

Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова

УДК: 94 (574):008

На правах рукописи

**АСАНБАЕВА АЛУА ЕРМЕКОВНА**

**Историческая преемственность в духовной культуре казахского общества  
XV-XVIII вв.: теоретико-методологические проблемы**

07.00.09 – Историография, источниковедение,  
методы исторического исследования

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

Научный руководитель  
доктор исторических наук,  
доцент  
Оразбаева А.И.

Республика Казахстан  
Алматы, 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....  | 3   |
| <b>1 ФЕНОМЕН ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ</b> .....  | 12  |
| 1.1 Категория «преемственность» как историко-методологическая проблема.....  | 12  |
| 1.2 Соотношение формационного и цивилизационного подходов применительно к феномену «историческая преемственность»..... | 23  |
| 1.3 Историческая преемственность как механизм сохранения целостности духовной культуры казахского общества.....        | 34  |
| <b>2 ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХСКОГО ОБЩЕСТВА</b> .....                          | 45  |
| 2.1 Мифология в казахском обществе и ее истоки .....   | 45  |
| 2.2 Специфика религиозного сознания в казахском обществе.....  | 56  |
| 2.3 Особенности менталитета казахов XV-XVIII вв.....   | 67  |
| <b>3 ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ</b> .....   | 80  |
| 3.1 Эпическая традиция и историческое сознание.....  | 80  |
| 3.2 Роль и значение устной историологии (шежіре).....  | 92  |
| 3.3 Феномен ораторского искусства в духовной культуре казахского общества .....  | 103 |
| <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....  | 116 |
| <b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ</b> .....  | 118 |

## ВВЕДЕНИЕ

**Общая характеристика работы.** Диссертационная работа посвящена анализу исторической преемственности в духовной культуре традиционного казахского общества в период XV-XVIII вв. В работе рассмотрены такие стержневые составляющие духовной культуры казахов как: религиозное сознание, ментальность, мифы, эпическая традиция и историческое сознание, шежіре и ораторское искусство. Предпринята попытка выявления проблем их генезиса, трансформации, характерных признаков, роли и значения.

**Актуальность темы.** Годы, предшествовавшие обретению независимости Республики Казахстан, показали, что в сфере традиционной духовной культуры казахского народа происходили серьезные негативные сдвиги. Значительная часть казахов начала утрачивать базовые элементы своей этничности, к которой в первую очередь относится духовная культура. В результате, в Казахстане стали широко развиваться процессы утраты национального самосознания и разрыва преемственности духовно-культурного опыта поколений. Эта проблема по сей день представляет серьезный вызов вопросам национальной безопасности, делу укрепления и развития независимости нашего государства.

Осознание механизмов сохранения действия исторической преемственности может стать одним из инструментов духовного обновления народа. Осмысление своей истории, своих истоков, самобытности и специфики призвано послужить духовной и идейной консолидации общества. Как отмечает Н.А. Назарбаев «Сегодня как никогда человеку важны не только материальные, но и духовные стимулы для развития. В условиях нравственного вакуума, вызванного сломом старой идеологической системы, переоценкой ценностей, обусловленной сменой общественной формации, особенно важно... дать людям заряд высоких помыслов, приобщить молодое поколение к ценностям многовекового духовного и культурного наследия народа, всей мировой цивилизации» [1, с. 57].

Исследование тематического поля нашего диссертационного исследования необходимо в целях ретрансляции молодому поколению традиционных ценностей казахской духовной культуры.

Раскрытие теоретико-методологических проблем изучения исторической преемственности в духовной культуре казахского общества XV-XVIII вв. является также одним из перспективных направлений для исследований в отечественной исторической науке. Данная задача может стать одним из вспомогательных методологических инструментариев для прояснения многих явлений в нашем историческом прошлом.

Следует также отметить, что до настоящего времени в отечественной исторической науке не проводились комплексные исследования проблем исторической преемственности духовной культуры казахского народа XV-XVIII вв. В советской историографии нómáдологии практически не ставился вопрос об особом пути развития кочевого общества. Более того, как заметил французский историк А. Бурже, в марксистской историографии был выдвинут

тезис в пользу отсутствия особого, специфического пути развития кочевых обществ [2]. Такое толкование истории казахского общества средневекового периода стало допустимым благодаря формационному подходу, согласно которому Казахскому ханству были присущи недоразвитые, феодальные общественные взаимоотношения.

Даже в зарубежной историографии широко распространено положение об отсутствии преемственности исторического процесса у кочевых народов. Например, один из основоположников цивилизационной теории А. Тойнби, например, считал, что « всю жизнь кочевников... пронизывает движение по порочному кругу, через одни и те же стадии, а это значит, что у воинственных обитателей степей нет истории, нет внутренних предпосылок для прогрессивного развития» [3, с. 5]. Для опровержения подобного рода точек зрения необходимо очевидно проведение широкомасштабных комплексных научных исследований по проблеме исторической преемственности не только в духовной культуре, но и в материальной.

Таким образом, в свете вышесказанного становится явным то, что исследование конкретных механизмов действия исторической преемственности в развитии духовной культуры казахского общества XV-XVIII вв. выступает одной из необходимых и актуальных задач отечественной исторической науки.

**Степень изученности проблемы.** Актуальность тематики нашего исследования во многом обусловлена недостаточной степенью ее разработанности в исторической науке. В историографии проблемы рассматривались лишь некоторые аспекты исторической преемственности казахской духовной культуры XV-XVIII вв. В частности, изучению такого аспекта как действия исторической преемственности в качестве механизма сохранения единства и целостности духовной культуры казахского общества не было посвящено практически ни одной отдельной работы.

Понимание исторической преемственности в культуре предполагает анализ понятия «преемственность». Первые исследования проблемы исторической преемственности можно обнаружить в философских и культурологических работах некоторых западных философов XIX-XX вв. Особого внимания заслуживают труды Г.В. Гегеля, А.Дж. Тойнби, О. Шпенглера, Ф. Фукуямы, С. Хантингтона, К. Ясперса [4-8].

Ценная научная информация по теории и истории культуры казахского этноса содержится в работах М.К. Козыбаева, Р.Б. Сулейменова, С.Е. Толыбекова, Д.К. Кшибекова, С. Акатая, Ж.Ж. Молдабекова, Н.Э. Масанова [9-18].

Неоценимый вклад в изучение различных аспектов традиционной культуры казахов внесли представители дореволюционной российской школы востоковедения. Крупнейшие ее представители дали мощный толчок для появления в недрах казахского общества исследователей-казахов с европейскими историографическими традициями – Ч.Ч. Валиханова, И. Алтынсарина и др. Огромный интерес представляют исследования В.В. Бартольда, Г.Н. Потанина [19-21].

Благодаря деятельности таких ученых как Ч.Ч. Валиханов, М.-Ж. Копеев, Ш. Кудайбердыулы, М. Тынышпаев происходит переход устной фиксации казахских шежіре в письменную форму, использования их как исторических источников. В трудах М.-Ж. Копеева были собраны и письменно зафиксированы образцы историко-генеалогических знаний казахского народа [22]. Ч.Ч. Валиханов, опираясь на труд Мухаммада Хайдара «Тарих-и Рашиди», составил генеалогическую таблицу казахских родов [23].

Начиная с середины XIX в., ученые приступили к сбору, систематизации и записыванию образцов устного казахского народного творчества. Среди них следует выделить И. Алтынсарина, Б. Альменова, М.-Ж. Копеева, А. Диваева, в исследованиях, в которых рассмотрены различные аспекты ораторской практики казахского традиционного общества [24–27].

В советской историографии вопросы о сущности и роли преемственности, так или иначе, привлекали внимание исследователей, изучающих историю общества. К их числу следует отнести, прежде всего, монографические работы Н.И. Конрада, Ю.И. Семенова, Э.А. Баллера, А.С. Бушмина, Ф.Ю. Исмаилова [28–33]. В трудах данных исследователей категория «преемственность» рассматривалась как одна из закономерностей материального и духовного развития общества. Важнейшим средством трансляции социально-духовного опыта рассматривается традиция. При этом практически все исследования выполнены в определенном идеологическом ключе с классовых позиций.

Ценная информация по казахской эпической традиции, ораторскому искусству нашла отражение в работах А.Х. Маргулана, А. Жубанова, В.М. Жирмунского, Е.Д. Турсунова, А.К. Кобыратбаева, Н.С. Смирновой [34–41].

Современный период в отечественной историографии характеризуется критическим осмыслением накопленного исторического знания. Появляется немало интересных, научно значимых работ по воссозданию картины духовного развития казахского общества.

В традиционном обществе казахов основным способом осмысления мира являлся миф. Поэтому для выяснения мифопоэтической картины мира традиционной культуры казахов большое значение имеют труды Ю.А. Зуева, А.А. Кодара, С. Кондыбая [42–44].

Выяснению специфики религиозного сознания традиционного казахского общества посвящены ряд трудов современного периода, Среди данных исследователей хотелось выделить в первую очередь работы А.Т. Толеубаева, М.С. Орынбекова, М.Х. Абусейтовой, А.М. Нургалиевой, Р.М. Мустафиной, А.К. Султангалиевой, А.К. Муминова, Л.Г. Ерекешевой, Н.Д. Нуртазиной [45–58]. В трудах указанных исследователей рассмотрены особенности религиозных верований казахов, распространения ислама в Казахстане, деятельность суфийских шейхов по распространению ислама, отмечается роль ислама на культурную сферу казахского общества, а также влияние тенгрианской духовной религиозной практики на повседневную жизнь казахов. Последнему аспекту в большей мере посвящен труд А.Т. Толеубаева [45]. На

территории Казахстана в свое время функционировали и оставили после себя след и другие религиозные системы. Всем этим вопросам посвящена книга М.С. Орынбекова [46].

Выяснению феномена «степного» механизма исторической преемственности кочевников евразийских степей, а также соотношению формационного и цивилизационного измерений исторического процесса применительно к кочевому обществу посвящена работа А.И. Оразбаевой [59]. Проведя сопоставительный анализ кочевых и оседлых цивилизаций, автор на основе внушительной базы теоретических разработок выводит специфику социокультурного развития традиционного казахского общества.

Таким образом, произведенный в ходе настоящего исследования историографический анализ показывает, что вопросы, связанные с рассмотрением теоретико-методологических аспектов исторической преемственности в казахской духовной культуре XV-XVIII вв. в целом отрывочно и несистематично привлекали к себе внимание исследователей. Данный факт является очередным подтверждением необходимости изучения данной проблематики.

**Целью исследования** является анализ теоретико-методологических аспектов исторической преемственности в духовной культуре традиционного казахского общества XV-XVIII вв.

Исходя из поставленной цели предполагается решить нижеследующие **задачи**:

- определить значение феномена «историческая преемственность» в духовной культуре;
- изучить и попытаться выявить истоки мифологии казахского народа;
- проанализировать специфику религиозного сознания в традиционном казахском обществе;
- раскрыть особенности менталитета казахов XV-XVIII вв.;
- изучить взаимосвязь эпической традиции и исторического сознания казахов;
- выявить роль и значение устной историологии (шежіре) в традиционном казахском обществе;
- рассмотреть феномен ораторского искусства в духовной культуре казахского общества, его характерные особенности.

**Объектом исследования** является духовная культура традиционного казахского общества.

**Предметом исследования** является категория исторической преемственности в духовной культуре казахов XV-XVIII в., ее теоретико-методологические аспекты.

**Хронологические рамки исследования** охватывают период с XV по XVIII вв.

**Территориальные рамки исследования** ограничены современной территорией Казахстана.

**Источниковая база диссертационной работы.** В диссертации был

использован широкий комплекс письменных источников, так или иначе затрагивающих вопросы исторической преемственности культуры традиционного казахского общества. Исследованием не были охвачены архивные материалы, поскольку основной целью диссертационного исследования являлся теоретико-методологический расклад проблемы. Благодаря широкомасштабной работе Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова по выявлению исторических источников, находящихся за рубежом, в рамках реализации стратегического Национального проекта «Мәдени мұра», огромный пласт материалов, находящихся в зарубежных архивах был опубликован и привлечен при написании данной работы.

Использованные источники можно разделить на следующие группы: 1) памятники устного народного творчества казахов; 2) источники восточного происхождения; 3) сведения русских и европейских авторов.

К первой группе относятся источники устного народного творчества. Сведения, содержащиеся в них незаменимы при исследовании духовной культуры казахов, так как именно в них содержится историческая память, дух народа, передающиеся из поколения в поколение. К ним относятся такие виды устной исторической традиции как произведения героического, лирического и исторического эпосов, обрядовые песни, произведения поэтов-импровизаторов – акынов, жырау, высказывания ораторов–мудрецов – шешендік сөздер, пословицы-поговорки и др. Данная группа исторических источников в основном опубликована и представлена в таких сборниках как «Бес ғасыр жырлайды», «Батырлар жыры», «Қазақ эпостары», «Бабалар сөзі» [60–67].

Вторую, восточную группу составляет широкий комплекс арабо-персидских, тюркоязычных, китайских и монгольских исторических источников. Сюда можно отнести такие памятники как: «Книга моего деда Коркута», «Зафар-наме» Низам ад-дина Шами, «Шараф-наме-йи шахи», «Зийа' ал-кулуб» Мухаммад-‘Аваза, «Диуан-и Хикмет» Ахмеда Йасави, «Михман-наме-йи Бухара» Ибн Рузбихана, «Джами' ат-таварих» Рашид ад-дина, «Шаджара-йи турк» Абу-л-Гази, «Тарих-и Рашиди» Мухаммада Дулати, «Диван лугат ат-турк» Махмуда Кашгари, «Му'изз ал-ансаб», «Чингиз-наме» Утемиша Хаджи др. [68–82].

В большинстве трудов данной группы источников приводятся ценные сведения о проникновении ислама в казахские степи, в большей мере посредством суфиев, при поддержке казахских ханов, а также о том, что казахи являлись мюридами суфийских братств [76, с. 64].

Здесь же находим информацию о характере тюрко-монгольской генеалогической традиции. Махмуд Кашгари является одним из первых ученых, широко использовавших в качестве исторического источника по древнетюркской истории устную генеалогическую традицию [77, с. 31]. Активно использовал данные генеалогий Мухаммада Дулати при написании «Тарих-и Рашиди». Он отмечал, что устная генеалогическая историческая традиция служила для казахов основой преемственности поколений, и необходимого для этого знания о жизни предков [78, с. 31-38]. Абу-л-гази в

своим труде «Шаджара-йи турк» базировался на различных генеалогических преданиях тюрков [79]. Этнический состав казахов, генеалогия джучидов, основанных на устных и письменных генеалогиях, приводится в «Му‘изз ал-ансаб» [80].

Китайские источники содержат богатый материал о взаимоотношениях Цинской империи с Казахским ханством, этнокультурных процессах того периода [81].

Весьма интересным представляются монгольские легенды, притчи и предания о происхождении, обычаях, нравах и культуре казахского народа [82].

Третью группу источников составляют работы и записки многочисленных исследователей, путешественников, побывавших в казахской степи и, оставивших ценные для целей и задач нашей работы сведения. В большинстве своем данные источники хронологически относятся к XVIII-XIX вв.

Среди западных исследователей следует выделить труды английского дипломата А. Дженкинсона, посетившего казахскую степь во второй половине XVI в., немецких ученых Геллер фон Хелльвальда (вторая половина XVII в.) и Франца Шварца (вторая половина XIX в.), а также профессора Парижской школы восточных языков Ш.-Е. Ужфальви де Мезе-Ковезда и его супруги Мари Ужфальви (вторая половина XIX в.). В этих историко-этнографических описаниях приводятся сведения о повседневной жизни и бытовом укладе местного населения. Они отличаются детальным изложением этнографии и культуры казахского народа. Особый интерес для нас представляют наблюдения о религиозных воззрениях и менталитете казахского народа [83–88].

