұра түрінде қалған ілкі нұсқалары дәл осы кезде бір тілім нанға

айырбасталып, көзден ғайып болғандығына енді кімді иландырамыз? Халық өз басынан өткен “тар жол, тайғақ кешу” кезеңдерін игермей, бұнағаны қатаймайды да, есеймейді де Рухани балаңдық – ұлтқа емес, ұлысқа тән мінез. Ашаршылық кезеңнің есеп-қисабын терең игермей тұрып, ұлт өзінің тарихи-әлеуметтік дәуірлерінде мұндай қысыл-таяңды қайта басынан көшірмесіне, тағы да тосқауылға тап болмасына адам кепілдік бергенмен, тарих кепілдік бере алмас сірә да. Тарихтың сарапталған өз керуен жолы бар. Біздің өрекпе мінезімізге ол көнбейді. Бірақ өзімізді көндіреді. Түбінде көнеміз. Алайда бұл қиынға түседі. Ашаршылық туралы қолда бар мәліметтер бұл құбылыстың момақан елдің үстінен қамшы үйіріп әкіреңдеу негізінде, түйіндеп айтқанда, жасандылық жолмен келгендігін аңғартады. Сондықтан ашаршылық аспаннан айтақырға түскен індет емес еді дегім келеді. Ш. Мұртазаевтың “Бесеудің хаты” мен онан сәл бұрынырақ жазылған “Сталинге хаты” мұның тарихи паспортизациясын дәл келтіреді. Әсіресе, “Бесеудің хатындағы” Қазақстанның әлеуметтік-экономикалық тіршілік тізгінін ұстаған бюрократтар галереясы Ш. Мұртазаевтың жазушылық шеберлігінің шырқау биігіне жатып қана қоймай, сол қаралы уақиғалардың “жасампаздары” ретінде тануға, тарих сотына жауапқа тартуға шақырады. Автор жағымсыз кейіпкерлердің әдеби бедерін мүсіндеумен ғана шектелмей, мәселенің түп-тамырын толығырақ аша түсу жолында ел арық кезде семіз шыққан “азаматтардың” көп сериялы типажын жасау арқылы тарихи дәуірге айып тағады. Сөйтіп әдеби жанрды әлеуметтік қаруға айналдыру арқылы драманың идеялық бағытына, автордың азаматтық позициясына және эстетикалық платформасына бүгінгі күні қайта құрылып жатқан тіршілік сұранысы түрткі болғандығын аңғартады.

Сондықтан болса керек, драматург үкімі сахна шымылдығын бюро мәжілісінің қызған шағында ашқызады. Бюро мүшелері көбімізге жүзі таныс тарихи адамдар: өлкелік партия комитетінің жауапты хатшысы (ол кезде осылай аталған) Ф. И. Голощекин, Казкрайсовкомның төре ағасы О. Исаев, КазЦИК-

тік бастығы Е. Ерназаров ККК ВКП(б)-ның секретарлары Құрамысов, Иванов, Жантоқов. Түрлеріне қараса, көңіл тояды. Асынғандары – айқыш-айқыш қару, киінгені – жартылай әскери форма. Киіну салтанаты, сөйлеу, тіпті шаш қою әдеті қабырғаға ілінген мұртты көсем суретіне ұқсас. Сөйлеген сөзіне, әлбетте, қарын ашады. Қарын ашады емес-ау, аузын аша бастаса-ақ құтың қашады.

Жиналыстың қашан, қай мекенде өткенін жазбай айтып беруге болады. Олардың барлығы архив тізімінде сайрап тұр. Сауатын айдауда ашқан Голощекин классикалық саяси қайраткерлердің пікірлерін сөзіне байлап сөйлейді. Мәнісін сезіну қиын емес. Нерон императорынан оның қай жері кем? Осы көріністің өзі көрермендерге пердемен бөлінген сахна кеңістігінде қандай кейіпкерлермен істес болатынын аңғартып тастайды. Сахнадағы Голощекин мен оның төңірегіндегілер жинақтау процесінен өткен әдеби кейіпкерлер.

Голощекин тобырдың атаманына ұқсас, ол сөйлейді – қалғандары аузын ашып тыңдайды, ол шешім қабылдайды, қалғандары басын шұлғиды, қол көтереді.

Екі сөздің бірі: “ату”.

Ату керек, ату! – деп кіжінеді орталықтан келген басшы Ғ. Мүсіреповке көзін сүзіп.

– Көзін құрту керек! – деп шуылдайды жергілікті қосшылар.

– Халық қасіреті аз ба еді? – деп күңіренеді спектакльдің бас кейіпкері.

– Не дейді? – деп құлағын тосады елін “билеген” ақсақал.

– Ату керек дейді, – деп жауап қайырады Ұзақбай.

– Әрине ату керек! – деп ақыл қосады керең ағамыз. Кереңдік Елеусіздің (М. Бақтыгереев) тек мүше кемістігі ғана емес. Жергілікті басшылар орталық органдардың қаһарынан қорқып, жалған мәліметтер береді. Халықтың жаппай қырылып жатқандығына қарамай, кейбірі орталыққа “қағанағымыз қарқ сағанағымыз сарқ” деп өтірік ақбар боратады. Ашаршылық зардабын тартқан Семей, Қарағанды, Өскемен, Талдықорған, Әулие ата, Шымкент, Жезқазған өңірінің қазақтарының Алматыға

босуының басты себебі осы. Олар хал-ахуалын “затты” айғақ түрінде көрсету үшін өздері келеді. Сондықтан “неге келдіңдер?” деп сұрағанда “Алматыда үкімет бар, жәрдем сұрайық, жәрдем бермесе, өлігімізді көрсетейік деп келдік” деп жауап береді екен астананың көшесінде қаптаған аш-арық. Солар көмек іздеген жауапты адамдардың жинақталған тұрпатын жазушы Елеусіз образы арқылы бұлжытпай түсірген. Жергілікті басшылардың халық трагедиясына деген бейтараптығы (бейтараптығы емес-ау жарға итере түсу әрекеті) төбе құйқанды шымырлатады. Сахнадан бір сәт көз тайдырып, бюро мүшелерінің сөзіне ғана құлақ салсаңыз, бейне бір джунгли ішіндегі от басын қоршаған жабайы адамдардың жын-ойнағы елес береді. Осы көріністегідей дүниедегі мүлде қарама-қарсы ұғымдарды – шындық пен қиялды, қайғы-қасірет пен келекені шексіз тоғыстыруды өнерде гротеск деп атайтын салтымыз бар. Дегенмен, драматург реализм шуағынан жырақ кетпеген. Мұндай “азаматтар” қайдан шықты? деп үзіліс кезінде таңданады көрермен. Халайыққа автордың берер даяр жауабы да жоқ, әдеби шығарма оны міндет деп санамайды. Спектакльдің ғажайып тұсы да сол: ол көрерменге жауап іздетеді, педагогика тілімен айтқанда, “үйге тапсырма” береді, мәселенің меселін қайтару жағын ойлантады. Голощекин басқарған жиналыстың әдеби формасын мысқыл мен сарказмге бөктіріп, әлін білмей әлекке түскен жандарды жаңа ұрпақ алдында келеке ету, кемел шағына жеткен шынайы қаламгер ғана шығатын биік өре. Міне, мұны біз көркемдік өңдеу, әлде таза әдеби еңбеккерлердің нәтижесі дет қабылдаймыз да өмірлік материал әдеби дүниеге жаңа игілік болып келді деп қол соғамыз.