Русскими исследователями (П.И. Рычков, Н.П. Рычков, А.И. Левшин, Я.П. Гавердовский, Н.Н. Балкашин и др.) был собран обширный этнографический материал по обычаям, традиционным верованиям казахов, характеру их менталитета, этнического состава. В работах данных исследователей содержатся довольно подробные сведения о специфике шаманистской практики среди казахов. А.И. Левшин, в частности, привел подробное описание шаманской практики баксы, которая заключалась в предвидении будущего и лечении с помощью контакта с духами [89, с. 318–320]. Он также рассмотрел источниковедение и историографию изучения происхождения и истории казахского народа во второй части своего обширного труда «Описание киргиз-кайсацких орд и степей» [90, с. 24-44].

Существенная информация по характеру менталитета казахов содержится в трудах Х. Барданеса, П.И. Рычкова [91–92].

В работе В.В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен, казахские наречия» приводятся образцы устного творчества казахов, которые по своему происхождению относятся к периоду XV-XVIII вв. [93].

Одним из первых в историко-этнографических исследованиях использовал народные генеалогические предания казахов известный русский исследователь А.Е. Алекторов в конце XIX века. В них он привел сведения о происхождении легендарного предка казахов – Алаша хане, султанов и т. д. [94].



Историк-этнограф Н.А. Аристов изучал казахскую устную историологию в таких работах как «Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности» и «Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и исторических данных и начинающих антропологических исследованиях» [95–96]. В первом труде он показал, что для тюрков-кочевников традиция устного предания об исторических событиях, своей генеалогии являлась составным элементом структуры кочевого общества, их исторического сознания [95, с. 39-41].

В целом приведенный обзор источников в различной мере и степени полноты отражает информацию о характере духовной культуры казахов XV-XVIII вв., ее преемственности в историческом процессе, и позволяет достичь целей и решения задач, поставленных в диссертационном исследовании.

**Методологические и теоретические основы проблемы.** Методологической базой диссертационного исследования являются теоретические труды исследователей по истории философии, истории и теории культуры, а также работы по духовной культуре в целом: мифологии, религии, ментальности, устном народном творчестве. Для полноценной реализации поставленных в работе задач был применен цивилизационный подход к истории, во главу угла которого поставлен человеческий фактор. Для выявления характера исторической преемственности казахской духовной культуры рассматриваемого периода были использованы методы анализа и синтеза, а также историко-генетического и сравнительно-исторического анализа. В качестве методологических критериев были использованы принципы историзма как метод единства исторического и логического, целостности и развития, которые позволили раскрыть сущность исторической преемственности и истоки духовной культуры традиционного казахского общества. Объективным критерием исследования стали известные исторические факты и исторические источники.

**Научная новизна работы** заключается в том, что данная работа представляет собой одну из первых в исторической науке попыток комплексного исследования исторической преемственности духовной культуры казахов в XV-XVIII века. Более конкретно новизна и значимость работы видится в следующем:

- впервые в отечественной исторической науке был применен комплексный, междисциплинарный подход к исследованию различных аспектов развития казахской духовной культуры XV-XVIII вв.;
- в ходе проведенного исследования детально разработано положение о наличии исторической преемственности в истории казахского общества XV-XVIII вв. как процесса развития его духовной культуры;
- раскрываются особенности и преемственность пространственно-временных характеристик духовной культуры казахов на основе мифологических представлений, религиозного сознания и ментальности народа;

- в исследовании были привлечены источники казахского народного творчества, в которых отразилась преемственность духовного опыта народа;
- раскрыто место и роль практически всех видов казахского устного фольклора (поэзии, шежіре) в поддержании целостности народа, общества, государства и духовной культуры казахских земель XV-XVIII вв.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Для полноценного исследования всех основных направлений развития казахской духовной культуры XV-XVIII вв. необходимо применение комплексного, междисциплинарного подхода, включающего помимо сугубо исторических методик наработки философии, филологической науки, культурологии.

2. Историческая преемственность в истории казахского общества XV-XVIII вв. выявляется в первую очередь как феномен в процессе сложения и развития его духовной культуры.

3. Источники казахской мифологии находились в широком спектре от тенгрианства до буддизма, зороастризма, манихейства и других религиозно-мифологических систем. При этом они все гармонично дополняли друг друга, соответствуя главному принципу казахской мифологии – идее гармонии.

4. Религиозное сознание казахов XV-XVIII вв. характеризуется переплетением ислама в его суфийском варианте с тенгрианскими верованиями, выразившиеся в культе абстрактного высшего начала, предков, природы, веры в духов. Суфизм, соединившись с местными тенгрианско-шаманскими религиозными системами, выступал в качестве формы адаптации ислама среди казахского населения.

5. Менталитет казахского народа формировался под влиянием кочевого образа жизни, характера духовной культуры, преемственности духовных практик других кочевых культур евразийских степей.

6. Одним из главных свойств казахской эпической традиции является утверждение преемственности исторических, культурных традиций, связь духовного опыта поколений.

7. Степная устная историология (шежіре) кодифицировала социально-политическую организацию казахского общества в виде важной значимости для него родоплеменной организации, посредством чего выстраивался более высокий уровень – идентификация по принадлежности к этносу «қазақ».

8. Практически все виды казахского устного фольклора играли решающую роль в поддержании целостности народа, общества, государства и духовной культуры казахских земель XV-XVIII вв.

**Практическая значимость исследования заключается** в том, что положения и выводы диссертации могут быть использованы как теоретико-методологический инструментарий при проведении дальнейших исследований исторической преемственности казахской духовной культуры, а также аналогичных вопросов истории и культуры прошлого Казахстана. Кроме того, практическая значимость работы состоит в том, что ее результаты могут быть

использованы в государственной политике по укреплению и развитию ценностей традиционной казахской духовной культуры.

**Апробация результатов исследования.** Теоретические положения, результаты и выводы диссертационной работы нашли отражение в выступлениях автора на научно-практических конференциях международного и республиканского значения: «Проблемы реформирования государственного управления в эпоху глобализации» (Астана, 2008), «Роль историко-культурного наследия в диалоге цивилизаций» (Алматы, 2009), «Традиционные общества: неизвестное прошлое» (Челябинск, 2010), «Проблемы изучения и сохранения культурного и природного наследия Евразии» (Павлодар, 2010).

По теме диссертации опубликовано 10 научных статей, из них 5 – в Перечне изданий, рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК.

**Структура и объем диссертации** выстроена на основе логической системы предмета исследования и определена ее целями и задачами. Работа состоит из 3 разделов, в каждом из которых по 3 подраздела, введения, заключения и списка использованных источников, включающего 296 наименований. Общий объем диссертации составляет 135 страниц машинописного текста.

# 1 ФЕНОМЕН ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

## 1.1 Категория «преемственность» как историко-методологическая проблема

Исследование преемственности в развитии духовной культуры казахского общества XV-XVIII вв. не может проводиться без первоначального методологического обоснования самой категории «преемственность». В этой связи, в данном подразделе нашего диссертационного исследования мы рассмотрим вопросы, связанные с теоретико-методологическим обоснованием категории «преемственность», ее использованием как методологического инструмента в исторических исследованиях.

Методологические вопросы рассмотрения преемственности в историческом процессе приобрели большую значимость и необходимость для казахстанской исторической науки по следующим основаниям.

Во-первых, в последнее время в нашей исторической науке считается более целесообразным применение цивилизационного подхода к рассмотрению истории, когда она перестает представляться как однонаправленный линейный процесс. Следствием этого явилось появление сомнений в необходимости вычленения какой-либо преемственности между разными историческими эпохами. Такой взгляд на характер исторического процесса, тем самым, апеллирует к несостоятельности поиска какой-либо преемственности между историческими эпохами казахского общества.

Во-вторых, рассмотрение исторического процесса как такого явления, в которой преемственность играет значительную роль, выдвигает такую методологическую проблему как периодизация истории, классификация исторических фактов, археологических культур, что играет большую значимость для исследования истории Казахстана.

В-третьих, раскрытие категории преемственности выдвигает, собственно, методологическую проблему исследования истории, ее законов, фактов и т. д., так как в данном случае появляется необходимость делать это в тесной связи с изучением других аспектов общества ввиду того, что история является общественным процессом.

Можно сказать, что практически все поколения историков задавались вопросом: «Всемирна ли всемирная история? Сливаются ли отдельные ручейки – истории стран, народов, культур, регионов, цивилизаций – в мощный поток единого в своих основах исторического процесса?» [97, с. 42] Этот вопрос до сих пор остается актуальным. На него не получено однозначного и достоверного ответа, который бы удовлетворял все историческое сообщество.

Вместе с тем, этот вопрос и его нерешенность порождает другой вопрос философского характера: «Есть ли смысл и цели истории, каковы они?». Отсюда возникают размышления, в которых заключается основной вопрос философии истории, без которой исторические исследования, размышления об

истории человечества становятся неполноценными.

Длительное время общественная мысль человечества рассматривала историю в виде стрелы времени, движущейся в одном направлении, в виде непрерывного развития человечества. Такое рассмотрение истории было характерно для общественных наук еще с античности. Такая точка зрения продолжает существовать и в настоящее время. Например, именно с таких позиций рассматривает исторический процесс Ф. Фукуяма, когда победу демократии он позиционирует как конец истории, то есть победа демократии для него означает конец процесса самосовершенствования общественного устройства [98].

Известный представитель российской исторической школы Ю.И. Семенов называет такой подход к рассмотрению сущности истории унитаристским или точнее унитарно-стадиальным. Он показал, что данной концепции присуще рассматривать историю человечества как единый, взаимосвязанный последовательный процесс, состоящий из ряда определенных стадий своего развития. При этом он отмечает, что унитарно-стадиальный подход к рассмотрению истории зародился давно и в рамках него выделяют несколько направлений.

Данный подход нашел свое выражение в стадиальном рассмотрении истории, когда история человечества представлялась в виде чередования стадий «дикости», «варварства» и «цивилизации». Такой взгляд на историю был разработан А. Фергюсоном и другими.

Впоследствии, этот подход получил продолжение в рассмотрении истории, как экономически детерминированном процессе. Впервые так стали рассматривать историю А. Тюрго, А. Смит и др., подразделяя историю «на охотничье-собирательский, пастушеский (скотоводческий), земледельческий и торгово-промышленный периоды» [99, с. 9-11].

В другой вариации унитарно-стадиальной концепции истории, разработанной в рамках марксистской философии, и также применяющей экономически детерминированный подход к рассмотрению сущности истории, выделяются «шесть общественно-экономических формаций (первобытная, азиатская, античная, феодальная, капиталистическая и коммунистическая)». В данной концепции история предстает как процесс естественноисторической смены вышеперечисленных формаций. «Естественным (т. е. объективным, закономерным) он является потому, что в его основе лежат законы, над которыми не властна воля отдельных людей и социальных общностей (закон соответствия производительных сил характеру производственных отношений, закон классовой борьбы и социальных революций)» [97, с. 46].

Другой разновидностью унитарно-стадиального подхода к рассмотрению истории является концепция так называемого постиндустриального общества, авторами которой стали Д. Белл, О. Тоффлер, А. Турен, Г. Кан, З. Бжезинский и др. Согласно этой концепции история человечества проходит через три стадии: (1) традиционного (аграрного) общества, (2) индустриального

(промышленного) общества и (3) постиндустриального (сверхиндустриального, сервисного, информационного, технотронного и т.п.) общества.

Унитаристское рассмотрение истории выразилось также в выделении исторических эпох, как стадий развития истории человечества. Здесь выделялись поначалу три, а затем четыре всемирно-исторические эпохи: древневосточную, античную, средневековую и новую. Авторами этой концепции являлись Л. Бруни, Ф. Бьондо, К. Келер и др.

Ю.И. Семенов отмечает, что в настоящее время большинство историков не приемлют положения унитаристской концепции. «Они противопоставляют ему иное, заимствованное с Запада, понимание истории, которое обычно именуют цивилизационным» [99, с. 9-11].

Цивилизационный подход развили и довели до логического конца Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и А.Дж. Тойнби. Как отмечает Ю.И. Семенов, в цивилизационном подходе «не существует ни человеческого общества в целом, ни всемирной истории как единого процесса. Соответственно, не может быть и речи о стадиях развития человеческого общества в целом, и, следовательно, об эпохах мировой истории. Поэтому такой подход к истории с полным основанием можно назвать плюралистским (от лат. pluralis - множественный) или даже точнее плюрално-циклическим» [99, с.10]. Поэтому в цивилизационном подходе не приемлется преемственность опыта между различными цивилизациями, несмотря на то, что находятся в одной исторической эпохе.

Обратные доказательства мы находим у А. Тойнби, одного из создателей цивилизационного подхода, который показал, что если нет преемственности в развитии, то нет и истории. А. Тойнби считал, что в историческом процессе следует выделять две степени непрерывности. Первая непрерывность – есть неразрывная связь во времени последовательных исторических периодов и фаз в жизни определенного общества. Ко второму виду непрерывности он относил более слабую «непрерывность, преемственность в развитии обществ...чем непрерывность между фазами истории одного общества. Тем не менее, он полагал, что если рассматривать временную связь между двумя конкретными обществами различных эпох – в нашем случае западным и эллинским, – мы обнаружим отношения, которые метафорически можно было бы назвать «сыновне-отеческими» [100, с. 34-36]. Данные утверждения А. Тойнби касательно хода исторического процесса дали основание, например, К.Р. Попперу считать, что историософская концепция А. Тойнби, в действительности, создана в духе историцизма (то есть унитаристской концепции), главная суть которой заключается в убежденности в том, что история движима некоей всемогущей силой [101, с. 288].

Таким образом, в цивилизационном подходе, как бы то ни было, понятие преемственности не отбрасывается: в каждой цивилизации существует преемственность. Даже если рассматривать историю в виде череды, смены определенных циклов, то даже внутри одного такого цикла, цивилизации можно выделить преемственность.

Рассмотрим теперь методологические вопросы, связанные с рассмотрением места и роли категории преемственности в рамках унитаристского подхода к выявлению сущности истории. Само определение слова «преемственность» производится, обычно, с позиций историзма. В современной энциклопедии и большом энциклопедическом словаре преемственность определяется как «связь между явлениями в процессе развития в природе, обществе, познании, когда новое, сменяя старое, сохраняет в себе его некоторые элементы. В обществе означает передачу и усвоение социальных и культурных ценностей от поколения к поколению. Обозначает также всю совокупность действия традиций» [102]. По сути дела это определение выдержано в духе диалектического материализма (гегельянства и неогегельянства), когда новое, снимая старое, сохраняет в себе некоторые его рациональные, лучшие элементы.

Сама периодизация истории есть следствие представления ее в виде последовательного, стадиального процесса развития человечества, различных социальных общностей. Выделение таких привычных для нас периодов истории как: Первобытное общество, Древний мир, Средние века, Новое время, Новейшее время как раз является производным от рассмотрения истории с позиций унитарно-стадиального подхода.

В то же время представление истории в виде определенно направленного линейного процесса приводит к некоторым методологическим следствиям.

Во-первых, следует отметить, что современное представление истории в виде линейного развития, имеющего определенную направленность, было сформировано под влиянием идей эволюционизма. Вместе с тем, как отмечает российский историк Ю.Е. Березкин, «хотя все испытали влияние Дарвина и признавали его заслуги, главное положение дарвиновской теории, естественный отбор как механизм эволюции, не было ими воспринято и не вошло в понятийный аппарат историков» [103, с. 88].

Однако, именно теория Дарвина стала одним из материальных подтверждений наличия в историческом развитии линейного момента, определенных стадий, эпох. Осознание этого факта до сих пор питает многие историософские размышления. Не случайно в последнее время в ряды историософских идей, объясняющих историческое развитие, выдвинулась теория неозволюционизма, которая также как марксизм, теории модернизации рассматривает исторический процесс «в форме линейного однонаправленного развития» [104, с. 166].

Во-вторых, вышесказанное показывает, что в конечном итоге, исторические науки изучают историю человеческого сообщества. В этом плане историю можно рассмотреть как жизнедеятельность, существование социума. В этом аспекте показательны слова А. Тойнби о том, что история как наука является ничем иным как исследованием человеческих отношений [100, с.36]. Поэтому-то понимание смысла истории тесно связано с поисками ответа на вопрос, что значит жизнь общества. В этой связи представляет интерес применение категории «преемственность» как методологического

инструментария при исследовании истории с использованием социологического подхода к изучению социума. Социум является такой общностью, элементы которого взаимосвязаны между собою и более или менее консолидируются в ходе совместной жизнедеятельности.

Знаменитый французский социолог Э. Дюркгейм в свое время показал, что социальная солидарность является главным фундаментом общественного развития, то есть исторического движения, прогресса [105, с. 200-201]. Причем, в историософском социологизме Э. Дюркгейма «устойчивость общества объявлялась основным принципом функционализма как общественной теории, а само историческое развитие представало как движение в заданном направлении от «механической солидарности», характеризующей традиционные общества, к «органической солидарности», являющейся прерогативой «организованных» социальных систем» [106, с. 113].

Таким образом, выявившиеся неудачи в объяснении исторического процесса с позиций линейно-стадиального подхода привели к некоторому пересмотру его положений. В частности, в школе исторической социологии А. Франк в поисках общих тенденций мироисторического процесса «выдвинул тезис о непрерывности исторического процесса как истории некоей мировой системы или структуры (World System History), развертывающейся по меньшей мере 5 тыс. лет».

По мнению И. Валлерстайна, «во всеобщей истории начиная с XVI века происходит резкий разрыв преемственности, обозначивший смену мировых империй (или «мироимперий») как главного фактора исторического процесса – «мироэкономикой» или мировым рынком».

Существует представление об историческом развитии «как процессе много- и разнонаправленном, разворачивающемся через флуктуации и проходящем точки бифуркации». В рамках этого подхода категория преемственности в объяснении исторического процесса также находит место с тем лишь исключением, что ее рассматривают как смену точек разрыва. В этом подходе исторический процесс получает объяснение с позиций диады «преемственность-разрыв». По мнению представителя данного подхода российского историка М.Л. Чешкова, «преемственность сохраняется в том случае, если не происходит качественного изменения какого-либо признака: подобное изменение понимается не как разрыв, а изменение некачественного порядка» [107, с. 92-99]. То есть в данном случае не происходит изменения структуры (совокупности, характера связей элементов какой-либо общественной системы).

Известный российский историк В.Э. Багдасарян полагает, что преемственность тесно связана с изменчивостью. Обе эти категории, на его взгляд, являются базовыми в историческом процессе. Без наличия преемственности и изменчивости между прошлым, настоящим и будущим, на его взгляд, не было бы и самой истории. Поэтому, он полагает, что изучение проявления данных категорий в историческом процессе является главной задачей исторической науки [108, с.8-9].



Период, когда происходит поиск и выработка новой методологической рефлексии является общим для всей постсоветской исторической школы, много лет функционировавшей под идеологическим шефством диалектического материализма. Казахстанская историческая наука в этом плане не является исключением. При этом главным вопросом методологических изысканий нашей исторической науки является стремление построения новой исторической методологии, методов, как замены формационного подхода, доминировавшего в нашей науке довольно длительное время.

Вышеописанная проблема является актуальной также, например, для российской исторической науки, когда «российские историки все чаще обращаются к изучению методологических поисков», пытаясь преодолеть влияние диалектического материализма [109, с. 206].

В постсоветской исторической науке до сих пор продолжаются споры об эффективности методических и методологических подходов к изучению истории, ее промежутков и эпох. Доминирование в советские годы подхода диалектического материализма в исследовании сущности истории сменилось другой альтернативой – поклонением цивилизационному подходу в рассмотрении истории в постсоветский период. Несмотря на многие минусы такой позиции, она вполне оправдана, так как является здоровым проявлением стремления найти адекватную методологию исследования смысла всемирного исторического процесса. Поиск оптимальной методологии рассмотрения истории, исторических процессов неминуемо возвращает нас к историософским размышлениям следующего характера.

Так, в свое время представитель неокантианской философской школы Г. Риккерт сформулировал «программу философско-исторической науки, до сих пор не утратившую своего значения. Он выделил три направления в философии истории:

- обобщение исторического процесса, сведение отдельных «историй» в единую всемирную историю;
- отыскание смысла истории;
- методология исторического познания» [106, с.9].

На основе этих историософских положений, сравнительного анализа унитаристского и цивилизационного подходов, Ю.И. Семенов пришел к выводу о том, что назрело время выработки новой методологии рассмотрения истории. При этом, он считает, что эта новая методология должна оставаться унитарно-стадиальной концепцией и учитывать «всю сложность всемирно-исторического процесса; в подходе, который не сводил бы единство истории только к общности законов, а предполагал бы понимание ее как единого целого». На его взгляд, такой подход необходимо должен сочетать в себе, как хронологию мировой истории, так и ее географию. Такой подход он предложил назвать «унитарно-эстафетно-стадиальным, или проще эстафетно-стадиальным» [99 с.13].

Сам ход человеческой истории показал в некоторой степени правоту как цивилизационного, так и формационного подходов к исследованию смысла

исторических процессов. Локальность, несхожесть путей развития цивилизаций проявляется и в наше время, когда, например, арабские страны выбрали такой путь построения своих цивилизаций, который в некоторой степени отличается от пути западных стран. Неслучайно в последнее время все чаще говорят о грядущем столкновении цивилизаций. Особенно показательна в этом плане концепция С. Хантингтона. Положения этой концепции исходят из того, что мировой политический процесс из года в год начинает принимать многополярный, многовекторный характер развития. При этом основой этой многополярности, многовекторности выступает разнообразность политического развития многих стран мира [7].

Вместе с тем, сегодняшние глобализационные процессы как стандарты западной евроатлантической цивилизации, становятся общими для многих стран мира, лишней раз показывает наличие определенной преемственности в общественно-политическом, социально-экономическом и культурном развитии всего мира.

Современная мировая цивилизация содержит в себе практически все принципы постиндустриального капитализма, являющегося продуктом западной цивилизации. Этими базовыми принципами постиндустриального капитализма выступают: построение на либеральных принципах политико-правовой и рыночной систем; широкое распространение рынка услуг и потребления, шоу-бизнеса и т. д. Причем данные принципы постиндустриального капитализма в настоящее время активно распространяются на основе IT-технологий, среди которых Интернет занимает одну из ведущих ролей.

Учитывая вышесказанное, отметим, что, например, Е. Турсунов указал на то, что форма воспроизведения традиционных мотивов, сюжетов и образов казахской устной поэзии находилась в русле «средневекового искусства как кочевых, так и оседлых народов» мира [3, с. 41]. Тем самым становится понятным, что категория преемственности является адекватным методологическим инструментом при учете как социально-экономических, так и общественно-политических, культурно-цивилизационных подходов к рассмотрению истории.

Как бы то ни было, категория преемственности является определяющим подходом при рассмотрении исторического процесса. Также и в синергетическом и других подходах, история представляется как совокупность векторов, где каждый вектор представим ввиду совокупности точек преемственного развития. Поэтому категорию преемственности можно использовать как методологический и методический инструментарий при исследовании истории.

Рассмотрение истории в рамках преемственности ее эпох позволяет прогнозировать ход истории, выявлять определенные закономерности в историческом развитии. Познание смысла истории дает понимание происходящего не только в настоящем, но и в предвидении будущего. В этом плане категория преемственности является хорошим методологическим

инструментарием в понимании истории, так как само время, сама история показала, что в ней существует определенного рода последовательность, хотя бы на определенном ее промежутке.

Таким образом, категория «преемственности» как историко-методологический инструментарий может применяться при изучении различных аспектов общественной жизни. Так, например, российские исследователи Р.Р. Яруллин и А.А. Латыпов рассмотрели «возможность применения периодизации экономической истории в рамках основных концепций исторического развития». В итоге они пришли к выводу, что как исторический процесс, так и экономическая история могут быть уподоблены «объективному» процессу «деления истории человечества на эпохи» [111].

По мнению представителя данного подхода российского историка М.Л. Чешкова, преемственность в историческом процессе наблюдается тогда, когда происходят изменения некачественного порядка [107, с.99]. То есть в данном случае не происходит изменения структуры (совокупности, характера связей элементов какой-либо общественной системы).

Вслед за методологией системного подхода, мы полагаем, что изменение определенного элемента ведет к изменению всей структуры, а, следовательно, и системы. Но как показали исследования, есть определенная система, которая мало подвержена изменениям, и является, соответственно, наиболее устойчивой системой. Этой системой, как раз является духовная культура народа, человека. Поэтому считаем, что преемственность есть процесс ретрансляции духовной культуры, с ее некоторыми изменениями в результате каких-либо эпохальных изменений.

Как видим, анализ сущности общественного развития может быть хорошим методическим инструментом раскрытия смысла и направления, целей исторического развития. При этом мотивация, средства общества при достижении каких-либо целей разворачиваются в определенном историческом пространстве, в чем, собственно, и проявляется механизм функционирования социальной общности. Именно исследование этого механизма и его понимание, тем самым, дают практический материал для историографических и историософских обобщений. В этом аспекте механизм существования социума, проявляющийся во времени, является ничем иным как преемственностью его культурных традиций, ценностей, опыта.

Более того, российская исследовательница А.А. Чуприна рассматривает преемственность поколений как культурно-исторический процесс. Она полагает, что «процесс передачи смыслового мира и других культурных ценностей и традиций из поколения в поколение представляет собой культурную трансмиссию». Под культурной трансмиссией она понимает ретрансляцию опыта старшего поколения к молодому поколению, что и означает преемственность культуры [112].

Таким образом, преемственность может быть различного характера.

Во-первых, преемственность подразумевает в большей мере связь и ретрансляцию опыта одной исторической эпохи к другой.

Во-вторых, преемственность может рассматриваться как передача и усвоение социальных и культурных ценностей от одного к другому поколению в рамках одной исторической эпохи.

Всем этим критериям преемственности отвечает становление и развитие культурной, общественно-политической сфер Казахского ханства.

Между тем ряд историков полагали, что, например, у кочевого общества нет истории. А. Тойнби, например, считал, что «всю жизнь кочевников... пронизывает движение по порочному кругу, через одни и те же стадии, а это значит, что, дескать, у воинственных обитателей степей нет истории, нет внутренних предпосылок для прогрессивного развития» [3, с. 5]. В то время как факты говорят об обратном. О том, что, например, у казахского кочевого общества, также как и в мировой истории присутствовала историческая преемственность во всех сферах социального развития. На самом деле, длительная устойчивость духовной культуры в рамках кочевой цивилизации и есть историческая преемственность.

Историческая преемственность по своей структуре, очевидно, состоит из совокупности связей таких ее элементов как социальная, культурная, правовая и политическая сферы общества, государства. Характер и особенности исторической преемственности в казахской степи особенно четко прослеживаются в таких ее плоскостях как правовая, политическая, социальная и культурная. Так, например, культурная, политическая сфера Казахского ханства вобрала в себя культурные, политические традиции Дешт-и Кыпчака, империи Чингисхана. Не случайно правителями Казахского ханства могли быть лишь потомки этого великого завоевателя. В этом плане сама общественно-политическая история Казахстана содержит в себе историческую преемственность.

Преемственность определенных исторических процессов прослеживается в самом возникновении Казахского ханства в XV в. Как отмечают Т.И. Султанов, Б.И. Кумеков, «возникновение казахского ханства явилось закономерным итогом социально-экономических процессов на обширной территории Восточного Дешт-и Кыпчака, Жетысу и Туркестана» [113, с. 312]. Кроме того, как показали эти ученые, появлению казахской государственности и этничности предшествовал опыт существования племен, впоследствии вошедших в состав Казахского ханства, в условиях государственности и этнического состава Ак-Орды, Могулистана, ханства Абулхаира и Ногайской орды. Это способствовало политическому объединению многих племен в рамках одного этнополитического союза – казахов.

Наиболее отчетливо механизм исторической преемственности проявился в социальном развитии казахского общества, когда на основе устных исторических знаний (шежіре) обеспечивалась ретрансляция опыта поколений. Например, известный казахстанский исследователь Н. Алимбай применил метод этносоциологической реконструкции при изучении кочевой общины казахов. В результате он пришел к выводу, что основой этнической общности казахов «была так называемая «семипоколенная» экзогамная структура,

объединяющая группу родственников в пределах семи поколений по отцовской линии и синтезирующая в себе практически все основные типы и уровни социальных отношений». При этом он отмечает, что данная экзогамная структура была закреплена в идеологическом плане «в принципах и нормах генеалогической традиции – «шежіре» [114]. Как видим, семипоколенная экзогамная структура казахского общества держалась, по сути, на традиции преемственности поколений, ретрансляции генеалогического и жизненного опыта от старших к младшим поколениям.

Генеалогическая традиция и экзогамная структура в свою очередь являются следствием того, что казахское общество как кочевое являлось общинным типом социальности [115–117].

Что касается преемственности в духовной культуре казахов, то Е.Д. Турсунов отчетливо показал, что тенгрианские, шаманистские традиции духовного мира казахов получили свое дальнейшее развитие и преемственность «вплоть до XVIII – начала XIX столетия» [3, с. 31].

Он отмечает, что в ранней тенгрианской мифологии казахов отразилась преемственность духовного и материального мира, что «свидетельствует о генетической преемственности синкретического восприятия времени и пространства с универсальным восприятием действительности». В данном случае синкретизм нельзя воспринимать как такое свойство мифологического мышления, когда человек и реальность выступают в сознании как части целого, что не предполагает никакой исторической преемственности. Утверждение о том, что «в казахском фольклоре время выступает как неделимое целое, как синтез прошлого и настоящего», показывает, что в тенгрианской мифологии центральной идеей является идея преемственности поколений, поколения настоящего и поколения предков [3, с. 12-13].

Исследования казахстанской ученой Э.Т. Курманалиевой выявили, что «... начиная с глубинных истоков, представленных Авестой, культурой саков и гуннов, орхоно-енисейскими письменными памятниками, деятельностью известных исторических личностей как аль-Фараби, Ибн Сина, Юсуф Баласагуни, Махмуд Кашгари, Кейкаус, Кожа Ахмед Яссауи и другими корифеями Востока, казахская педагогическая мысль в лице степных философов, педагогической школы акынов и жырау, осуществляет преемственность исторического опыта поколений» [118, с. 4,].

Таким образом, преемственность опыта, традиций различных исторических периодов проявилась в становлении и дальнейшем развитии духовной культуры казахского общества XV-XVIII вв. В этой связи категория «преемственность» может стать хорошим методологическим инструментом при выявлении исторического развития и наследия казахского общества не только этого времени, но и в последующем. Вместе с тем, следует отметить, что применение данной категории как методологического инструмента непременно должно опираться на специальные методические принципы исторического исследования.

В частности, необходимо не забывать о такой проблеме как источниковедение изучения исторического наследия казахского общества, т.е. о теории и методике изучения и использования исторических источников по становлению и развитию Казахского ханства. Распространившиеся в настоящее время попытки реконструкции истории казахского общества на основе генеалогических летописей – шежіре также является проблемой адекватности используемых источников при исследовании истории Казахстана.

Следует понимать, что большую методическую помощь в исследовании преемственности культурных и исторических традиций казахского народа может оказать использование устных преданий и сказаний о своем прошлом, отраженном в шежіре. Ряд казахстанских историков, в числе которых Ж. Артыкбаев, активно используют шежіре в качестве источников по истории казахского народа, апеллируя к тому, что раньше в советском прошлом шежіре, как исторические источники, были незаслуженно забыты. «К шежіре – основному хранилищу материалов по национальной истории – относились вообще с опаской или презрением» [119, с. 3].

Традиция шежіре для казахского народа являлась одной из самых базовых культурно–исторических традиций. Шежіре в казахском обществе являлось по сути дела идеологическим институтом, направлявшим развитие практически всей общественной жизни.

Следует отметить, что впервые роль и значение устной историологии (шежіре) были раскрыты В.П. Юдиным, когда он сформулировал положение о степной устной историологии, существования у казахов устного исторического знания, содержащих предания-рассказы о различных исторических событиях [120, с. 122]. В.П. Юдин показал, что генеалогическая традиция была положена в основу такого письменного источника по истории казахов как «Чингиз-наме» Утемиша-хаджи. Исследуя данный источник, он прояснил многие белые пятна генеалогической истории казахов.