Бюрода отырған көп шуылдақтардың арасында ерекше, басқаға ұқсамайтын бір жан бар. Ол – Иванов (арт. Б. Сейітмомытов). Иванов зерделі, зиялы, көпшіл, Ленин гвардиясының ықпалында тағлым алған большевик. Бірақ ол бюрода жалғыз. Сондықтан даусы байсал, принципшіл, бірақ бәсеңкі күйде күмілжіп шығады. Мұнан басқалардың сөзі қасан: бұйыра, шүйліге, қабырғаға ілінген мұртты бейнеден

көздерін тайдырмай сөйлейді. Мұндай жазылмаған әдеттің мәні – көсемге мінәжат ету, тізе бүгу, ант беріп сөйлеу. Оның діни мінәжаттан бір ғана айырмасы бар: дінкес адамның (мәселен, маған студент шағымда пана болған қарашекпен Иван Иванычтің) көкейінде иман мен құдай тұрса, көк шұғамен көмкерген ұзын үстел үстінде лапылдаған биік лауазымды қарғыс арқалаған қарақшылардың кеудесі бос, жүрек орнында қара тас. Бюрода цитаталар мен қағидалар қарша борайды. Кабинет іші абыр-сабыр. Асыққан жұрт. Сексот Қарабаевтың (арт. Б. Әбділманов) бір мәрте төбе көрсетіп, қайта көрінбей ғайып болуы шығарма тақырыбының негізгі желісін айқара ашып тастайды. Ол бір көрініп, Ғ. Мүсіреповтың үстінен "қағаз" түсіреді. Болды. Енді оның әлеуметтік "парызы" өтелді, гонорарға кетті. Қарабаевтың ел көзіне көрінбеуі "қызметінің" негізгі шарты. Ол күннен, жарықтан, ашық сөзден қорқады. Адам кебін иіген жарғанат секілді қараңғы жерде ғана өмір сүре алады. Хатқа қол қойған жазушылардың барлығын ұстап беріп көзден ғайып болады. Біткенше Қарабаев сахнаға қайта шықпайды. Автордың түпкі ойы анық. Өйткені Қарабаев – сексот (секретный сотрудник. – *С. А.*). Ол адамдармен қатар жүрмейді. Бірақ оның сахнадан тыс жерде не істеп жүргенін сахнада болып жатқан әрекеттерден танимыз. Голощекин елді ашық бұйрығы арқылы мыңды қырса, Қарабаев жабық қағаздары арқылы білімді бірді, білекті мыңға құрбан етті, елге араша боларлық азаматтарға қақпан құрып жүр.

Трагедия диалектикалық қос кеңістікте өтеді. Бір жағы – мұртты "көсемнің" бұтына шоқынған құзғындар, екінші жары босқынға ұшыраған ауыл. Бюродағы айғай далада ойбай болып жаңғырады. Соның бір көрінісі – аштан өлген баласын бөлеген бесік тербетіп, аңырай далада қалған Амангелдінің жесірі, абзал ана Балым (Г. Қазақбаева). Осы секілді аналарды жұбатуға шипа іздеп Орталық Қазақстан даласын кезіп, бәйек болған, кекілінен жел ескен, жігіт жасындағы Ғ. Мүсіреповтің (арт. Д. Жолжақсынов), толық бейнесін осы актіден көреміз.

Халық басына түскен қиямет әрқашан ұлт зиялыларының ет жүрегін тілгілемей тұрмайды. Менің айтып отырғаным мықтылардың қасынан табылатын шенқұмарлардың қалам ұстаған шуылдақ түрі емес, халық десе жанын қияр шынайы зиялылар. Сахара төсін иемденген қара орман қалың ел болар шағын сезінбеуі де кәдік. Республикамыздың көп ұлтты тұрғындары "халықтардың ұлы көсемімен" Турухан айдауында бірге болған Голощекинді Сталиннің досы ретінде құшақ жайып, қуана қарсы алғаны мәлім. Ол келген поездың әр бекеті кішігірім салтанатты мерекеге айналып отырды. Жергілікті басшылар "көсемнің досын" Түрген бойына Асы жайлауына апарып, сейіл құрғызып, си-сияпат көрсеткендігін көне көз қариялар (олардың ішінде ожау ұстаған аспазшылары да бар) әлі күнге дейін жыр қылып айтады. Аста-төк дастарханнан соң мәртебелі қонақ құрметіне бәйге салады, палуан түседі, көкпар тартылады. Қаумалаған халық дәстүрлі тамашасын көрсетіп, ілтифат танытады. Қонақ сырын бүгіп қалады. Ізінше үлкен ас беру, дәстүрлі сипатты мереке-думан өткізу тиылады. "Наурыз" мейрамының да 1926 жылдан бастап шығынға ұшырауына да осы себеп. "Кіші Октябрь" басталып, халық басына бұлт үйіріледі. Нәубет салмағын көтере алмаған қалың ел баудай түседі. Сөйтіп жағымпаздардың қолдарынан келген "жақсылығы" жай зая кетіп қана қоймай, "құлақтың қасуына – мылтықтың басуы" – дегендей қастандық болып оралды. Ал шынайы зиялылар түрме мен тергеу арасында жаманатты бола жүре, тығырықтан құтылудың даңғыл жолын іздеді, көппен бірге болды. Ол жол тек қазақ ауылы ғана емес, бүкіл совет деревнясын социаландырудың Ленин сызған жоспарына қайта оралу еді. Драматургтің негізгі идеялық тұғыры да осы. Қазақтың хат танитын азаматтарының дені "лжебелсенділер" қатарынан табылып, туған халқын сүліктей сорып, зар илетіп жатқанда, партияның орталық ұйымының өкілі Ғ. Мүсірепов елді де, республика басшыларын да осы жолға шақырады, насихат айтады, сол үшін сөз естиді, жаза тартады, тіпті атылатын болады. "Мына сұмдықты Сталин біле ме?" деген қараңғы

қазақ шаруасының тосын сұрағына автор жауапты кейіпкерлер монологы арқылы береді: зұлматтың дем берушісі Сталиннен басталатынын, ал Голощекиннің тек қолшоқпар екенін бүкпесіз түсіндіреді. Демек, трагедияның басты кейіпкері Ғ. Мүсіреповсыз сахнада өтіп жатқан зобалаң оқиғалар тоғысы әлеуметтік кері құбылыс емес, ешбір мағынасы жоқ қанды қырғын болып көрінер еді. Уақиғалар мен кейіпкерлердің іс-әрекетінің ішкі мотивтері, психологиялық күйзелістері мен қимылы жас жазушының жүрегі арқылы өтіп жатқандықтан Ғ. Мүсірепов образы сахна мен көрермендер арасындағы ақылой жүйесі қызметін атқарып жатады. Жанында бір топ жағымды кейіпкерлер жүргенмен Ғ. Мүсірепов те жалғыз. Жанын шүберекке түйіп, туған халқы үшін тап тартысының жалынына ұшыраған жас қаламгер ел ішінен тірек іздейді. Табады. Ол әлеуметтік әділетпен қатар, миллиондаған бейбақтардың арасынан сүйген жары Күләндасын (арт. Л. Кәденова) қоса іздеген халық ақыны Нұрхан (арт. Есенқұлов), Ғ. Мүсірепов осы сапарында қасірет жүгін арқалап, мимырт далада зар қаққан қазақ аналарына деген борышын сезініп қайтты ма екен, кім білсін? Әйтеуір, Ш. Мұртазаев бұл көріністі Мүсірепов творчествосына тән анамен қайымдасатын оқиғалар мен детальдар арқылы сомдаған екен.