Ю.Г. Баранова указывает на то, что В.П. Юдин, при исследовании «Чингиз-наме» и других сочинений пришел к выводу о необходимости выделения особой группы источников по истории Казахстана, которые «донесли до нас устное историческое знание кочевников Дешт-и Кыпчака». Именно это историческое знание он и назвал «степной устной историологией» [121, с.5].

В данном вопросе, на наш взгляд, необходимо помнить о том, что шежіре являются сборником преданий и сказаний, но ни в коем случае не строгой письменной документацией по истории казахов. В этом плане шежіре в большей мере представим как литературный памятник и бесценный источник по ретроспективе культурных традиций казахского общества. Тем самым, не следует преувеличивать роль шежіре как исторического источника.

Таким образом, историческая преемственность – это в первую очередь развитие общества на основе определенных базовых элементов. Самым главным базовым элементом, на наш взгляд, является духовная культура, так как она содержит в себе все основные характеристики внутреннего мира

общества, каждого из его членов. Для полноценного выяснения наличия преемственности, как в развитии духовной культуры казахского общества XV-XVIII вв., так и в любом другом историческом промежутке необходим комплексный подход, где будут совмещаться методы и понятийный аппарат исследования смежных наук, которые изучают различные аспекты общественной жизни. Конкретные аспекты, методические и методологические моменты такого подхода к рассмотрению истории развития духовной культуры казахского общества XV-XVIII вв. мы рассмотрим в последующих подразделах.

## **1.2 Соотношение стадийного и цивилизационного подходов применительно к феномену «преемственность культуры»**

В данном подразделе диссертационного исследования рассматривается соотношение двух основных подходов (стадийного и цивилизационного) в изучении исторической преемственности культуры. Именно историческая ретроспектива различных подходов является наиболее адекватным инструментом выявления их эффективности в объяснении истории. В этой связи отметим, что известный методолог науки И. Лакатос полагал, что «всякая методологическая концепция должна функционировать как историографическая». В этом аспекте, мы полагаем, что историографические исследования любой исследовательской программы позволяют реконструировать и историческое развитие определенных эпох и т. д. [122, с. 196]. При этом мы попытаемся вычлнить рациональное зерно обоих подходов при изучении культуры и предложить собственное методологическое видение этого процесса.

В предыдущем подразделе мы показали, что в мировой практике в настоящее время существуют два подхода к рассмотрению исторического процесса. Первый подход можно условно назвать стадийным, так как согласно этому подходу, история развивается непрерывно, минуя определенные стадии. Во втором подходе история предстает в виде совокупности и череды определенных циклов, аккумулирующихся в виде различных цивилизаций.

Оба подхода претендуют на объективное рассмотрение исторического развития культур, цивилизаций. Впервые такую объективную закономерность истории попытался представить немецкий философ Г.В. Гегель. Согласно Гегелю, история есть ничто иное как последовательное развитие содержания, так называемого, мирового духа. Причем сутью, конечной целью этого процесса является достижение свободного, правового государства, где все являются свободными и полноправными гражданами. Это достигается последовательной рестрансляцией, преемственностью рационального из каждой исторической стадии человечества [123].

Концепция Гегеля оказала фундаментальное влияние на стадийное рассмотрение истории. Например, концепция конца истории Ф. Фукуямы есть ничто иное как следствие влияния идей Гегеля о смысле истории, которое можно рассматривать, собственно, методологическим инструментарием всех стадийных трактовок истории. Как известно Ф. Фукуяма считает, что конец

истории стал возможен потому, что на земле наблюдаются все тенденции доминирования либеральной демократии во всех уголках мира. В связи с этим, по его мнению, наступает конец истории. В данном случае он исходит из известного положения Гегеля о конце развития духа, находящему свое выражение в государстве, где все свободны, то есть в либеральной демократии. Наступление либеральной демократии, значит, знаменует собой конец, собственно, истории, которая у Гегеля является процессом развития духа. Наступление конечной цели развития духа означает, соответственно, конец истории [98].

Следует отметить, что теория исторического процесса Г.В. Гегеля оказала глубокое влияние в первую очередь на такую разновидность стадийного подхода как марксистская формационная теория общественного развития. Сам путь и практика современного мирового развития, специфика развития различных обществ показали неспособность формационного подхода объяснить всецело исторический процесс. В результате стали предприниматься попытки создать более универсальную теорию исторического развития на базе формационной теории с опорой на широкое рассмотрение различных социальных связей, не только производственных. В российской исторической науке, например, Ю.И. Семенов предложил альтернативу формационному подходу и предложил ее назвать «унитарно-эстафетно-стадийным, или эстафетно-стадийным» подходом. Общественно-экономические формации, согласно этому подходу, выступают, соответственно, стадиями развития не только всемирного человеческого общества, но могут являться стадиями развития отдельных социальных общностей, государств [99, с.13].

Вместе с тем, он упоминает, что данный подход не является новым. Впервые понимание истории как глобально-стадийного процесса было представлено французским ученым Ж. Боденом во второй половине XVI в. Впоследствии этот подход развивался Дж. Хейквиллом, У. Темплом, И. Гердером «и получил свое достаточно полное воплощение в схеме всемирной истории, созданной великим немецким философом Г.В. Гегелем в 1820-1831 гг. и изложенной в его «Лекциях по философии истории» [124, с.16].

Главной идеей всех представителей данного подхода была уверенность в том, что существует некая историческая эстафета – «перехода ведущей роли от одних «народов», т. е. социоисторических организмов или их систем, к другим, а тем самым и перемещение центра всемирно-исторического развития». Ю.И. Семенов полагает, что в настоящее время назрела необходимость развития глобально-стадийного подхода на базе материала, накопленного к настоящему времени исторической наукой. Для этого, по его мнению, также необходимо дополнить данную концепцию идеей о существовании «горизонтальных» связей, то есть связей «между одновременно существующими социоисторическими организмами» [124, с. 17]. Такие попытки уже предпринимались ранее. Так, создатели теорий зависимости Р. Пребиш, Т. Дус-Сантус, Э. Кардозу, А. Агиляр, С. Амин, Г. Мюрдаль положили в основу своих концепций исследование межсоциальных связей



между странами составляющими «центр» и «периферию». В особенности данный подход получил свое обоснование в мир-системном анализе Ф. Броделя и И. Валлерстайна. «Но характерный для его создателей упор на «горизонтальные», межсоциарные связи привел к абсолютизации значения последних и соответственно вначале к фактическому игнорированию, а затем и к прямому отрицанию «вертикальных», т.е. межстадиальных связей, а тем самым, и к отказу от какой бы то ни было стадиальной типологии социоисторических организмов».

Поэтому, по мнению Ю.И. Семенова, в новой теории исторического развития необходимо, чтобы сочетание ««горизонтальных», синхронных, межсоциарных связей ни в коей мере не умаляло бы значение связей «вертикальных», диахронных, межстадиальных. В основе такой концепции должна находиться определенная стадиальная типология социоисторических организмов. А из всех существующих к настоящему времени стадиальных типологий общества серьезного внимания заслуживает только марксистская теория общественно-экономических формаций» [124, с.17].

Долгие годы в нашей исторической науке рассмотрение сущности истории базировалось на формационном подходе марксистской философии, базировавшемся на выделении экономических, материальных ресурсов и характера собственности на них, как двигателей исторического процесса. Сам ход истории показал несостоятельность рассмотрения развития общества с позиций только лишь материальных, экономических факторов.

После обретения независимости стали предприниматься попытки пересмотра данного подхода. И в настоящее время, в особенности в постсоветской исторической науке, периодически возникают дискуссии по поводу наибольшей эффективности цивилизационного подхода. Апеллирование к цивилизационному подходу в нашей исторической науке отставало от магистралей развития мировой исторической науки. «Цивилизационная теория была популярна в мировой науке полвека назад, ныне она находится в кризисном состоянии» [124, с. 172].

Как стадиальная, так и цивилизационная теории исторического развития имели много сильных сторон, среди которых главной было стремление вычленить законы всемирного исторического развития. В цивилизационной теории сильной стороной было обращение к исследованию культуры и цивилизации обществ как основы исторического развития. Как правильно замечает советский историк М.А. Барг, суть цивилизационного подхода «заключается в переносе центра тяжести исторического исследования на феномен человеческой жизни в ее повседневности, во всех проявлениях и связях и, прежде всего, в процессе реализации человеком своей родовой сущности, производстве условий своей жизни» [125, с.25]. То есть в цивилизационном подходе внимание акцентируется на раскрытии развития культуры и цивилизации определенного общества.

Вместе с тем, как в стадиальной, так и в цивилизационной теории исторического развития нашлось много негативных черт. Мы, с небольшими

оговорками, вслед за рядом других исследователей выделяем следующие негативные черты стадийного подхода, к которому относим и формационный подход.

Итак, основными слабыми сторонами стадийного подхода являются следующие положения.

Во-первых, европоцентристский взгляд данных концепций, рассматривающих исторический процесс сквозь призму критериев европейской цивилизации.

Во-вторых, догматизм данных концепций, состоявший в выдвигании определенных стадий всемирного исторического процесса, в которые в действительности не вписывались многие страны и регионы.

В-третьих, провиденциализм стадийного подхода, согласно которому существует некая историческая необходимость, закономерность, снимающая все субъективные наслоения и деления мировой истории на историю Запада и Востока. Отсюда, например, в формационном подходе возникла идея ручного управления, регулирования общественным процессом, его направления. Такую претензию на регулирование историческим процессом К.Р. Поппер назвал историцизмом и подверг его глубокой критике за излишний провиденциализм, противоречащий сущности общественного устройства, природе человека, потому что общество и государство являются самоорганизующимися, открытыми системами, постоянно саморазвивающимися при этом. Такую претензию марксизма он подверг критике в своей статье «Нищета историцизма» [126].

В-четвертых, идея линейного развития истории на основе определенных критериев также не могла объяснить все перипетии исторического процесса.

Что касается цивилизационного подхода, то, несмотря на все его достоинства, можно выделить следующие основные его слабые стороны.

Во-первых, цивилизационный подход до настоящего времени не смог разработать концепцию всемирного исторического процесса, универсальных закономерностей для всех цивилизаций [127, с. 18].

Во-вторых, в цивилизационном подходе до сих пор нет общепринятых критериев цивилизации, согласно которым можно было бы предложить универсальную конструкцию всемирного развития цивилизаций [128, с. 184].

Кроме того, слабой стороной, как стадийного, так и цивилизационного подходов было то, что они являются продуктами западной мысли, которая не учитывала особенности исторического развития других частей света. Более того, в рамках данных подходов серьезно не рассматривали самостоятельность исторического развития других незападных государств, регионов мира.

Стадийное рассмотрение истории также стало одним из идеологических обоснований европоцентристского, западноцентристского взгляда на идеал общественного устройства и развития. В этом же духе трактуют историю и современные вариации цивилизационного подхода, например, в аспекте концепции столкновения цивилизаций С. Хантингтона. Как показал, например, российский политолог М.В. Ильин, концепция С. Хантингтона является новой

геополитической доктриной США, в соответствии с которой Соединенные Штаты вкупе с западной Европой противопоставляют себя Востоку, как государствам, не дошедшим до уровня цивилизованного развития [129, с. 154].

Напомним, что с позиций цивилизационного подхода «демаркируются» «традиционное» и «современное» общества». Такого же рода взгляд характеризует и теорию модернизации, относящейся к стадийному подходу, и акцентирующей внимание на истолкование процесса перехода от доиндустриальных обществ к индустриальным. В данном случае также проявляется европоцентристский, западноцентристский подход, когда доиндустриальность и традиционность объявляется признаком отсутствия цивилизации.

При этом западноцентризм в мировой исторической науке широко опирается на эпистемологию, то есть логику научного познания. В западной теоретической мысли довольно распространено мнение о то, что наука, ее логические правила и методы якобы были созданы именно на Западе. Между тем, история науки и многочисленные исследования показали безосновательность таких претензий [122, с.47-49].

Именно с позиций стадийного (особенно в рамках формационного подхода) и цивилизационного подходов, например, цивилизация Средневековья зачастую рассматривалась как время мракобесия и невежества. Между тем, известный французский культуролог Ж. Ле Гофф вполне аргументировано опроверг такого рода выводы о средневековой цивилизации, показав ее отличие и от античной, и от новоевропейской цивилизаций [130].

Как показал К. Леви-Стросс, не существует градации культур также не правомерно называть какую-то культуру первобытной или архаичной из-за ее несоответствия определенным критериям цивилизованного общества [131, с. 104-123]. По-иному, это можно проиллюстрировать словами выдающегося искусствоведа Э. Гомбриха: «Искусства с заглавной буквы вообще не существует» [132, с. 15]. Следует также понимать, что в понятие «цивилизация» вкладывается идеологический смысл.

В итоге, доминирование западноцентризма в стадийном и цивилизационном подходах привел к тому, что в типологии цивилизаций и стадий всемирного исторического процесса долгое время не находилось достойного места кочевым культурам, цивилизациям. Кроме того, кочевники евразийских степей своими завоеваниями и, производившимися во время них разрушений материальных и культурных ценностей завоеванных народов, надолго оставили после себя неприязненное отношение, которое, на наш взгляд, продолжает оказывать влияние на исследования кочевых империй.

В этой связи напомним, что К. Маркс в свое время выдвинул идею о существовании так называемого «азиатского» способа производства, характеризуемого противостоянием «аппарата власти во главе с верховным собственником... коллективам земледельческих общин» [133, с. 16]. В данной концепции по сути дела противопоставляются друг другу как антагонисты кочевые и земледельческие цивилизации.

Такая же судьба постигла и казахскую культуру. В прошлом история казахского общества преподносилась с позиций державно-имперской, «великорусской» традиции, когда принижались культурные достижения казахского народа. Собственно, такое толкование истории казахского общества, например времен XV-XVIII вв., стало возможным формационному подходу, согласно которому в тот период Казахскому ханству были присущи недоразвитые, феодальные общественные взаимоотношения.

В советской историографии практически не ставился вопрос об особом пути развития кочевого общества. Более того, в марксистской историографии был выдвинут тезис в пользу отсутствия особого, специфического пути развития кочевых обществ [2]. Такой подход к рассмотрению кочевого общества был продиктован искусственным сближением «кочевой и оседло-земледельческой моделей общественного развития» [134, с. 59].

В то время как в современной исторической науке уже сравнительно давно стали выделять кочевые цивилизации, наряду с другими традиционно выделявшимися цивилизациями в цивилизационном толковании истории [135]. В настоящее время перед исторической наукой стоит проблема обоснования критериев выделения кочевых цивилизаций. Между тем, в историографии, посвященной изучению номадизма, нет единого мнения о природе общественных взаимоотношений в кочевых цивилизациях. К настоящему времени «дискуссии о специфике общественного строя кочевников не способствовали формированию и сложению какой-либо целостной концепции, а лишь усугубили поляризацию научных суждений и гипотез» [136, с. 97].

Такая ситуация, сложившаяся к концу 1980-х гг. в историографии, продолжает сохраняться и в настоящее время. В результате, многие явления казахской кочевой культуры, цивилизации до сих пор не получили должного изучения в мировой номадологии. Некоторые негативные аспекты этого явления характеризуют и отечественные исследования специфики кочевой культуры казахского общества.

В советской исторической науке стремились к строгому разделению материальной и духовной культуры. При этом, часто получалось так, что многие явления материальной культуры, являющиеся общими и для духовной культуры, не находили отражения в ее исследованиях и классификациях. В итоге, в нашей исторической науке, в период доминирования формационного подхода, изучение истории кочевой культуры казахского народа рассматривалось сквозь призму материальных факторов. В результате, культурная специфика кочевой цивилизации казахов оказалась не в полной мере раскрыта [59, с. 119].

Именно культурная составляющая является, по сути дела, центральным элементом кочевой цивилизации. Культура, по общепринятому определению современной культурологии, является способом мировосприятия, мироощущения человека, сутью его внутреннего бытия [137, с. 13-14]. В этой связи культура определяет во многом характер быта, жизнедеятельности человека, то есть цивилизации, в которой он осуществляет свою деятельность.

К настоящему времени сложилось множество определений цивилизации, каждое из которых не может быть использовано как универсальное определение для различных культур и регионов мира. Поэтому в качестве цивилизации мы вслед за многими специалистами будем рассматривать пути, методы, способы, средства, инструменты реализации культуры, поддержания ее существования и развития. К цивилизации можно отнести и такое центральное понятие формационного подхода как характер производственных отношений.

В этом качестве к цивилизации относятся практически все материальные продукты, произведенные человеком в результате преобразований естественной природы. Мы полагаем, что в мировой общественной мысли ошибочно называли культурой «вторичную природу», произведенную человеком из артефактов естественной природы. В действительности, на наш взгляд, именно «вторичная природа» и является цивилизацией. То есть такие явления как наука, различные машины, механизмы, компьютеры, логические правила умозаключений и т. д. являются примерами цивилизации. Культура в данном случае является виртуальной структурой цивилизации, так как в ее образцах отображается внутренний мир человека, его понимание, восприятие жизни, жизнедеятельности. В этом плане культура и цивилизация неразрывно связаны, также как человек и продукты его труда. Культура как виртуальная структура цивилизации, таким образом, является сущностью любого общества, государства.

Как видим, понятие духовная культура на самом деле является отражением не только культуры, но и продуктов цивилизации, точнее говоря ее виртуальной структуры. Цивилизация в этом аспекте является материальной культурой, если использовать обычную терминологию в виде «духовной» и «материальной» культуры. В таком же духе понимают роль культуры в цивилизации и многие другие исследователи. Например, по мнению Б.С. Ерасова, «культура выступает в качестве компонента цивилизации... культура является той духовной оболочкой, в рамках которой проявляются высшие достижения цивилизации [138, с. 31]. Так, например, если взять процесс написания текста, то становится понятным, какое соотношение здесь принимает культура и цивилизация. Буквы алфавита, сам алфавит, с помощью которого создан текст, являются продуктом цивилизации. Логические правила, стиль написания текста являются также одними из образцов цивилизации. Внутренние настроения, переживания человека в этом случае отражают культуру. В этой связи логические правила, логическая структура размышлений человека, отображаемые в тексте, являются также примером цивилизации.

В связи с вышесказанным, мы полагаем, что под духовной культурой следует понимать ту часть цивилизации, ее виртуальной структуры, в которых в большей мере отражается внутренний мир человека. К таким образцам духовной культуры в первую очередь относятся устное и письменное индивидуальное и народное творчество, религиозное и мифологическое сознание. Именно изменения духовной культуры определяют развитие общества, кардинальные исторические изменения в нем. Духовная культура

подвержена наименьшим изменениям, так как она является пластом внутреннего мира народа, человека. И когда происходят какие-либо социально-политические изменения в определенном обществе, то оно переходит на новый этап своего развития, сохраняя в себе основные элементы духовной культуры предыдущего этапа. Именно этот процесс, на наш взгляд, и следует называть исторической преемственностью.

В этом плане преемственность в развитии духовной культуры предстает как путь развития человека, общества. Преемственность общественного развития реализуется во многом на основе преемственности поколений представителей общества. Соответственно, исторический процесс представляется как сам процесс развития общества, его достижений, в числе которых находится и духовная культура.

Тем самым историческая преемственность духовной культуры, на наш взгляд, наиболее эффективно прослеживаема посредством анализа, как образцов цивилизации, так и его внутренней виртуальной структуры. Казалось бы, в данном случае мы имеем дело с ценностным подходом к историческим фактам. Но именно аксиологический подход, на наш взгляд, позволяет выявить соотношение исторической преемственности и духовной культуры. Именно на основе аксиологической систематизации возможно подлинно научное освоение исторического материала, что подразумевает конструирование исторической действительности в зависимости от исповедуемых ценностей [59, с. 125].

В этой связи, культура предстает самым процессом развития общества, человека, его внутреннего мира. Это тем более обосновано, так как сама жизнедеятельность, существование общества во многом поддерживается реализацией внутреннего мира человека в различных формах: в религии, науке, искусстве и т. д. Примерно так же понимают соотношение культуры и цивилизации не только многие современные исследователи, но и мыслители прошлого.

Следует отметить, что в цивилизационном подходе также выделяли особую роль культуры. Не случайно, один из теоретиков данного направления А. Тойнби говорил: «Культурный элемент представляет душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации; в сравнении с ним экономический и, тем более, политический планы кажутся искусственными, несущественными, заурядными созданиями природы и движущих сил цивилизации» [5, с. 356]. Вместе с тем, в цивилизационном подходе не была осознана взаимная преемственность и связь различных культур и, тем самым, родство цивилизаций; влияние самой цивилизации на развитие культуры. На наш взгляд, изучение каждой отдельной цивилизации посредством анализа ее виртуальной структуры, то есть культуры, обязательно должно учитывать также следующие факты.

Во-первых, само развитие цивилизации, то есть способов реализации культуры, претерпевает изменение, что в свою очередь влечет изменение и самой культуры. В этой связи отметим, что марксистский формационный подход «предполагает полное растворение специфики всех иных сфер жизни общества в социально-экономической сфере, утверждение тезиса, в

соответствии с которым они развиваются по законам базиса». Между тем, как выяснилось, формационный подход не смог объяснить исторические реалии развития стран Востока [139, с. 88].

Следует отметить, что формационная теория также не может объяснить многие явления в казахском обществе периода XVIII-XIX вв. В частности, распространение капиталистических отношений в казахской степи в это время лишь слегка видоизменило казахскую культуру, и только принудительная седентеризация в кон. 20-х – нач. 30-х гг. заложила основы масштабных изменений казахской культуры. Казалось бы, в данном случае мы имеем дело с подтверждением тезиса стадийного подхода о том, что индустриализация неминуемо ведет к масштабным изменениям культуры. Вместе с тем, вполне очевиден и другой вывод о том, что изменение цивилизации ведет к изменению культуры. То есть с изменением хозяйства, уклада жизнедеятельности казахов мы получили, соответственно, изменение их культуры.

Во-вторых, изменение цивилизации может происходить сходными путями, что приводит к схожести и культурных изменений. В этой связи отметим концепцию «Осевого времени» К. Ясперса. Согласно этой концепции практически независимо друг от друга в период между 800–200 гг. до н. э. (именно этот период он называет «Осевым временем») сформировался современный тип человека, сущностью которого является рациональное мышление. Такой тип человека, по мнению К. Ясперса, сформировался в Древней Греции, Индии, Иране, Китае и Палестине. Главным принципом этой концепции является положение о том, что духовное развитие человечества при определенных условиях происходит сходным путем [8, с. 32-53].

Таким образом, посредством анализа как культуры, так и цивилизации определенного общества, можно выявить пути исторического развития определенных обществ, их взаимную преемственность. Так, культурно-цивилизационный подход позволяет раскрывать преемственность в существовании и развитии самой культуры. Но при этом анализ культуры и цивилизации определенного общества должен производиться в неразрывной связи друг с другом во избежание догматизма и односторонности выводов исследования. Такой методологический посыл обнаруживает высокую эффективность, например, при изучении культуры казахского кочевого общества XV-XVIII вв.

Основа цивилизации казахов – кочевой образ жизнедеятельности и хозяйства. То есть специфический образ жизни предопределил некоторую уникальность казахской цивилизации и многих ее элементов. В частности, исследование такого явления казахской степи как институт биев показывает, что в своем функционировании он отображал специфику кочевой культуры казахского общества. Известный отечественный правовед С.З. Зиманов показал, что институт биев в казахской степи являлся уникальным явлением, цементирующим такие основы казахского общества как нравственность, демократические принципы государственности Казахского ханства [140, с. 14-26]. Определяя природу казахского обычного права, он писал: «Казахское

обычное право было максимально приближено к самому народу, максимально передавало логику его жизни и в значительной степени выражало извечную духовную суть человека и его устремлений независимо от стадий его совершенства и развития» [141, 27 б.].

Тем самым, анализ функционирования института биев может являться хорошим вспомогательным инструментом раскрытия специфики казахской кочевой культуры. Кроме того, посредством такого рода анализа казахской кочевой цивилизации, можно понять некоторые особенности культурно-цивилизационной специфики других евразийских кочевых цивилизаций. Не случайно, как отмечают ряд ученых, кочевников евразийских степей отличает однородность их самобытной культуры, «не утратившей свою целостность, единство и непрерывность вплоть до новейшего периода своей истории, несмотря на смену на ее территории более десятка государственных образований» [59, с. 183].

С другой стороны, некоторые аспекты из правового устройства Казахского ханства показывают, что в казахской степи уровень правовой обеспеченности взаимоотношений членов общества был на высоком уровне, близком к уровню правового государства. Этот факт лишний раз показывает уникальность кочевой казахской культуры, цивилизации.

Вышеприведенный культурно-цивилизационный аспект казахского общества XV-XVIII вв. показывает, что в кочевом обществе казахов материальная и духовная культура не были четко разделены и состояли в синкретическом единстве, когда вещи обоих миров взаимозаменяли друг друга в символическом отображении, как внешнего, так и внутреннего мира.

Жизненный быт, уклад хозяйства, тем самым, являются вспомогательной, с одной стороны, и фундаментом внутреннего существования, с другой. Таким образом, кочевой образ жизни, хозяйства определил специфику культурно-цивилизационной сферы Казахского ханства.

Как справедливо указывает А. Тойнби, «кочевники не смогли бы одержать победу над степью, выжить в столь суровом естественном окружении, если бы не развили в себе интуицию, самообладание, физическую и нравственную выносливость» [5, с. 193].

Поэтому, не случайно вопросы нравственного совершенствования занимали в казахской степи решающее значение. Наставниками выступали известные акыны, жырау, бии. Учителями-наставниками всего народа были Толе би, Казыбек би и Айтеке би, которые аккумулировали в себе всю народную мудрость, накопленную к тому времени. В пользу этого утверждения говорит то, что они стали главными создателями обычно-правовой системы казахского народа, которая выразилась в «Жеті жарғы».

Педагогические мысли этих мудрецов соотносились с традициями и обычаями казахского народа, были их выразителями. Толе би, Казыбек би и Айтеке би призывали к единству, уважению старших; ценить слово, служащее истине; любить родину. Большое внимание уделялось наставлениям джигитов, выразившееся в идеале «сегіз қырлы бір сырлы», что означает многогранный



талант, одаренный человек. К этим восьми граням относились, по-видимому, такие качества как: поэт, певец, оратор, батыр, любящий землю родную, умеющий оседлать коня, кочевать и обладающий мудростью. Все эти качества должен был воплотить в себе настоящий батыр-воин.

Тем самым, в лице батыра нашел отражение уникальный сплав силы, чести и ума. По-видимому, это обусловлено тем, что казахская культура была цементирована убеждением в том, что слова мудрости являются медиатором между миром духов-предков и нашим реальным бытием. Данный факт является подтверждением того, что шаманизм и тенгрианство оставили глубокий след в ментальности, мировоззрении и, тем самым, культуре казахов не только XV-XVIII вв., но и более позднего времени. Можно считать, что эти религиозные формы закрепились на уровне коллективного бессознательного, что в принципе соответствует положениям аналитической психологии К.Г. Юнга. Не случайно, как считал этот австрийский психолог, архетипы коллективного бессознательного зачастую проявляются «в культуре в виде символов, используемых в живописи, литературе и религии» [142, с. 201]. Всем этим параметрам соответствует и казахская культура, в особенности периода Казахского ханства.

Вышесказанное в свою очередь объясняет тот факт, что ислам в Казахстане нашел наибольшее распространение именно посредством суфиев, идеал которых был близок к идеалам тенгрианства и шаманизма. В период XV-XVI вв. в казахской степи слабо придерживались мусульманского культа, шариата и основных столпов мусульманской веры. Поэтому не случайно казахи в специальной фетве были «объявлены отступниками от мусульманской веры» [143, с. 171]. Тем самым, ислам среди казахов этого времени и получал наибольшее распространение в виде суфийских учений. В этой связи не случайно, что столицей Казахского ханства долгое время, с небольшими промежутками, был г. Туркестан, где покоится основатель суфийского течения йасавийя А. Йассави.

Так, в казахской кочевой культуре получила место историческая преемственность таких духовных практик, которые являются общими для социальных групп, воспринимающих пространство, свое существование во вневременных измерениях. «Быть в миру, но не от мира» – вот идеал суфия, который во многом совпадал с практикой шаманизма и тенгрианства. Как показал известный теоретик суфизма Идрис Шах, «суфиев ошибочно считают мусульманской сектой». На самом деле «их можно встретить в любой религии. Они называют ислам «оболочкой» суфизма только потому, что считают суфизм тайным учением всех религий» [144, с. 4-5].

Вышерассмотренные аспекты касаются и самой казахской государственности XV-XVIII вв. В частности, отечественный историк А.И. Оразбаева установила тесную взаимосвязь тех аспектов, которые мы называем виртуальной структурой цивилизации, самой кочевой культурой и цивилизацией в основах казахской государственности [59, с. 232-238]. Таким

образом, культурная преемственность отчетливо прослеживается в культуре казахского народа.

Как показали исследования, традиционные ценности в большей мере доминируют в докапиталистических обществах. Более того, их доминирование способствует замедлению распространения капиталистических отношений. По крайней мере, это выяснили ряд исследователей на примере Китая [145, с. 430]. Возможно именно поэтому, в казахском кочевом обществе долгое время не получали своего распространения капиталистические отношения. Данный факт является иллюстрацией того, что в противоположность О. Шпенглеру, различавшему культуру и цивилизацию, в казахском обществе XV-XVIII вв. наблюдается единство культуры и цивилизации.

Таким образом, духовная культура является частью общества, развитие, существование которого и есть история. Духовная культура является наименее подверженной изменениям. Изменяется она наиболее сильно под воздействием цивилизационных изменений. В качестве примера этого можно привести распространение Интернета, IT и других информационно-коммуникационных технологий, которые привели к существенным изменениям духовной культуры многих стран, и в них активно происходит заимствование культурных стандартов развитых в технологическом плане стран мира.

С другой стороны, вышесказанное подтверждает, что зачастую появляются общие направления развития всемирно-исторического процесса. Анализ характера культурных изменений может вскрыть причины их цивилизационного характера. Также как и выявление изменений цивилизационного характера позволяет выяснить особенности изменения культурного плана. В этом и состоит суть культурно-цивилизационного подхода к анализу исторического развития.

Культурно-цивилизационный подход касательно тематики нашего исследования оправдан в первую очередь ввиду того, что по характеру и особенностям казахской духовной культуры XV-XVIII вв. мы имеем дело с ограниченным кругом письменных источников. Следовательно, исследование исторического развития общества может проводиться сквозь призму изучения культурно-цивилизационной сферы любого государства, цивилизации.

### **1.3 Историческая преемственность как механизм сохранения целостности духовной культуры казахского общества**

В данном подразделе диссертационного исследования рассмотрена роль исторической преемственности в сохранении целостности духовной культуры казахского общества. При этом мы акцентируем внимание на выяснении взаимосвязи процесса исторической преемственности и самого характера развития духовной культуры казахского общества.

Для выяснения роли исторической преемственности в развитии казахской духовной культуры необходимо выяснить общий характер и особенности функционирования культуры в поддержании единства и целостности общества.

Среди специалистов широко распространено мнение о том, что целостность является несущим стержнем, онтологической сущностью культуры. В частности, российский культуролог А.И. Пигалев полагает, что «по самой своей сути культура – это целостность и в этом качестве – среда всеобщности, обеспечивающая людям возможность совместной жизни. Именно эта функция культуры обуславливает главные особенности ее строения и динамики, а потому и ее особенности в качестве среды человеческого обитания» [146, с. 34].