Аштықтың зардабын халықтың үштен бірі шекті дедік. Алайда, зұлмат салмағы ең әуелі бөбектердің белін опырып түскені мәлім. Демографиялық болжамдарға қарағанда осы жылдары құрбан болған емшектегі нәрестелердің ара саны – 72%-те, тоғыз жасарлардың арасындағы шығын – 60%. Осыған қарамастан “орталықтан келген” басшыны қаумалаған жағымпаздар Алматы облысындағы азғантай ғана балалар үйінің бірін бөбектерге бүйідей тиген Ф. И. Голощекиннің есімімен ататуы республикамыздың рухани тіршілігінің тот басу деңгейін танытады. Ф. И. Голощекиннің тек қазақ баласы емес, тіпті адам атаулы баласына деген тасбауырлығы оның 1918 жылы Екатеринбургте орыс патшасының бала-шағасы мен күн-құтанын түгелдей жайратып тастағанынан-ақ белгі берген еді. Осы спек-

такльде Ф. И. Голощекиннің қатыгездігіне И. В. Сталиннің өзі де бас шайқауы кімді болса да бейтарап қалдыра қоймас. Бесік тербеткен анаға байланысты көрініс спектакльдің уақиғаларының баршасының тоқайласатын кіндікті тұсы. Демек, драматург әдеби өңдеу үстінде бұл тарауға көнбейтін өмір материалына арнайы барғандығына іштей риза боласың. Ол саяси және теориялық мазмұны шым-шытырық өте күрделі мәселені әдеби игілікке айналдыру ісіне өзіне өзі сенгендіктен кіріскені де сөзсіз.

М. Мұртазаевтың коллективтендіруге арналған шығармаларының дүниеге келуі осы уақытқа дейін жабық келген мына бір мәселенің де бетін ашады: зобалаң бастан өтті, тағдыр бергенін алды делік. Ауыр оқиғалар өлке тарихында мұнан бұрын да болғандығын айттық. Алайда олардың барлығы халықтың рухани болмысынан өз орнын алып, эпикалық дастандарға, тарихи аңыз-әңгімелерге, ән мен күйге, басқаша айқанда, әлеуметтік сананың түлегіне айналып жатты. Ал коллективизация тұсындағы ауыр жағдайлар туралы осы уақытқа дейін жұмған аузымызды ашпадық. Ешкім ештемені білмеді. Тарих талқысына түсу бар да, сол талқыны сезіну бар. Иванычтың әңгімесінен кейін қазақ газеттерінің отызыншы жылдарғы тізбелерін ақтардым. Япырау, өз көзіме өзім сенбей жүрдім. Кез келген санын ашып қалсам, кілең бір жұлқына еңбек етіп, оқырманға күле қарап, білегін сыбанған жандар тұрады. Ойда да еңбек, қырда да еңбек. Фотосуреттер той тойлаған шат-шадыман адамдарға толы, жайнаған қазақ ауылы. Құдды күлдіргіш қалыптан құйылып шыққан қуыршақ тәрізді. Қырылған адамдар мен аңырап бос қалған ауылдар туралы бір ауыз сөз жоқ. Баспасөздің (тек баспасөз емес ғылым, өнер, әдебиет) тақырыбын өнеркәсіп ісі, мал бағу мен жер өңдеуге ғана арнау қоғамдық әлеуметтік сезімін ажыратып, халықтың өзін-өзі өндіріс күші ретінде ғана сезінуге апарып соғатынын қазірде жақсы түсініп те, шара қолданып та жатырмыз. Кісілік келбетіміздің төменшіктеуін мен осымен байланыстырамын. Баспасөзді тек өндіріс тақырыбына ғана же-

туден әлі күнге дейін қамбамызға не бір түйір дән, не сүт, не ет артық түсірілмегендігіне мен кепілдік беремін. Сөйте тұра, қазақ баспа ғарпінің дәстүр болып кеткен жолынан әлі де жазбай келе жатқаны өкіндіреді. Бұл не сонда? Көзжұмбайшылық па, әлеуметтік сезім тапшылығы ма? Баспасөз – халық мінбері деген сөзді жиі айтамыз. Алайда, ол тек мінбер ғана емес, еңбекші халықтың қырағы көзі, сөзі, құлағы. Ал дәл осы кезде көзіміздің көрмеуі, құлағымыздың естімеуі, тіліміздің сөйлемеуі ашаршылықтың кең, етек алуына жол ашты. Міне, осы тұрғыдан қарағанда, Ш. Мұртазаевтың бұл шығармасы мезгіліне орай дүниеге келген туынды деп қабыл алдық.

Өркен. 1 шілде 1989 ж.

Қыз он беске толған соң... немесе “кәрі қыздар” неге көбейіп бара жатыр?

Көктем...

Көшеде желегі желбіреген қыз кетіп бара жатыр... Үміткер жігіттердің көзі сол жақта. Кейде өзін көрмегенімен, көңіл “айым туса оңынан, жұлдызым туса соңынан” деп, бойжеткенді ойлап алабұртады. Қыз үйінің түтінін көріп алаңдайды. Бұл – “көзіңнен айналайын жаутаңдаған” дейтін, ата-бабадан келе жатқан үздіккен асықтық демнің лебі. Халқымыздың өз ұрпағына “ұя салдырып”, бала өсіріп, келе жатқан тұнық бастауы да – осы.

Шаңырақ көтеру, ошақ құрып, от жағу да, ең әуелі, қыз бен жігіттің өмірлік сәйкестілігінен басталмақ. Әрқайсысының терең тәрбиелілігі, адамгершілік бітімі шешуші рольге ие. Жеңіл ойлап, жедел шешу екеуіне де сор.

Бүгінгі өмірдің екпіні қала мен ауылдың арасында жүрген қыздар мен жігіттерді де әлеуметтік өмірдің тас қабырғаларына апарып соқтыруда. Тұрмысқа шыға алмай қалған қыз, саяқ жігіт, айырылысқан отау – соның кебі. Бұл да – өмірдегі, қоғамдағы кесел. Үйдегі ұл мен қызды байыппен өсіріп, ұлттық тәрбие

мәдениетіне терең батыру – осы теріс құбылысқа қойған мықты тосқауыл болмақ.

Қазақ халқының ежелгі тарихы аруларын алақанына салып өсіріп, шымылдығына аялап қондырған айтулы шежірелерге толы. Жар болуға берген уәдеге жылдардың жүзін сарғайтып жеткендер аз ба? Ондай бойжеткендер мен арулар кез-келген ауылда, селолар мен қалаларда қазір де жүр...

Сөйткен сұлулар араға ғасырлар салып, неке ырыздығынан қағылып жатыр дегенге кім сенбек? Қазірде балиғат жасына келгенмен, некеден тыс отырған тек қазақ қыздарының саны республикамызда 70 мыңнан асып отыр, – дейді менің демограф досым М. Тәтімов. Он мыңдаған (жүз мыңдаған деген-ге ауыз бармай отыр) қазақ қыздарының орын таба алмай, омалып отырып қалғанына не жосық? Көбінің әлеуметтік тегі: қызметкерлер (яғни, дәрігерлер, мұғалімдер, сауда, партия және совет қызметкерлері, т. б.) Келбетіне, қызметіне қарасаң көз тояды. Егер бұл құбылыс сол қалпында бел алуын тоқтатпаса, араға екі-үш буын салып ядролық қарусыз-ақ өзімізден-өзіміз жоғалып бітеміз. Некеден тыс отырған 70 мың бұл құбылыстың XX ғасырдың 80–90 жылдары аралығындағы сәтін ғана байқатады. Жылдан-жылға өсіп отырған бұл сан, шынын айтсақ, өз даму жүйесі бар әлеуметтік індет. Індеттің бетін қайтару үшін оны алдымен танып-білу керек, сонда ғана өзіміздің жеке басымызға қатысты жерлерін анықтап, шара қолданып, көп болып шипа іздеп, сауыға аламыз. Бұл құбылыс дәстүрлі отбасы салауаты ежелден берік туған халқымыздың ұлттық келбетіне жараспайтын, көзге шыққан сүйел іспетті зорайып бара жатқандай.

Енді құбылыстың өзімен танысайық. Бәлиғат жасындағы қыздың некеден тыс өмір сүруі дегеніміз не? (“Қыз” дегеніміз бұл жерде шартты атау. Бұлардың ішінде тұрмысқа шықпаған әйелдер де бар. Әйтпеген күнде жылына шамамен 3500–4000 некесіз туған қазақ бөбектері – Жолдыбайлар мен Олжабайлар – қайдан келмек?).

Баяғыда “пәленшенің қызы отызға келіп, ақырында орнын тауыпты” дегенді оқта-текте құлақ шалып қалатын. Уақытында тұрмыс құрмаған қызды болып жөнге салған жұрт.

Бұрын, менің жас кезімде некесіз адам көзге іліксе, таң болып, жанашырлық танытатын. Енді тыңдауға мүлдем қойдық. Өйткені, құбылыс жаппай етек алып бара жатыр. “Пәленшенің қызы тұрмысқа шықпай жатып – ақ етегі балаға толып қалыпты” деген сұмдыққа таңдануды қойдық. Мені үрейлендіретін де осы тұсы.

Қазіргі қазақ некесінің босаңси келе (26 процент) жалпы одақтық деңгейге жақындап жатқанына (33 процент) көз үйреніп қалды. Жалпы Алматы қаласының бұл орайдағы көрсеткіші бәрінен асып тұр. Белгілі социолог И. Бестужев – Лада одақ көлемінде жұбайлар арасындағы некеден үш “жауды” атайды: біріншісі – отбасыдағы өзімшілдік, екіншісі – зайып жатырқау, үшіншісі – рухани бейшаралық. Бірінші “жау” – отбасының ізіне өмір бойы түсіп, іштей аңдып, түбінде ажыратпай тынбаса, екіншісі – жұбайлардың ортасына түнеп, құрылған шымылдық оңып болып, бала-шаға мектеп жасына келген кезде тұзағына түсіреді екен. Ал, үшінші “жаудың” құрығынан құтылу, тіпті, қиын. Оның абағына жұбайлар балдырғандары ер жетіп, үй болып, немере құшып, пенсияға шыққан кезде шалынатын көрінеді.

...Осы арада бірден еленбей келе жатқан ежелгі жауды нұсқағым келеді. Менің пайымдауымша, қазақ некесінің босаңсуына ең алдымен некеден тыс өмір сүріп жатқан бибілер мен бикештер кінәлі. Бұлардың өздері неке босаңсуының салдары болса, олар да сол құбылысқа енді өздері себепші болып жатыр. Тізімінде 3–4 бос бойжеткені бар ауыл-совет ағасының ісі шаш-етектен. Жасы келіп, тиісті орнына қонбаған қыз отырған той, ол билеп кеткен айлақ, екі-үш рет артық өткен көше, мөлшерден тыс бас сұққан үй у-шу болмай, сол үйдің шыны-аяғы сылдырамай қалмайды. “Қыз он беске толған соң, шашынан көп жаласы” дейді көне жырау. Апырмай, айнаға қарап айтқандай. Әсілі, құбылыс қазаққа ертеден танымал ма деймін?

“Ежелгі жау” дейтінім де сондықтан. Айырмашылық – санында. Бұрын неке тиянақсыздығы кездейсоқ факт ретінде кездессе де, көзге түрпідей қадалып, кәріжырауды тыпыршып, қаһарын төккізіп айтқызарлық сипатта болса, қазір, құдайға шүкір, күнделікті, үйреншікті құбылысқа айналды деуге болады. Қазіргінің ғалымы оған байыппен, асықпай, бес қаруын асынып келетіні сондықтан шығар-ау. Мен де осы мақаланы жазбас бұрын біраз уақыт дерек жидым. Алды-артыма қарап асықпай ой қорыттым. Тұрмысқа мезгілінде шықпаған қыздар тудырған бойкүйездіктің түбі халық ішінде қалып, дені ушыға келе халық ішінде ғасырлар бойы орныққан этикалық қалыптарды да, қазіргі советтік заманымызды да бұзып-жарып келе жатқандығы бәрімізге мәлім. Бұл жетім бала мен жесір әйелдің молаюына себепші болады.

Осының салдары түтіні түзу шығып келген көптеген отаулардың отын сөндіріп, ошағын талқандайды. Бүкіл елімізде ажырасып кеткен 1 миллион отбасының зардабын жылына 1 200 000 жетімек шегеді. Көрсеткіш соғыс кезіндегіден бір кем емес. Соғыстан айырмашылығы сол – екі миллион адам “қыз бен “жігіт” болып, қайтадан қатарға қосылады. Жылына 19–20 мың қазақ отбасысы ажырасып отырады, демек, құты қашқан ошақ басында ұлардай шулап 20–24 мың шиеттей бала жетім қалады деген сөз. Ескерту: бұл тек үкімет тізіміне іліккені ғана.

“Біздің мектепте келеңсіз бір оқиға болды. Өзімізбен бірге оқитын қыздың аяғы ауыр болып қалды, жігіт – үлкен кісі, оның несі кетсін... сорлы қыз оқудан шығып қалды. Енді оның ешкімге керегі жоқ. Еститіні – мазақ, көргені – азап... Ол масқара болған күйі сөйтіп жалғыз қалды...” – деп жазыпты қаршадай қыз “Арай” журналымен сырласқан хатында. Ал 7, 8, 9, 10-шы кластарда оқып жүрген қыз баланы құрсақ көтеріп... көзден ғайып болып кетіп жатыр...” (“Арай № 11, 1988). Жасөспірімнің сөйлемінің соңы “кетіп жатыр” деп қайырылғаны мұндай оқиғалардың мектеп, әлде ауыл көлеміндегі масштабын байқатпай ма?

Шаңырақ босаңсуының, оның “кетеулік кете бастауының”

мен байқаған бір себебі: соңғы өмір кезеңімізде некелік қатынастардың жеңілтектік сипат алып, екі жақтың батасымен, көп ықыласымен бекімей тұрып, жастардың жыныстық жақындыққа ұрынуы. 20-жылдар белесіне шыға бере-ақ қалыңмалды “алым-берім” дедік, тозық заманның көрінісі дедік. Сол пікірге бүгін де қосыламыз. Бірақ та құдандал болып, қыз ұзатып, келін түсіру, бойжеткенді шын жұртына ұзату салтының астарында – ұлттық психологиямызда, халықтық мінезімізде ежелден келе жатқан, көтерілген шаңырақты берік ұстап тұратын дәйекті дәстүрлердің бар екенін, әлі де оны жоғалтпауға тырысу – міндет екенін ашық айтқым келеді.