По мнению О.И. Генисаретского и Г.П. Щедровицкого, культура является основой целостности социальной структуры общества, всех протекающих в ней процессов воспроизводства [147, с. 136].

Наиболее емкое определение соотношения целостности и культуры, на наш взгляд, дал российский исследователь А.Н. Андреев. По его мнению, целостность относится ко всем компонентам культуры, включая искусство, мораль, религию, право, политику, экономику, науку и философию. При этом он считает, что целостность присуща и составным элементам этих компонентов культуры. В частности, он полагает, что применительно к искусству свойства целостности присущи каждой отдельной взятой ее «художественной системе» как-то: античности, романтизму, реализму, каждому художественному произведению этих эпох и т.д. [148, с. 10].

Тем самым, развитие культуры означает процесс развития самой целостности культуры, единства составных ее элементов. Если рассматривать культуру как систему, то напрашивается вывод о том, что если главным признаком культуры является целостность, то ее развитие подразумевает единство, связь тех элементов, которые входят в ее состав. Такой взгляд на развитие культуры согласуется с классическим пониманием системы: «Система представляет из себя набор элементов или компонентов, которая отличается от своего окружения прежде всего заметно высоким уровнем взаимозависимости или соизменимости: если меняется какой-либо другой компонент М, то изменится также какой-либо компонент N, позитивно или негативно, некоторым предположительным образом. Система далее характеризуется заметно большим перетоком транзакции внутри неё, соответственно её размеру; легкой передачей информации; свойствами системы, которые отличаются от свойств компонентов; и обычно когерентностью, в смысле меньшей вероятности и большой цены разделения её компонентов» [149, р. 36].

В этой связи отметим, что развитие системы «культура» неминуемо сопровождается изменениями ее структуры, в ее классическом понимании как совокупности связей, отношений элементов системы [150, с. 19-20]. Следовательно, поддержание целостности и единства культуры сопровождается поддержанием, сохранением и развитием ее структуры. К числу составных связей структуры системы «культура» в разрезе духовной культуры казахского общества XV-XVIII вв. мы, соответственно, отнесли взаимосвязь религиозных форм, устного народного творчества, устной историографии и ментальной природы мировосприятия казахов.

В первом подразделе диссертационного исследования мы выяснили, что культура является способом восприятия мира, его ощущения. У многих народов мира есть некоторые различия в восприятии мира. Соответственно, у них различаются культуры. Но, в целом, человеческое восприятие практически базируется на идентичных элементах, среди которых центральное место занимают инстинкт самосохранения, продолжения рода и т. д. История представляет собою жизнедеятельность общества, развитие его способов освоения мира. Это означает, что внешняя среда, способы ее освоения (цивилизация) и восприятия (культура) могут быть схожими у многих народов. Ввиду этого становится понятным, что можно проследить историческую преемственность в общем аспекте мирового развития.

В то же время, очевидно, что различие внешних условий (климатических, географических и др.) диктуют и различие ментальностей, что следует из определения культуры, которого мы придерживаемся в данной работе. Ментальность является способом восприятия, ощущения мира (культура), реализующегося в способе его освоения (цивилизация). То есть в ментальности одновременно присутствуют и культурные и цивилизационные аспекты. Тем самым, можно заключить, что, как и культура, так и цивилизация казахов-кочевников (в силу совокупности климатических, географических, хозяйственных условий) несколько отличается от аналогичных феноменов оседлых народов. Из этого также следует, что историческая преемственность в развитии казахской культуры была обусловлена, в первую очередь, влиянием культурных и цивилизационных аспектов других кочевников евразийских степей.

Культурная сфера казахского общества XV-XVIII вв. прошла довольно длительный путь своего формирования, сохраняя при этом историческую преемственность культурных форм каждой исторической эпохи евразийских кочевых цивилизаций.

Таким образом, сама внешняя реальность (географические, климатические условия, и связанные с ними способ ведения хозяйства) стала основой довольно замедленных изменений культуры казахского кочевого общества. Культура, как показывают специальные исследования и объективная реальность, является наименее изменчивой сферой общества. Тем более, если этому способствуют цивилизационные основания. Все это в полной мере отразилось в культурно-цивилизационной практике казахского общества XV-XVIII вв.

В этом проявилась преемственность сакской, тюркской и монгольской традиций в условиях евразийских степей. В таких условиях именно героический эпос и сказания о деяниях великих батыров были востребованы и необходимы для существования общества, сохранения его целостности. Не случайно героические эпосы и сказания об Алпамысе, Қобланды, Саине, Қозы Көрпеше, историко-героические эпосы ногайлинского периода (Ер Тарғын, Ер Едіге, Қарасай-Қазы, Ер Көкше и др.), пришедшие из раннего и среднего средневековья получили свое развитие, продолжение и преемственность в духовной культуре казахского общества XV-XVIII вв. [61].

Продолжение традиции доминирования в художественном творчестве золотоордынского периода акынов и жырау получило свое продолжение и в духовной культуре XV-XVIII вв. Представляется, что это было не случайным в виду того, что деятельность акынов и жырау была направлена на консолидацию общества, поднятие его морального и военного духа. Поэтому-то акыны и жырау «участвовали и в военных походах, и в общественных делах, а также как знатоки обычаев и традиций руководили и сами совершали различные обряды» [113, с. 229].

Многие образцы духовной культуры казахского народа этого периода выполняли функцию поддержания и сохранения целостности общества. Более того, многие сказания носили генеалогический характер, т. е. закрепление в историческом процессе. Так, например, известная песня Кетбуги о смерти старшего сына Чингисхана Джучи, написанная в XIII в., дошла до наших дней. Некоторые представители казахского народа, проживающие в настоящее время в Карагандинской области, полагают, что Кетбуга является их предком [27, 34 б.].

Период начавшегося упадка кочевого хозяйства казахов в XVII в., предопределенный изнурительными войнами с джунгарами, вызвал появление историко-героических эпосов, которые сыграли важную роль в сохранении единства и целостности казахского общества. В данном случае историческая преемственность стала механизмом, совпавшим с функцией духовной культуры по поддержанию целостности общества.

В свое время, надлежащие внешние условия (феодалные войны, крестовые походы) привели к появлению стилистически близкого к героическому эпосу казахов героических эпосов, сказаний среди французского, испанского и других народов Европы [151, с. 37-59].

Сам характер климата географических условий, кочевого хозяйства, непрерывных набегов на соседние города, впоследствии войны с джунгарами обуславливал необходимость поддержания высокого военного мастерства, духа. «Кочевое общество могло функционировать лишь до тех пор, пока этот внешний мир не только существовал, но и допускал возможность такой его реакции – социальной, политической, культурной» [152, с. 69].

Как известно, военные традиции выступали для кочевого общества не только инструментом добычи средств к существованию, но и выступали также основой сохранения его целостности. Военизированный характер жизнедеятельности казахского общества XV-XVIII вв. проявляется хотя бы в том, что всенародные собрания в Казахском ханстве проходили обычно осенью, в то время когда зачастую совершались набеги на соседние оседлые народы. Именно в эту пору в большинстве своем кочевники делали дальние набеги на соседей. В это же время года и проходили народные собрания для разрешения насущных вопросов существования кочевого государства [113, с. 449]. Военные набеги были одним из источников добычи необходимых в быту вещей и т.д. Например, Ибн-Рузбихан в свое время отмечал, что в условиях нарушения мирных торговых связей казахские ханы вынуждены были совершать набеги на

города Туркестана и Мавераннахра в целях добычи необходимой хлопчатобумажной ткани карбас [153, с. 46-50].

Внешние условия, военизированная направленность жизнедеятельности казахского общества, тем самым, стали главными условиями характера исторической преемственности сохранения единства и целостности казахской духовной культуры.

Как видим, в данном случае зримо проявляется взаимосвязь культурных и цивилизационных факторов, когда они взаимно обуславливают изменения и содержание друг друга. Сам цивилизационный контекст, обусловленный внешними условиями, оказал существенное влияние на основания духовной культуры казахов. Как справедливо отмечает Н.Э. Масанов: «Особенности ведения хозяйства и функционирования культуры в специфических условиях среды обитания влекут за собой накопление особых черт, свойств и признаков, которые в конечном счете и определяют неповторимую комбинацию этнических стереотипов, обуславливающих этнос как историко-культурный феномен». Он полагает, что данный процесс «базируется на том, что в процессе производства складывается симбиоз между населением и освоенной им средой обитания, который детерминировал специфику общественной деятельности человека, автономный комплекс взаимосвязанных между собой структурных компонентов культуры, своеобразное информационное поле, функционирующее на основе оптимального равновесия в естественно-природных и социально-экономических процессах, что и приводило к особому характеру циркуляции информации внутри данного социального организма» [19, с. 27].

Историческую преемственность можно объяснить в разрезе соотношения синхронии и диахронии. Синхрония является понятием, характеризующим «состояние системы, ее функционирование в данный момент» времени. Диахрония в этом случае выступает понятием, характеризующим историю и развитие системы от стадии к стадии. Как видим, именно понятие диахрония отражает историческую преемственность, как соотношение настоящего и прошлого в их историческом развитии. В этой связи отрадно, что известный историк А.М. Хазанов полагает: «Необходимо покончить с почти абсолютным преобладанием синхронных исследований и вернуть диахронии подобающее ей место в антропологии номадизма» [152, с. 81]. Именно с таких позиций приходит понимание того, что историческая преемственность в духовной культуре казахского народа не разворачивалась непрерывно, а была процессом стадийным. То есть преемственность в данном случае происходила не внутри стадий, а между стадиями исторического процесса. Это подтверждается самим характером исторической преемственности в казахской духовной культуре.

Так, например, распространение суфизма в Казахском ханстве в XV-XVIII вв. происходило на стыке с духовным наследием прошлого, переплетаясь с тенгрианскими духовными практиками. По всей видимости, такое, например, явление как культ святых, получивших свое развитие в суфийской практике в Казахском ханстве этого периода, является порождением синтеза духовных

практик тенгрианства и суфизма. Культ святых не принимался в ортодоксальном исламе и был привнесен в суфизм, на наш взгляд, под влиянием именно старых традиций казахского народа. Ведь еще с раннего средневековья среди родов, впоследствии вошедших в состав казахского народа, широкое распространение имел культ предков, покровительствующих им духов-аруахов и т.д. [113, с. 241-243].

Элементы шаманизма и тенгрианства тесно переплелись с исламской религиозной практикой в этот период казахского общества. Как показал советский историк Г.П. Снесарев: «Поклонение мусульманским святым – одно из характернейших в Средней Азии явлений религиозной жизни – пожалуй наиболее емкая в смысле сохранения домусульманских пережитков область культа, признанная частью официальной религии» [154, с. 266].

Историческая преемственность традиций, обусловленная характером географических, климатических и хозяйственных условий определила идентичность характера быта казахов на протяжении XV-XVIII вв. В этом проявляется, прежде всего, то, что историческая преемственность стала своеобразным механизмом сохранения целостности и единства казахской культуры. Поэтому справедливо отмечает казахстанский филолог С.А. Каскабасов: «Создание своего государства имело огромное значение для дальнейшего развития духовной культуры казахского народа. Она была многообразна по форме, тематике и содержанию и являлась логическим продолжением культуры прежних эпох» [113, с. 536]. Поэтому неудивительно, что для казахов большое значение имели генеалогические предания – шежіре, которые были своеобразным механизмом связи поколений, сохранения целостности и единства их культурно-цивилизационного опыта. С другой стороны, на наш взгляд, на такое восприятие исторического времени оказали больше влияние тенгрианские основы исторического сознания казахов. Не случайно А. Мухамбетова показала, что одной из основ тенгрианства является принцип «цикличности и безначальности-бесконечности времени» [155, с. 33].

Жилище казахов – юрта является одним из примеров того, как длительная историческая перспектива сыграла важнейшую роль в поддержании и сохранении целостности казахской духовной культуры. По данным античных историков, нечто вроде наподобие юрты существовало еще у скифов [156, с. 49]. Впоследствии в раннесредневековой тюркской традиции в середине I тыс. лет до н.э. появился прототип юрты казахского общества [157, с. 44-56].

Неразрывная связь, взаимопересечение материальных и духовных аспектов духовной культуры казахского общества является, таким образом, главной основой ее целостного характера, исторической преемственности ее единства и целостности. Данный факт можно увидеть на примере юрты – основного жилища казахского кочевого общества.

Большинство исследователей рассматривают юрту как продукт материальной культуры, то есть цивилизации. Между тем, юрту нельзя отнести полностью к образцу материальной культуры. В ней, как отмечают многие исследователи, «соединено два начала: утилитарность и художественность»

[158, с. 54]. Сама форма юрты, ее внутренняя структура, как отмечают М.С. Орынбеков, объясняется влиянием космогонических взглядов древнетюркского исторического опыта казахского народа в виде шаманистской практики [159, с. 126]. Известный казахстанский этнограф А.Т. Толеубаев показал, что юрта и семья в казахском обществе выступают тесно взаимосвязанными, взаимообусловленными категориями, так как «большинство семейных религиозно-мифологических обрядовых действий совершалось в юрте и с участием ее отдельно ритуально важных частей» [45, с. 149].

Многие свои жилища (келе, жер-үй, қара-там, там-үй, ағаш-үй и т.д.) на зимовках и т.д. казахи строили в форме юрты. На наш взгляд, в данном случае такая форма жилищ была производной именно от характера религиозно-духовных взглядов казахов. В этой связи отметим, что известный казахстанский ученый Д.К. Кшибеков считает, что форма юрты была производна от религиозных воззрений казахского народа и являла собою образец небосклона в миниатюре [16, с. 182].

Культурно-цивилизационный подход позволяет заключить, что взаимопереплетенность материальных и духовных факторов в юрте была обусловлена в первую очередь внешними условиями, особенностями жизнедеятельности – ведения кочевого хозяйства. Сам характер кочевого хозяйства, когда необходимо было быстро и оперативно менять кочевки, прибывать на зимовки делал практически незаменимым такое жилище как юрта. Сам материал, из которого сооружается юрта, легкодоступен в условиях казахской степи.

В связи с вышесказанным отметим, что такие жилища как дома-повозки «вышли из обихода кочевников Дешт-и Кыпчака в XVII в.» [113, с. 451]. По всей видимости, такой переход от домов-повозок к разборным юртам отражал определенные крупные исторические изменения в казахской степи. Как известно, в это время казахи вступили в ожесточенную борьбу с джунгарами, что, видимо, и стало причиной перехода в хозяйстве к разборным юртам. В то же время следует отметить, что форма юрты тех времен сохранилась практически в неизменном виде и в наше время. Этот факт лишний раз подтверждает наш тезис о том, что духовная культура является наименее изменчивым общественным феноменом.

Одним из примеров синкретизма материальной и духовной культуры, духовной атрибутики материальных предметов казахского общества является свидетельство русского офицера Я.П. Гавердовского, побывавшего в казахских степях в 1803–1804 гг. Он утверждал, что казахи, например, «относились к своим музыкальным инструментам, как к одушевленным существам и верили, что в руках баксы (шаманов) они оживают и обращаются в священных скакунов, которые могут перенести человека в один из трех параллельных миров – верхний, средний и нижний» [160, с. 227-228].

Таким образом, дуальный характер (неразрывная связь, взаимопересечение материальных и духовных аспектов) духовной культуры казахского общества наблюдается практически во всех элементах его цивилизации. В кочевом



обществе казахов материальная и духовная культура не были четко разделены и состояли в синкретическом единстве, когда вещи обоих миров взаимозаменяли друг друга в символьном отображении, как внешнего, так и внутреннего мира.

Особую роль в сохранении целостности единства казахской духовной культуры сыграла преемственность религиозных систем, функционировавших и зародившихся вблизи территории Казахстана. Так, М.С. Орынбеков показал, что тенгрианство и шаманизм, митраизм и зороастризм оказали одно из ключевых влияний на поддержание и сохранение основ способа кочевого мировоззрения, т.е. культуры. При этом он указывает на то, что именно историческая преемственность духовных культур согдийцев, персов, тюрков и монголов, с их религиозными системами стала условием развития такой религиозной полифонии в казахской духовной культуре [46, с. 98-132].