Некеге қарсы тұрарлық бұл дүниеде күш жоқ. Бірақ ол адамгершілік қалыпта түссе ғана әлеуметтік игілікке айналатынына назар аудара қоймаймыз Бұл күндері некеге отырудың конституциялық жас мөлшерін шегеру керек секілді. Шығыс халықтарының қыздары мен ұлдарының өміршеңдігін, жыныстық қатынасқа табиғи құштарлығын ескертіп, некеге түсу шартын 16–17 жасқа түсірсек, қазір арамызда етек алып жүрген біршама келеңсіздіктерден құтылар ма едік деп ойлаймын. Қазірде СССР Конституциясына өзгерістер енгізіліп жатыр. Осы өзгерістер некелік қатынастарды да ретке келтіріп, қазақ қыздары үшін (қазақ қыздары ғана емес, орайы келсе басқа ұлт өкілдері үшін де) неке жасын кеміту мәселесі талқыға түссе деймін. Әлбетте, бұл жөнінде дәрігерлер, ғалымдар, демографтар мен социологтар тұжырымдарына құлақ асуы керек-ақ.

Тарих көшінде талай тауқыметті бастан кешкен халқымыз ұлын – ұяға, қызын – қияға ертерек қондыруды мұрат санапты. Ол, әрине, қазіргіше айтсақ, “оқу – тоқуы” жоқ кез. Алайда осы қоғамды қайта құру кезеңінде қазіргі ұрпақтан әлеуметтік үйлесім табатындай жаңа дәстүрлерге жол ашуға болмай ма? Жастардың тұрмысын ертерек қамдау әлеумет үшін де өте тиімді. Бұл көп балалы отбасы мәдениетін нығайтудың ғасырлар сынағынан өткен, бойымызға сіңген халықтық сара бір жолы еді. Жас жұбайлар бала-шағасын соңынан ертіп қауым боп, қатар жүретін. Жұбайлар да шаруашылық қамын, шаңырақ ынтымағын, ерте сезінетін.

Халық “үш нәрсеге асық” деп жатады. Соның үлкені бойжеткен қызды тұрмысқа сайлау еді. Қызымызды ерекше жақсы көретін халықпыз. Оның ішінде, әсіресе біз, қазақ әкелері. Бұл мінезіміз жалпыға аян. Оқысын дейміз. Оқуға үлкен қалаларға жібереміз. “Жаза баспасын” деп ертіп апарамыз. Оқытамыз да. Оқу, білім алып, жоғары маман болып қоғам дамуына үлес қосу басты міндет, рас әйтсе де, бойжеткен үшін алғашқы қоғамдық ірі міндет – жақсы жар табу, бала сүю. Ешқандай диплом немесе білім оның орнын толтыра алмайды. Бізде қазір қалада оқыған қыз көбінесе өз үй – өз ортасынан қол үзіп кетеді. “Әйтеуір нанын тауып жесе болды” деп ата-ана қалады. Бойжеткен өз бетінше өмір кешеді. Қатарынан қалған қыз оқу бітіріп ауылына келеді делік. Енді ол елдегі қырындаған құрбыларын ұнатпайтынды шығарады. Өйткені олардың біреуінен “бензин иісі”, енді біреуінен “қойдың иісі” бұрқырайды. Дұрыс па? Ауыл жігіттерінің көбі шаруақор келеді. Ауыл адамдары да “заң оқыған тікбақай қызды” жарата бермеуі бар.

Өйткені олардың кісілік сипаты мүлде бөлек. Отырса, опақ, тұрса сопақ болған қыз жасы ұлғая келе, амал жоқ табиғаты тартып, балалы болады.

Салауаттан айрылған некелік қатынастардың халқымыздың демографиялық өсіп-өнуіне тигізетін кері ықпалын таразыға салып, мөлшерлеген адам енді шықпаса, ондай мамандарды бұрын көрмедік. Мәселен, бір ауылдағы басы бос “кәрі” қыз сол мекендегі жаңа отаудың қаншасын сынаққа түсіріп, қанша жас отбасының болашаққа деген үмітін үзеді? Ал, ошақ басының берекесі болмаса – шаңырақ та “бірінің қолынан бірі жетектеп өсіп келе жатқан” ынтымақты көп бала қайтіп өседі? Сондықтан да бүгінгі басты міндетіміз: әр шаңырақта ұйыған ынтымақ, сол ынтымақтың уызын жарып шыққан балалар...

... Некеден тыс өмір сүріп жатқан әйелдердің маңайындағы теріс құбылыстардың зұлматы көп. Оның өз айналасына шашқан әлеуметтік кері ықпалын айтып жеткізу қиын. Олар отбасысы бар құрбыларынан “артықшылығын”, “бас бостандығын”, “ешкімнен кем еместігін” “танытуға” тырысады. Олар жеке

басының бақытсыздығын қасақана киіммен, бояумен, “жеңіл жүріс-тұрыспен” бүркемелегісі келеді. Кемелге жетпеген жас қыз мұны басқаша түсініп, үлгі тұтады, сондай болсам дейді. Рухани құлдырауды – артықшылық, бақытсыздықты – игілік деп жориды. Мұндай кері құбылысты әсіресе, салауаттан алыс тұрған жастар үлгі етеді, парасат санайды.

Табиғат – жомарт. Алайда, ол еркекті де, әйелді де кетік қылып, бірінің парызын бірінің мойнына міндет етіп жаратқан. Екі жартыны бүтіндейтін өмірдің мен білетін тұрмыстық түрі – үкісі желбіреген ынтымақты жібек шымылдық.

Арай. 1989. №4

Өркеніміз өсе берсін

Мақаш Тәтімов. Өркені өскен өлке. “Мектеп” баспасы. 1984 жыл.

Еліміздің табиғат байлығын толығымен игеру, коммунизмді орнату халық санының жедел өсіп, жұмыс қолының артуын талап етеді. Еліміздің қиыр шеттерінде, оның ішінде Қазақстанда жұмысшы күші тапшылық көрсетіп отырғаны белгілі.

Айдарында “Өркені өскен өлке” деген аты бар шағын кітапша міне осындай іргелі әлеуметтік үрдістер тізбегіне оқырман назарын бірден аударып тастап, қазақ халқының демографиялық бүгінгі күнінің хал-ахуалын кетеу-кетік кешегісі мен салтанатты болашағын сабақтастыра отырып сыр шертеді. Қалың оқушы қауымды: үлкені мен кішісін, әйелі мен еркегін, бойжеткені мен бозбаласын мәслихатқа шақырады. Кітаптың авторы республикалық жұртшылыққа танымал зерттеуші Мақаш Тәтімовтың бар мақсаты – халқымыздың демографиялық дамуын көрсету арқылы үлкен әлеуметтік ой қозғау. Өйткені халық – біз, баршамыз. Оның тағдыры мен болашағы – қазірде біздің қолымызда. Кеңесіп пішілген тонның келісімді келетіні секілді, еліміздің келешегіне де кеңесе отырып, зерде жүгірткен

жөн. Автор халқымыздың демографиялық дәуірлеуінің кейбір келеңсіз жәйттеріне ой тоқайластыруға шақырады. Болашақты бағдарлаған мұндай кітаптың "Мектеп" баспасының босағасынан аттап, жас аудиторияны төңіректеуінің үлкен саяси-тәрбиелік мәні бар. Кітап өзегіне сандар сап түзеген. Олар – 1897, 1920, 1926, 1939, 1959, 1970, 1979 жылдардағы халқымыздың саны, ұлттық құрамы, таптық-әлеуметтік жігі, қала мен дала тұрғыны, еркегі мен әйел-зады, ұлы мен қызы, кәрісі мен жасы, бойдағы мен зайыбы, табысқаны мен ажырасқаны, некелісі мен некеден жаңылысқандары, семья құрамы, ондағы бала саны, қазақ халқының "қазақ" болып тарих табалдырығын аттағандағы, "ақтабан шұбырынды – алқакөл сұлама" кезіндегі саны, халқымыздың 2000 және 2100 жылдарда болатын мөлшері... Кемеңгер Маркс санға негізделген деректерді түкке тұрғысыз сылдыр сөз бен саяси демагогиядан көш ілгері қойған екен. Осы жұқа кітаптың да кестелері мен цифрлар бағаналары зиялы оқырманға жан-жақты мағлұмат береді.