Кроме того, он отмечает, что тенгрианство, ставшее исторической предшественницей на территории Казахстана культа шаманизма, зороастризма и митраизма привнесло в них идею единства «человека с природой», что стало духовной основой существования впоследствии казахского кочевого общества [46, с. 24, 98-132]. То есть, единство и целостность духовной культуры казахского общества во многом поддерживалось этими религиозными системами, обусловленная в свою очередь исторической преемственностью. С другой стороны, данный факт указывает на то, что в казахской культуре в этом аспекте четко проявилась историческая преемственность и взаимосвязь кочевых и оседлых культур.

Так, по мнению А.Х. Касымжанова, «вершиной, а может быть, в известной мере, историческим основанием кочевой цивилизации были достижения в духовно-мировоззренческой сфере. Свидетельство тому – высшая художественная традиция, именуемая как традиция «искусства звериного стиля» [161, с. 13].

В предыдущем подразделе мы показали, что историческая преемственность наиболее ярко прослеживается в духовной практике народов, как отражении способа реализации их внутреннего мира, то есть – в культуре. Тем самым, анализ культурного наследия, развития позволяет проследить, вычленивать, сопоставлять исторические факты, давать им периодизацию.

Роль исторической преемственности в сохранении единства и целостности духовной культуры любого народа обусловлена в первую очередь преемственностью различного опыта поколений, собственно самой генеалогической эстафетой последних. В первом подразделе диссертационного исследования мы показали, что генеалогическая преемственность играла и играет в жизни казахского общества значительную роль.

По мнению К. Маннгейма, смена поколений является универсальным процессом, основанном на биологических ритмах жизни общества, каждого его члена. Этот процесс, на его взгляд, обеспечивает преемственность культурного развития, когда от одного к другому поколению ретранслируется культурный опыт [162, р. 292]. То есть, преемственность в обществе выступает

закономерной связью между прошлым, настоящим и будущим и обеспечивает его целостность в историческом развитии» [158, с. 42].

Российский исследователь М.Б. Глотов полагает, что преемственность поколений не следует путать с наследованием и заимствованием, потому что «в отличие от наследования и заимствования, включающих в себя приобретение и сохранение как позитивных, так и тех компонентов, которые могут оказаться бесполезными и даже вредными для другого поколения, преемственность предполагает селективное и адаптивное освоение того, что необходимо для функционирования и прогрессивного развития поколения» [163]. В этом плане преемственность является ретрансляцией позитивного, рационального опыта, подобно тому, как оценивал историческое движение абсолютного духа Г.В. Гегель. При этом в процессе наследования опыта поколений значительную роль играет воспитательно-педагогическая практика.

В частности, Э.Т. Курманалиева показала, что традиции, обычаи, правовая система и художественная практика акынов, жырау в период XV-XVIII вв. была направлена на поддержание целостности казахского общества, его морального, духовного и физического здоровья. При этом она указывает на историческую преемственность педагогического, воспитательного опыта биев, акынов и жырау [118].

Известный американский этнограф М. Мид сформулировала антропокультурологическую концепцию преемственности поколений, которая в настоящее время общепризнана в мировой науке. Эта исследовательница полагает, что существует три типа культур: постфигуративная, в которой молодые перенимают опыт старших; кофигуративная – здесь молодые и старшие учатся у сверстников; префигуративная, в которой, наоборот, старшие учатся у молодых. В постфигуративных культурах развитие и сохранение целостности духовной культуры держится на исторической преемственности традиций, обычаев и т.д. Здесь изменения духовной культуры происходят медленно – они являются альтернативой преемственности [164, с. 168]. В данном случае мы придерживаемся разграничения изменчивости и преемственности, которые сформулировал В.Э. Багдасарян. Согласно этой классификации очевидно, что казахская культура относится к постфигуративной культуре.

В.Э. Багдасарян рассматривает историческую преемственность как функцию традиций. По его мнению, «само формирование человеческого общества стало возможным благодаря появлению традиций. Через них осуществился исторический переход от биологического к социальному состоянию. Традиции выполняли функцию аккумуляции и передачи из поколения в поколение накопленного опыта. Вне действия принципа преемственности никакой социум исторически не состоялся бы» [108, с. 12].

Традиции, в свою очередь есть ничто иное как коллективный культурный опыт. В данном случае индивидуальная культура каждого моделируется, находит свою основу именно в исторической преемственности культурного опыта того общества, к которому принадлежат индивиды. Тем самым,

историческая преемственность традиций, обычаев направлена по сути дела на сохранение целостности общества. При этом важную роль в преемственности опыта поколений играет воспитание, которое является основой ретрансляции духовной культуры. Так обеспечивается сохранение и поддержание целостности общества.

Касательно механизма сохранения и органического развития традиций в аспекте генеалогической связи поколений казахского общества, на наш взгляд, особую роль играла традиция устной историографии и генеалогических преданий – шежіре. Как указывает М.С. Орынбеков, для казахов особое значение играла «историческая память, следование заветам предков, преемственность обычаев и традиций» [46, с. 106]. Мы бы добавили к этому, что историческое знание для кочевников выступало составным элементом их духовной культуры, восприятия мира и самих себя в нем.

Шежіре выступали в этом аспекте в качестве одного из специальных механизмов поддержания целостности и единства казахской духовной культуры в исторической перспективе. В этой связи не случайно «главным творцом – автором шежіре выступала сама община-род, т.е. семипоколенное экзогамное образование», которая тем самым ретранслировала опыт поколений [165, с. 244].

Такая роль шежіре как одного из инструментов непосредственной исторической преемственности поддержания и сохранения целостности и единства казахской духовной культуры обеспечивалось самой ментальной природой казахов-кочевников, где в настоящем обеспечивалась преемственность прошлого. Как пишет отечественный историк Н. Алимбай: «В представлении номадов категория «настоящее», как постоянно меняющаяся и развивающаяся реальность в современном ее понимании не существует. Настоящее – это лишь воспроизведенное прошлое» [165, с. 232].

По мнению К. Маннгейма, историческая преемственность опыта поколений является процессом, основанным на биологической платформе общества и всех его членов в отдельности. В этой связи он полагает, что ограниченность исторического промежутка существования поколений обуславливает необходимость постоянной ретрансляции культурного опыта к последующим поколениям. Так обеспечивается устойчивость и целостность, как духовной культуры, так и самого общества [162, р. 292].

Преемственность поколений, таким образом, выступает непрерывным процессом передачи, приема, развития и сохранения ценностей духовной культуры. Этот процесс обусловлен тем, что преемственность выступает в обществе связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим. Так обеспечивается возможность целостности исторического развития общества.

В этом аспекте преемственность является также функцией традиций. Само появление, развитие общества, сохранение его целостности становится возможным на основе функционирования преемственности традиций, так как они выполняют роль ретрансляции опыта поколений. Без этого не могло бы

состояться историческое развитие, историческая преемственность различных сфер общества, в том числе культуры, ее целостности.

В целом по данному разделу были сделаны следующие выводы.

1. Духовной культурой является та часть цивилизации, ее виртуальной структуры, в которых в большей мере отражается внутренний мир человека. К таким образцам духовной культуры в первую очередь относятся устное и письменное индивидуальное и народное творчество, религиозное и мифологическое сознание.

2. Под исторической преемственностью следует понимать исторические изменения на базе преемственности базового элемента внутренней природы любого народа – духовной культуры. Это тесно связано с тем, что духовная культура, как составной компонент исторической жизни общества, является наименее изменчивым феноменом. В этом плане историческая преемственность более всего выявляется в изменениях духовной культуры, ее содержании. То есть сама эстафета передачи, заимствования культурных изменений и есть историческая преемственность человеческой истории.

3. Историческая преемственность наиболее четко прослеживается в духовной культуре народа. Сохранение и поддержание целостности, единства духовной культуры является естественным условием существования общества, стабильности его жизнедеятельности. Развитие и сохранение целостности казахской духовной культуры основывалось на исторической преемственности традиций, обычаев, опыта поколений, которые происходили относительно медленно, ввиду неизменности основных принципов ведения хозяйства, быта.

## **2 ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХСКОГО ОБЩЕСТВА**

### **2.1 Мифология в казахском обществе и ее истоки**

В данном подразделе диссертационной работы рассматриваются истоки возникновения казахской мифологии. При этом мы придерживаемся общепринятых наработок в теории мифа, путей его становления и развития. Такой методологический посыл, на наш взгляд, позволит выявить характерные черты и признаки процесса мифотворчества в средневековом казахском обществе. В свою очередь исследование казахской мифологии, как отметил в свое время С. Кондыбай, является ключом к пониманию основ казахского общества [44, 9 б.].

Прежде чем предпринять попытку выявления генетических и исторических истоков казахской мифологии необходимо хотя бы в общих чертах очертить сущность, функции мифов.

Миф, как это принято среди исследователей, прежде всего, объясняет происхождение мира и людей. В частности, российский ученый С.Ю. Неклюдов вслед за другими исследователями показал, что миф всегда выступает рассказом о прошлом, который обосновывает сложившееся положение вещей во вселенной, обществе, отдельном существовании человека. Миф преимущественно всегда идеализирует прошлое и позиционирует его в качестве примера для настоящего. Поэтому-то, как указывает данный российский исследователь, существовало в древнегреческой мифологии понятие о «золотом веке», когда в прошлом был гармонический миропорядок. Поэтому-то прошлую эпоху представляют как «добрые старые времена», а в настоящем зачастую видят упадок и всеобщую деградацию и т.д. [166].

Мифы оказывали и продолжают оказывать большое влияние на все сферы жизнедеятельности человечества. «Из этого факта был сделан (в свое время не только христианскими теологами, но и материалистом Фейербахом) вывод о том, что смена периодов истории определяется сменой мифов и религий, сменой религиозно-мифологических верований и надежд [167, с. 36].

Мифология является основным хранителем, инструментом исторического сознания народа. При этом исторические факты в данном случае переплетаются с религиозными системами, традициями, иными культурными артефактами. Поэтому в попытках использовать анализ мифов как источник исторических фактов необходимо отделять их мифологическое содержание от, собственно, исторических фактов.

В мифологии (науке о мифах) принято считать, что мифы вырабатываются на основе мифологического сознания. При этом считается, что мифологическое сознание присуще первобытному мышлению в первую очередь. Основными признаками мифологического мышления считают следующие факторы.

Первое: принято считать, что в мифе происходит «отождествление образа и предмета, субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, части и

целого... Иначе говоря, миф приписывает каждой вещи свойства всех других вещей» [167, с. 44].

Второе: полагают, что в мифе отображается то, что «первобытный человек не видит и не осознает различия между явлениями природы и живыми существами (животным или человеком); он их отождествляет. В этом смысле первобытный человек в мифе антропоморфизует, очеловечивает окружающую природу, переносит на нее общественный миропорядок. В результате природные явления одушевляются и уподобляются общественным и индивидуальным связям и отношениям.

Таким образом, мифологическое мышление синкретично, то есть оно не дифференцирует материальную и идеальную стороны окружающего мира. Мифологическое мышление экологично – урон наносимый окружающей природе принимается как урон самому себе, так как окружающий мир в мифологическом мышлении антропоморфизуется, оживляется. «Для мифологического сознания, которое отождествляет желаемое с действительным, ничего невозможного нет: в воображении возможно решительно все» [167, с. 44].

В то же время, следует отметить, что для мифологического мышления характерна рациональность, присущая понятийному мышлению. Как отмечает один из самых известных исследователей структуры мифа К. Леви-Стросс, мифическое мышление базируется на осознании определенных противоположностей, преодоление которых становится источником развития [168, с. 161]. На основании такого заключения К. Леви-Стросса, Ф.Х. Кессиди пришел к выводу о том, что «мифологическое мышление совершает те же логические операции, что и понятийное, с той лишь разницей, что первое совершается с помощью чувственных образов, а второе — с помощью абстракций. Иначе говоря, мифологическое мышление при всем своем конкретно-образном (метафорическом) характере и тесной связи с чувственными восприятиями так же способно к обобщениям, классификации и анализу, как и понятийное мышление» [167, с. 43].

Более того, российский исследователь Д.А. Макаровский установил, что «мифологическое мышление следует рассматривать как конкретно-историческую, так и всеобще-универсальную форму рационализации процессов социального управления и контроля» [169, с. 8].

Ряд специалистов полагают, что мифологическому мышлению не свойственен рационализм. Кроме того, некоторые специалисты считают, что ошибочно относить к мифу такие жанры народного фольклора как сказки, легенды, исторические предания и сказания. На их взгляд, миф от них отличается [170, с. 2]. Ярким представителем такой точки зрения можно рассматривать известного ученого-этнографа М. Элиаде. Данный исследователь считал, что миф, прежде всего, является повествованием о зарождении и появлении мира, его различных элементов. Поэтому он считал, что к мифу нельзя относить сказки, исторические предания, сказания, легенды. Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам

сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Это всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого «чего-то» [171, с. 18].

Между тем, еще Ф.Х. Кессиди показал, что представление мифа как рассказа только лишь о возникновении природы, мира является односторонним и упрощенным. На его взгляд, миф в стадии расцвета становится антропоморфичным [167, с. 37].

Что касается точки зрения о том, что мифологическому мышлению не свойственен рационализм, то выше мы вслед за К. Леви-Строссом показали несостоятельность такой позиции.

Вместе с тем, каждая мифология претендует на реалистичность и достоверность повествования истории становления и развития мира, его отдельных народов. По мнению отечественного культуролога А. Кодара, «идея Тэнгри – идея изначальной данности и реальности мира» [172]. Как и многие другие религиозные системы, тенгрианство формировалось и развивалось на основе анимизма, тотемизма и т.д. Не случайно в казахской культуре сохранились элементы тотемического поклонения волку и коню. «Отголоски тотемического культа волка сохранились до наших дней в казахском гадании на кумалаках: расположение камешков по три штуки в первом ряду называется үш бөрі («три волка») и означает счастливый исход дела» [173, с. 101].

Характер влияния мифологических воззрений на общественное сознание, истоки этих воззрений можно, прежде всего, проследить по характеру погребений. Характер погребений является одной из главных несущих конструкций, символов религиозных систем, питающихся мифологическими воззрениями.

Из характера погребений также выясняется, что в мифологии средневекового казахского общества нельзя не выделить фигуру коня, что, с другой стороны является остатками тотемизма кочевников евразийских степей, для которых конь являлся одним из главных объектов как быта, так и культа. Такое рассмотрение коня, как известно, можно проследить по многим мифологическим казахским сказкам, сказке о коне Қобланды батыра, в частности. Поэтому не случайно, по свидетельствам очевидцев, казахи вплоть до конца XVIII в. хоронили человека со всеми его личными вещами, включая конскую сбрую, оружие и т.д. При этом зачастую поверх могилы устанавливалось копьё. По крайней мере, на это указывает русский офицер Н.П. Рычков, побывавший в казахской степи во второй половине XVIII в. На это также указывает другой русский офицер Я.П. Гавердовский, пребывавший в казахской степи в период 1803-1804 гг. [160, с. 16-17, 26-27; 31, с. 111].

В данном случае установка копьё на месте погребения является наследием погребальных практик тюрков, для которых копьё (найза) являлось, по сути

дела, коммуникативным каналом с умершим и было ничем иным как наследием тенгрианской мифологической практики.

В свое время советский историк Ю.И. Трифонов показал, что практика погребения со всеми личными вещами, оружием, конями и зачастую с прислугой, женами появилась еще в досакское время [174, с. 374].

А.И. Левшин сообщает о том, что на казахских могилах, помимо мусульманских надгробий, зачастую можно было встретить различные принадлежности конской сбруи, вооружения (копье, лук, стрелы), различные изображения [175, с. 112-113].

Российский историк Д.В. Дубровский показал, что у тюркоязычных кочевников Центральной Азии основным приемом восстановления мироздания является «установление четырех (реже шести, девяти, или двенадцати) сторон четырехугольного мира. Это отражается, прежде всего, в конструкции погребального сооружения» [176, с. 21-22]. Установлено, что и среди средневековых казахов была широко распространена практика сооружения четырехугольных погребальных сооружений [45, с. 102-103].