Халықтың үлкен-кішілігі оның санымен де анықталатыны белгілі. Халық саны қордалана келе, оның әлеуметтік-экономикалық өмірін күрделендіре түседі, халық болмысының жан-жақты дамуына объективті жағдай жасалады. Туған халқымыздың да әлеуметтік кәмелеттілігі оның демографиялық тұлғасымен тікелей байланысады. Ғалымның дәлелді болжамына қарағанда, келесі ғасырдың орта тұсында қазақ халқы 25 млнға жетпек. Бұл ахуал – екінші буын аясында ғана өтетін процесс екенін ескерсек, бұл ұзақ уақыт емес. Мұндай деңгейге жету ұлттық мерейдің партияның арқасында шарықтап, коммунистік құрылыстың белсенді өкілі бола білу деген сөз. Кітап авторы халқымыздың туар ғасырдағы санын да берген. 2000 жылы республикамыздағы халықтардың жалпы саны – 19 млн, ал оның ішінде қазақтардың үлесі – 10 млн. Осы алдағы жылдар аясында ғана халқымыз республикамыздағы саны жағынан ең мол болып, бірінші орынға көтерілмек.

Демография халық санының санақшысы ғана емес, ол ұрпақтар сабақтастығы туралы ақылшы да ғылым. Адамзаттың

үлкені мен кішісі, атасы мен немере-шөбересі тұтас. Тағлым мен тәрбие арқылы адамзаттың буын-буыны ләйім мәңгілік жалғас тауып отырады. Қазақ қариясы жасы келген тұста жастарға ақылшы болуды қалайды. Ақсақал ардагерлеріміз шын мәніндегі халықтық университеттің ұстаздары. Ал демографиялық зерде болса, аталардың әлеуметтік рөлі мен қоғамда алатын орны да бағдарланып отырады екен. Үлкендердің семьяның санына тигізетін ықпалы зор болғанын және бұл принциптен тайған семья ыдырауға жақын тұратынын автор тиімді фактілер арқылы дәлелдеп берген.

Кейбір кітаптардың дүкендерге түскенін оқушының көбі білмей де қалады. Ол – кітап құндылығының айғағы. Дәл осындай кітаптар санатына Мақаш Тәтімовтың “Өркені өскен өлкесі” жатады. Осы орайда мұндай қалың оқушы қауымға өте қажет кітап тиражының аз болуы өкінішті-ақ.

Қазақ әдебиеті. 3 тамыз 1984 ж.

Құрдымнан құтқарудың жолын ізде
немесе тоқырау кезеңіндегі экологиялық зардаптар

Адам баласын аңдыған апат көп. Әзелде қалай болса, қазір де онан кем емес. Әзелдегі табиғат апатына қазірде адам өз қолынан тудырған жасанды апаттар қосыла қабаттасып жатыр. “Жау жоқ деме – жар астында, бөрі жоқ деме – бөрік астында” дейді халық. Сөз төркіні күні кеше бір жарым сағат ішінде ғана іргеміздің апай-топайын шығарып, ойда-жоқта ажалына себеп болған Жаманқұм селінен шығады.

Жаманқұм тек қайғылы оқиға ғана емес, ол – тоқырау кезеңінің бізге құрып кеткен қақпаны да. Арал, Азау, Газли, Байкал, Алакөл... Ендігі жерде Жаманқұм мен Қапшағай бір желіге байланған жетім түлек тектес. Түрі мен түсі бөлек

болғанмен, заты бір. Желінің арқанбауы ұзын, ноқтасы тар, сағалдырығы қысқа. Қылқындырып, қусырып барады. Әңгіме, айта берді, табиғаттың тәлкегінде де емес. Сондықтан оны еліміздің басқа қиырларындағы оқиғалармен сабақтастыра қараған жөн. Өйткені, бұлардың барлығынан тоқырау кезеңінің бұйрыққа сүйенген шаруашылық жүргізу тәсілі мен сол тәсілдің "әттегендері" көрінеді. Мәселен, Газлидегі жер сілкініс кезінде күйреген үйлердің көбінің конструкциялары бір-біріне пісіріліп бекімеген де екен. Бөбектер картон қабырғашалардан ойыншық үйлерді қалай тез салса, жер сілкіну зардабын тексерген үкімет комиссиясы Газлидегі кейбір балалар бақшалары да солай асығыс, үсті-үстіне үйе салған панельдер болып шыққанын анықтады. Панельдердің құлақтарын бір-біріне пісіріп жалғаған, құм басқан араларынан жел гулейді. Саңылау-саңылауларын жарғанат паналаған. Целиноград қаласының ортасындағы тұрғындар мекендеуге бір апта қалғанда құңлап түскен көпқабатты зәулім үйдің, аязды күндері белі опырылып кеткен Өскемен көпірінің де Газлимен тағдырлары кіндіктес. Осылардың барлығы бір қолдан шыққан. Алайда, апаттың да апаты бар. Өз қолымыздан жасалған Чернобыльдегі жойдасыз апаттан бел жазбай, қайысқан қабырғамыз қалпына келмей, қамыққан көңіл тыншыға алмай жатқан тұста, туған өлкеміз бен өскен өңірімізді бидайдай қуырып бара жатқан табиғат ойраңына мән бермей жүріп, Арал маңындай мәуелі алқаптан, кешегі "Мәуераннahp" атанған әйгілі аймақтан, оның суы мен нуынан, ырысы мен берекесінен, дархан адамдарынан, тарихи мұрағаттары мен мәдени жәдігерлерінен ақырын-ақырын айрылып жатқанымызды сезбеппіз де. Кейінгі оншақты жылдың өзінде ғана бұл өлкеден 42 мың адам қоныс аударған. Өртенген өріспен қоса өртенуге болмайды, әрине. Кеткендерге қоныс та табылар, ерулік тартар қоңсыдан да кенде қалмас. Бірақ "қараған өз елінде гүрілдейді" деген де сөз бар. Өскен өңірде шырқалған ән де, күмбірлеген күй де, дөңгеленген би де өзгеше ғой. Көшкен

ауылдың жұртымен бірге қаншама рухани қазына тұз астында қалмақ, кім есептепті? Жиенбай, Омар, Сәрсенбайлардан қалған жыраушылық мектептердің қауымынан шашырап барып, басқа топыраққа түскен тұқымы жапырақ жайқалтып, жеміс бере ме? Ол белгісіз. Ізін жоғалтып алып, байбалам салу әдетке айналды, әйтеуір.

Дүйім жұрт берекесін өртке итермелеген бұл құбылыстың шығынын кейбір мамандар есепшотқа салып жүр. Ел мен жер тағдыры сомалап бағаланатын арбакештің малы емес. Арал – социалистік еліміздің кәделі мүшесі, оның омырауында жайқалған көгілдір жаһұты еді. Адамнан бақ пен дәулет тайып, дос-жаран мен ағайын-туыс теріс қараған шақта оның қалған тағдыр-таралғысына қоршаған табиғаты ортақтасып, жері құнарын, орман-тоғайы ылғалын ұсынады екен. Тек тер төгіп, іс қылып ала біл. Бұл адамның табиғат құндағынан шыққандығын, онсыз күні қараң екендігін білдіреді. Белгілі жапон марксисі Янагида Кендзюрю адам өзінің туа бітті материалист екенін туған топырағының құнарынан нәр алып барып, қайтадан қара жер қыртысына сіңіп кетуінен-ақ сезінеді дейді. Әрине, идея анайы айтылған. Дегенмен, ой айқын: адам табиғаттың бөлшегі. Арал ауаткомының председателі Ақпанбетов жолдас өндірісті жаңа тәсілге көшіруге байланысты ауданында уақытша жұмыссыздық пайда болғанын айтады, жастардың басқа өңірлерге аяқ басқысы келмейтінін шағым етеді. Әрине, әркімнің өскен өңірі өзіне ыстық. Туған топырақты қиып кете алмай жатқаны да сондықтан болар-ау. Отанды сүю осындайдан басталады. Чернобыль өртіне жан бергендер мәңгілік есте. Апат құрбансыз болмайды. Арал апаты да шығынсыз емес. Осы өңірді мекендеген жұрттың әр мың тұрғынының 261-і рак ауруымен ауырып, 60 мың адам эпидемиялық гепатиттің зардабын кешуде. Өз басым аурулар ауруханаға сыймай жатыр дегенді Ұлы Отан соғысы туралы кітаптардан оқыған едім. Құлақ естігенді көз көреді деген, енді

оны Жаңақорған мен Жалағаштан, Аққыр мен Қармақшыдан кездестірдім. Түсік пен бедеулікті айтпағанда, Арал тағдырына орай сызат берген тұрмыс, қиылмай қалған неке, түсірілмеген шымылдық, тумаған бала қаншама? Қызылорда облысы бойынша туу көрсеткіші көп төмендеп кетті. Бұл сайып келгенде СССР-дің болашақтағы өндіргіш күштерін ойсырату деген сөз. Өзге саладан қалай екенін айту қиын, әйтеуір бұл облыс бала өлімінен Одақта алдына жан салмайтын болыпты. Бала қазасына мән бермейтін жаман салтымыз тағы бар. Істің арты немен тынатынынан бейхабар ел сөйте тұра іргесін сөккісі келмейді. Өскен өңірдің топырағына, киелі санайтын суына сенеді, Совет мемлекетіне, сүйікті партиясына, ел тізгінін ұстаған қайраткер азаматына сенеді. Солардан жәрдем күтеді. Қашан да қашан әлеуметтік олқылықтарға рухани олқылықтар бой теңестіретіні бар. Қазақстан Компартиясының XVI съезінде осы өлкеге байланысты бір тосын жәйт тақиясының төбесін көрсеткен еді. Экологиялық дағдарысқа орай, әлеуметтік тіршілік деңгейінің төмендеуіне байланысты діни мінәжат жанданып, мешіт өкілдері белсенділік танытып жатқаны сөз болды.

Чернобыльдің алдын алдық, жалын жұтқан атом айдаһарының уытты тісін қағып тастап, темір мен бетоннан бұғаулық салдық. Чернобыльден қатер қайтты деуден аулақпыз, жыланды үшке бөлсең де көсірткелік әлі болады. Бір-ақ көп ұлтты совет адамдарының бір кісідей жұмылып, білек түріп кіріскен батыл әрекеті өз нәтижесін берді: апат адам ырқына көнетіндей, жалына қол тигізерлік дәрежеге түсті. Іс қиын болды. Алайда, біткен іске – береке!

Арал ше? Атом электростанциясының зәрлі шұғыласы 30 километрлік айналаға төнген еді. Ал Арал ащы қаһарын 3000 километрлік аймаққа шашады. Чернобыль оқиғасы тарихи жанрға айналды, документтері архивке кетті. Жанары сөнген реактордың зардабы күн сайын семіп, жыл сайын жуасып жатыр. Ал Арал апаты күннен-күнге, жылдан-жылға өршелене түсуде.

Енді біраз уақыт өткізіп алсақ – Арал ауыздың салдырмайтын сыңай танытпақ.

Аралдың үштен бірінен, ал адамға қоныс болған жағалаудан түгелдей айрылғанымызға қарамай, Арал мәселесі қойылу дәрежесіне енді ғана жеткен екен. Теріміз қалың-ақ. Әйтеуір шыдамдымыз. Әсілі, теңізді төңіректеген жұт Аралдай алыптың апшысын жеті ағайынының басын қосып, сыбайласып барып қуырған тәрізді. Іздесек, кінәлілер көп: Арал алдында бойымыздағы парықсыздық – сен, қырсыздық – сен, немкеттілік – сен, даңғазалық – сен, шенқұмарлық – сен де қылмыскерсің. Осылардың ең бастысы – шаруашылықты табиғи ортамен сәйкес жүргізе алмау.

“Арал өледі, бірақ ол қабағын шытпай, шырайын бермей өлсе екен” деп жүрген чиновник Аралды астауға құйған су деп түсінсе керек! Сондықтан да жауапты адамдардың сөздерінде нақты шаралардың орнын жұбата сөйлеу, ақыл айту басып жатады. Арал мен Балқашты құтқару үшін ашылған есеп қорына түскен қаржы әзірге халық санына бөлгенде жан басына 0,002 тиынға толмайды, басқаша айтқанда әр елу адам басына бір тиыннан келеді. Айтуға ұят. Арал маңын “Қатерлі аймақ” (“Зона бедствия”) деп жариялау шаралары іске қосылмай отыр.

Аралдың апшысын қуырған ағайынды жеті қылмыскер араласқан жұмыс тәсілі Жаманқұм апатына да, басқа апаттарға да ортақ. Олар ұлтқа, нәсілге бөлінбейді. Барлық өлкелерде қол ұстасып бір жүреді.

Алайда, осы айтып отырған келеңсіздіктердің барлығы Арал тағдырынан туындайтын зардаптың тек басы ғана. “Орманға бойлап кірген сайын отын көп” дейді орыстың қанатты сөзі. Арал мәселесіне қатысты маман иелеріне де, маман иелері емес-терге де айтар наз бар; Арал зардабын жеке шекпейді, адамы мен қоғамына қоса шеккізеді. Аралдай алып дара жығылмайды, жығылса, жастығын ала жығылады. Мәселені төңіректеткендер осыны естеріне берік түйгендері жөн!

Әлемге аты мәшһүр жеті ғаламат бар. Адам баласы мыңдаған жылдар бойы осы жетеуіне тағзым етіп, таңдайын қағып, таңырқап есейгенін білеміз. Өйткені, олар адам парасатының тілсіз куәгеріне татырлық дүниелер болды. Енді ғаламаттар қатарына “сегізінші болып, апатқа шөккен Аралдай алып қосылмақ па? Бұл да таңдай қағарлық дүние. Бірақ ол зердесіздік пен парықсыздық куәсіндей қалмақ!

Лениншіл жас. 9 тамыз 1988 ж.

Мазмұны

Алғысөз орнына. Ұлы жолаушы. *Әуезов Мұрат.* 4

Аға туралы естелік. *Рахметолдақызы Шекербану* 12

Древние культы и традиционная культура казахского народа *(монография)*

Предисловие 25
Введение 27

ЧАСТЬ I. МЕТОДОЛОГИЯ ПРОБЛЕМЫ
Глава I. ЭТНОГЕНЕЗ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ 40
1. К методологии культуры кочевников 40
2. Евразийство к контексте казахской культуры 45
3. Мировоззренческий плюрализм 53
4. Мусульманская схоластика 61
5. Генезис казахской обрядности 69

ЧАСТЬ II. ВОЗЗРЕНИЯ НА ПРИРОДУ
Глава II. ТЕНГРИЗМ 76
1. Понятие “тенгри” 76
2. Тенгри как космос 91
3. Тенгри как предок 104
4. Тенгри как тотем 117
5. Умай 137

ЧАСТЬ III. КАЗАХСКИЙ АНТРОПОЛОГИЗМ
Глава III. КУЛЬТ ПРЕДКОВ 142
1. Во имя предков 142
2. Ураны 149
3. Батыры и предводители 153
Глава IV. ГЕРОНТОКРАТИЯ 157
1. Героизация предка 157
2. Античные мотивы и казахская мифология 160
3. Коркут-ата 165
4. Социальный статус отца 175

5. Минорат 177
6. Левират 184
7. Институт гостеприимства 185
8. Геронтократия 191

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. ДЕМОНОЛОГИЯ
Глава V. АРУАХ (ДУХИ ПРЕДКОВ) 198
1. Жан (душа) 198
2. Аруах 206
Глава VI. “ИНОЙ” МИР 218
1. Аза 218
2. “Кие” (табу) 230
3. Ас (жертвоприношения) 235
4. “Тұл ат” (конь умершего) 246
Глава VII. НЕКРОПОЛИ 260
1. Родовые кладбища 260
2. Балбалы 269
3. Зороастрийское наследие 278

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 289
Список сокращений 295
БИБЛИОГРАФИЯ 296

Тарихи мақалалар

Абай жүрген ізбенен 312

Қорқыт – қазақ ақиқатты іздейді... тек астында
Желмаясы жоқ оның! /*Сұхбат. С. Ақатай, М. Ақдәулетұлы* 314

Оқулықтағы олқылықтар 324

Айтыстың арайлы шағы 334

Әннің де естісі бар, есері бар 353

Аяңда, сәулем, аянба 355

Қазақтың көсегесі қайтсе көгереді 362

Үкіметті халықтың қазынасын шашып, ұрлауға жол бергені
үшін сынаймын /*Сұхбат. Ғ. Мүсіреп*. 374

Ауылдан ағылған қазақ жасы қайда сіңіп жатыр? 378
Саясатшыларға салса, сөз көп... 380
Сенім жүгі ауыр 384
“Желтоқсан жаңғырығы” қоғамдық қорының республика халқына арнаған үндеуі 385
Мылтық асынған мизантроп 389
Қыз он беске толған соң... немесе “кәрі қыздар” неге көбейіп бара жатыр? 403
Өркеніміз өсе берсін 409
Құрдымнан құтқарудың жолын изде немесе тоқырау кезеңіндегі экологиялық зардаптар 411

“Print-Express” баспасынан
“Інжу-Маржан секілді” атты кітабымен қатар
Сәбетқазы Ақатайдың
төмендегі жинақтары жарық көрді:

Ақатай С.Н.
Найман хандығы: монография;
Тарихи материалдар. *Қайта басылған*

Бұл жинаққа дер кезінде көтеріліп зерттелген тарихи зерттеулері мен философиялық толғаныс толғаулары және көне қазақ тайпаларының тарихы мен мәдениетін, сол кездің жырауы Құба-тегіннің толғауын алға тарта отырып, ата бабаларымыздың азаттық жолындағы қаһармандылығын, жан күйзелісін паш ететін “Найман хандығы” жайлы жазылған кітабы және әлеуметтік мәселелер туралы мақалалар кіріп отыр.

Сәбетқазы Ақатайдың ағылшын тілінен аударған “Эзоп мысалдары” және балаларға арналған ертегілер, әңгімелері енгізілген.

Кітап ұлтсүйгіш қалың оқырманға арналған.

Ақатай С.Н.
Күн мен көлеңке: ғылыми-танымдық аңсар;
Тарихи материалдар. *Қайта басылған*

Жинаққа ғалымның ғылыми зерттеулері, ізденістері, тұжырымды ойлары, құнды пікірлері, көзқарастары, ұсыныстары философиялық болжамдары мен "Күн мен көлеңке" атты ғылыми танымдық кітабы кірді. Сонымен қатар, тарихи және әлеуметтік мәселелер туралы мақалаларды енгіздік.

Бұл кітапта адамзаттың балаң танымынан бүгін материалистік танымға шейінгі кезеңі қызғылықты деректермен тартымды баяндалады.

Ақатай С.Н.
Тереңнен тартқан тамырлар: әдеби мақалалар.
Қайта басылған

Жинаққа шығармалар, сыншыл, шыншыл мақалалары, үн қосқан, жақтаған үндеулері, "Тереңнен тартқан тамырлар" секілді кітапшасы кірді. Сәбетқазы Ақатайдың бұл кітабында Абай шығармашылығы арқылы кемелденуін сөз ететін әдеби және тарихи мақалалары мен қазіргі көркем туындыларды талдайтын еңбектері де енген.

Ақатай С.Н.
Інжу-Маржан секілді: Эссе;
Тарихи материалдар: Саясат. *Қайта басылған*

Жинаққа Сәбетқазы Ақатайдың еліміздің тәуелсіздік алу жолындағы және тәуелсіздік алғаннан кейінгі еліміздің тағдыры толғандырған, сонымен қатар қазақ әлеуметін сабырлы да баянды әрекетке шақырған саяси мақалалары және "Інжу-Маржан секілді" атты эссесі кірді.

Ақатай С.Н.
Сырты күміс, іші алтын;
Мәдени-этникалық мақалалар. *Қайта басылған*

Жинаққа "Абылай-хан" тарихи-қаһармандық кинодрамасы және "Қарғыс" атты елбасына төнген қасірет, зұлымдық туралы зерттеу мақаласымен қатар, салт-дәстүр, эстетикалық тәрбие, халықтың өнері туралы ізденістері және әлеуметтік, экологиялық мәселелерін талқылайтын материалдар енгізілді.

Сәбетқазы Ақатай

Древние культы и традиционная культура казахского народа *(монография)*

Тарихи мақалалар

Корректорлары – Шаққозова Г., Алдашева А., Сүйіндікова А.
Техникалық редакторы, компьютерде беттеген Алдашева А.
Мұқаба дизайны, суреттерді дайындаған – Ключникова К.

Теруге 08.07.2011 жіберілді. Басуға 10.10.2011 қол қойылды.
Форматы 60x90 1/16. Офсеттік басылыс.
Көлемі 26,5 б.т. Тиражы 500 дана.

“Print-Express” баспасы

ISBN 978-601-230-024-6

9 786012 300246

PRINT
ИЗДАТЕЛЬСТВО И ПОЛИГРАФИЯ EXPRESS

г.Алматы,
ул. Курмангазы/Мауленова 110/81
тел.: 272 60 11, 272 61 50
e-mail: print_express@bk.ru