Средневековые погребения казахов четко отображали в себе тенгрианскую мифологию, в особенности место в ней космоса-неба, отображением чего на земле являлась юрта. Как указывает А.Т. Толеубаев, ряд надмогильных сооружений в казахской степи XVIII-XIX вв. «в верхней части имели шанырак». В данном случае он усматривает параллель между юртой и молой, как жилищами, соответственно, живых и мертвых. При этом он подтверждает данный вывод тем, что «казахи могилу иногда называли «үй» (жилище)» [45, с. 101].

Мифологические взгляды определяли практически весь быт и ведение хозяйства казахов. Так, например, юрта представляла собою модель космоса. То есть само жилье казахов являлось микрокосмосом. Немецкий специалист по этнографии казахского народа второй половины XIX в., Ф.-А. Геллер фон Хелльвальд отмечает, что каждая часть юрты трактовалась казахами в русле тенгрианских взглядов. Они же сопровождали, по его свидетельству, практически все бытовые и хозяйственные дела казахов [87, с. 173].

Одним из подтверждений того, что мифы в казахском обществе тесно переплетались с материальной стороной жизнедеятельности, является тернарная организация пространства, когда различные общественные институты выстраивались по принципу трехчленного деления (три жуза, три части войска и т.д.). Ю.А. Зуев полагает, что «тернарная организация явилась результатом необходимости координировать действия на войне и охоте. Институт триальной организации внешне сходен с трехродовым союзом, однако здесь связь осуществляется только по отношению к каганскому, центральному роду со стороны двух других, брачующихся с ним. Эта система накладывается на систему военно-тактической организации» [177, с. 73].

Согласно исследованиям С. Кондыбая, трехжужовую модель казахского общества следует понимать не как этническое деление территории, а как структуру духовной организации пространства, которая является вариантом



известного понятия «үш қиян» [44, 116-120 б.].

Принцип триальной организации пространства проявляется и в традиционном жилище казахов кочевников – юрте. Как известно, юрта состоит из трех частей: кереге, уық и шанырақ. Ж.К. Каракузова и М.Ш. Хасанов показали, что три части юрты символизируют собою модель космоса [178, с. 15]. Тернарное восприятие у казахов характерно не только для предметов материального мира, но и также духовного пространства. В этой связи отметим, что в традиционном казахском обществе человеческая душа представлялась в виде трех видов: «ет-жан», шыбын-жан» и «рухани-жан». Также отметим, что вынос тела умершего раньше сопровождался его трехкратным поднятием и опусканием.

Таким образом, многие стороны жизнедеятельности средневекового казахского общества были в некотором роде отражением космоса, то есть микрокосмосом. Устройство космоса, как оно представляется в тенгрианстве, тем самым находило свое отображение в общественном устройстве Казахского ханства.

Вышеприведенные факты отражают, что истоки мифологии казахского общества находятся в первую очередь в древнетюркском прошлом. Пантеон божеств тенгрианства выглядел следующим образом. Верховным божеством в тенгрианстве выступал Тенгри, который рассматривался как персонификация, духовная ипостась Неба и являлся мужским началом. Вторым по значимости божеством в древнетюркском пантеоне являлась Умай, которая символизировала женское начало и была покровительницей очага, плодородия, деторождения. Культ Тенгри и Умай, как полагают большинство специалистов, имеет корни в хуннской эпохе. При этом отмечается, что культ Тенгри имеет глубокую устойчивость и историческую преемственность. Например, на Саяно-Алтайском нагорье еще в начале XX века устраивали специальные моления Тенгри, которые имеют древнее происхождение [179, с. 265].

Например, традиция ритуального поминального плача у казахов имеет корни в тенгрианстве. «Например, древние тюрки соблюдали ритуальный плач по умершему, с причитаниями, с ритуальным самоистязанием (вырывание волос, надрезы на лице и т. п.). Из памятника в честь Кюль-тегина следует, что ритуальное оплакивание у древних тюрков называлось термином «сыгыт» [179, с. 266]. В исламе, на протяжении практически всего периода Казахского ханства, плач во время похорон не приветствовался. Более того, согласно шариату, поминальный плач не принят.

В данном случае казахский народ также не стал исключением. Начиная с образования Казахского ханства, вплоть до XIX в., тенгрианская мифология и производные от нее исторические предания, сказки, легенды имели поразительную устойчивость.

Для казаха XV-XVIII вв. прародителем всего сущего, несмотря на распространение ислама, продолжался оставаться Тәңір. Как показал А. Кодар, основой идеей тенгри является понятие кута, то есть блага, так как Тәңір считался прародителем всего сущего [172]. Известный отечественный ученый

Г. Есим также указывает на то, что: «Тюрки считали появление человека на земле добром (кут). Тогда добро означает — существование человека на земле. У тюрков дающий добро — Тенгри». Именно в таком ключе понималось понятие блага в средневековом казахском обществе постольку, поскольку такое понимание блага сохранялось у казахов еще в XIX в. [180, с. 75].

Влияние тюркской мифологической традиции, что мы уже не раз отмечали, сказывается практически во всем казахском фольклоре. Так, главный герой эпоса «Кобланды батыр» женится на единственной дочери старухи Коклен, которая, как это показал Ю.А. Зуев, согласно древнетюркской мифологии, является богиней плодородия. В казахском же фольклоре Коклен является властительницей джинов и пери, съевшей сердце дракона [42, с. 41]. В.М. Жирмунский, например, полагает, что сюжет эпоса «Алпамыс» появился и был создан на территории Алтая в VI-VIII вв. [39, с. 218.]. Тем самым можно считать, что истоки тенгрианских мифологических воззрений казахов имеют своим источником именно Алтай – прародину тюрков.

Следует отметить, что мифологические сказания казахского средневекового общества во многом были привнесены родами, вошедшими в состав казахского народа, и являлись частью генеалогических повествований этих родов. Например, эпос о Қобланды-батыре, возникший в огузо-кыпчакскую эпоху в VIII-IX вв., претерпев в XIII-XIV вв. историческую циклизацию «стал эпическим произведением о совместных действиях кыпчаков и кыятов, которые до Золотой орды входили в состав Огузов, против кзылбашей и калмыков» [113, с. 227].

Отдельного рассмотрения в выяснении мифологических преданий казахского народа заслуживает такая личность как Коркут. Как известно, «казахские шаманы считают своим учителем первого шамана Коркута. Их баксы во время камлания играют на кобызе Коркута и поют песни – харнау. Это обращения к духам, природе и т.д.». Как отмечают некоторые исследователи, шаманизм стал формой реализации тенгрианства, его конкретной объективацией. Данная точка зрения имеет веские основания в том, что шаманизм занимал одно из центральных мест в обрядной и других практиках казахского народа. Как отмечал в начале XIX века Я.П. Гавердовский носители практики шаманизма, то есть баксы встречались во множестве в казахской степи. К баксы обращались по различным поводам ввиду убежденности, что они могут вступать в контакт «с духами зла и добра, силою коих могут не только повелевать стихиями, но управлять умами людей и самую судьбу склонность по своему желанию» [160, с. 226]. Поэтому на примере широкой распространенности в казахской степи практики шаманизма, становится понятным, что средневековая казахская мифология своими корнями находилась в духовно-религиозной системе тенгрианства.

Следует отметить, что казахский миф, на наш взгляд, в период войн в джунгарами подвергся значительной трансформации. Именно в это время стал появляться казахский историко-героический эпос, который идеализировал прошлое. Этот факт говорит о том, что в данное время мифы начали получать свое рациональное осмысление. В данном случае мы проводим параллели с

тем, что в свое время Гесиод в своей поэме «Труды и дни» также на основе мифологических преданий идеализировал прошлое. (Имеется в виду, что старину Гесиод отождествлял с «Золотым веком».) Еще М. Элиаде показал, что идеализация старины в своем корне является началом рациональной символической практики [181, с. 22-60, 268-281.]. Тем самым, можно заключить, что, во-первых, казахский эпос в своем развитии проходил практически те же стадии, что и эпосы европейских народов. Эту схожесть мы уже показывали ранее, в 3-м подразделе нашего диссертационного исследования.

Рациональное осмысление казахских мифов говорит о том, что казахская культура в этот период становится сферой производства и обмена символами, что прекрасно начинает осознавать само общество. В современной культурологии уже давно принято рассматривать культуру как источник производства символов [137, с. 169].

Этот вывод в свою очередь позволяет утверждать, что в данный исторический период в казахском обществе мифологическое мышление начинает уступать место рациональному символизму, из которых в нашем случае необходимо выделить практику религиозного культа. Таковыми же религиозными культами, имевшими место быть в казахской степи, следует назвать духовные практики ислама. Вполне вероятно, что под воздействием идей ислама в казахской бытовой практике средневековья подвергся трансформации традиционный тюркский пантеон мифологических богов. Например, Е.Д. Турсунов отмечает, что в данный период богиня Умай потеряла статус прародительницы всего живого, перестала быть олицетворением плодоносящего начала, приобретя статус покровительницы женщин, очага. Для подтверждения такого вывода он приводит пример того, как «у казахов невеста при вступлении в дом жениха делала жертвенное возлияние маслом огню и произносила: «От ана, Май ана, жарылқа! – «Мать огонь, мать Умай, благодетельствуйте!» [3, с. 23].

Несмотря на вышеприведенные доводы в пользу того, что казахская мифология в большей мере имеет свои истоки в тенгрианской мифологии, есть ряд оснований считать, что данные истоки следует искать и в других религиозно-мифологических системах.

На развитие казахской мифологии оказал большое влияние зороастризм, митраизм и манихейство, что можно проследить по многим сторонам жизнедеятельности средневекового казахского общества. Так, например, С.Н. Акатаев показал, что в некоторых погребениях у казахов присутствовали элементы зороастризма, выразившиеся в следующем. Сначала труп хоронили в скалах. Потом, когда мясо трупа отделялось от костей, их погребали на родине, или родовом кладбище [182].

Факты пересечения тюркской и зороастрийской мифологии можно проследить во множестве случаев. Так, например, российский исследователь И.М. Мухаметзянов выявил в Кутба «Хосров и Ширин» наличие традиционных древнеиранских зороастрийских традиций, «веру тюрко-татар в Великого Тенге, присутствие духа исламской культуры, элементы христианской культуры» [183].

Как известно, зороастризм зародился на территории древнего Ирана.

Данное обстоятельство позволяет считать, что нахождение иранских элементов того времени на территории Казахстана может быть дополнительным свидетельством влияния зороастризма на средневековую казахскую мифологию. В частности, Ш.С. Камолиддин показал, что на территории средневекового Казахстана имели место быть ряд топонимов иранского происхождения, имеющие свои истоки в иранской мифологии [184, с. 4-13, 46-49].

Российский исследователь Д.В. Черемисин привел ряд данных, подтверждающих генетическую преемственность иранской и тюркской мифологий. Например, он показал правоту гипотезы С.М. Абрамзона о том, что между образом тенгрианской Умай и иранским мифологическим персонажем – сказочной птицей Хумай (перс. huma) существует определенная генетическая связь [185]. Впрочем, еще в древнетюркской мифологии устанавливалась тесная параллель между богиней Умай и птицей Хумай. Более того, последняя олицетворяла собою первую. По крайней мере, информация об этом содержится в известной большой надписи Кюль-тегина [186, с. 18].

М.С. Орынбеков вслед за многими специалистами, отмечает влияние мифологии зороастризма и митраизма на культовую практику казахского шаманизма [46, с. 116-117].

Е.Д. Турсунов показал, что дуалистический миф сыграл одну из определяющих ролей в становлении и развитии позднесредневекового казахского общества. Он приводит ряд примеров в пользу того, что дуальная организация общества является тюркской культурно-социальной традицией. Ссылаясь на сообщения авторитетных исследователей он приводит примеры дуальной организации у тюркских племен в виде их деления «на две части; у казахского рода кипчак (кыпшак) – это переднее и заднее подразделения» и т.д. [173, с. 21].

Кроме того, он приводит примеры влияния на мифологию дуальной организации. Так, на его взгляд, среди служителей мифологического культа – шаманов были служители добрых и злых духов [173, с. 23]. На наш взгляд, помимо влияния тюркской традиции, в становлении и развитии дуалистического мифа у казахов сыграли значительную роль манихейство и зороастризм с их идеями различения и взаимной борьбы доброго и злого начала.

В качестве примера, такого влияния приведем известную сказку об Алдар-Көсе и черте. В их противостоянии в некоторых вариантах данной сказки Алдар-Көсе сам трансформируется в черта. В данном случае, на наш взгляд, переплетена идея овладения человеком духа албасты и взаимного диалектического перехода доброго и злого начала, представленного в манихействе и зороастризме. Последняя форма дуалистического мифа не так ярко выражена в казахско-тюркской традиции. Поэтому-то, мы полагаем, что в данном случае наибольшее влияние оказали именно идеи манихейства и зороастризма. Такой же вывод напрашивается и в объяснении известной смены, например, Алпамысом своего облика на диуану (юродивого), чтобы его не

узнали враги.

Как показывают специальные исследования, именно в зороастризме и манихействе борьба добра и зла, света и тьмы стали основой мифологических концепции этих систем, что продолжало доминировать, по крайней мере, на территории древнего Ирана вплоть до начала исламизации. Следует отметить, что манихейство со своей идеей оппозиции злого и доброго начала, света и тьмы оказало значительное влияние на тюркские культуры. По крайней мере, как известно, манихейство стало официальной религией Уйгурского каганата. В Таразе, Жанкенте, Ордукенте и других городах успешно функционировали миссии как манихейства, так и буддизма, христианства и ислама [46, с. 162]. О взаимовлиянии тюркской мифологии и манихейства, особенно в плане дуалистической идеи оппозиции добра и зла, писал Ю.А. Зуев [42, с. 179-188]. Поэтому черты манихейской мифологии нашли отражение и в мифологических взглядах средневекового казахского общества.

Впрочем, следует отметить, что в казахской мифологии не было четкого, категорического различения сил добра и зла. Шаман-баксы во время своей ритуальной практики взывал не только к добрым духам, но и также и к злым духам. В то же время в казахской духовной культуре существовало понятие «шайтан», которое, по всей видимости, появилось под влиянием ислама. Но в данное понятие опять-таки не вкладывали категорический смысл. Иначе не было бы, например, таких сказок, где Алдар-Көсе превращается в черта. То есть в данном примере мы имеем дело с мирным, можно сказать философским сосуществованием сил добра и зла. Этот факт позволяет утверждать, что главным в мифологическом сознании казахов прошлого было стремление воспринимать мир, как неделимое и гармоничное целое. Следовательно, для казахских мифологических взглядов главной идеей выступала идея гармонии вселенной и человека. В данном случае мы имеем дело с главным свойством мифа, т.е. объяснением происхождения мира и людей, отсюда можно заключить, что в казахском обществе тех лет существовала своя мифология.

Согласно К. Леви-Строссу мифическое мышление базируется на осознании определенных противоположностей, преодоление которых становится источником развития. Учитывая это можно прийти к выводу о том, что казахское мифологическое сознание развивалось на основе рациональных принципов ввиду наличия в ней идеи гармоничного сосуществования добра и зла. Вместе с тем, на наш взгляд, эти рациональные основы не выразались полностью в понятиях, а интуитивно осознавались.

На развитие казахской мифологии, по всей видимости, оказал большое влияние буддизм. В пользу того, что буддизм был довольно широко распространен на территории Казахстана, говорят много фактов.

На территории средневекового Казахстана буддизм получил развитие преимущественно в форме его версии Махаяны [46, с. 134]. При этом, как известно на мифологию буддизма-Махаяны также оказало влияние концепция нирваны, которую обретают бодисатвы. В этой связи, представляется, что культ святых в казахской культуре вобрал в себя, помимо идей тенгрианства и

суфизма, как раз мифологические идеи Махаяны. В мифологической космологии Махаяны есть идея высшей сферы, «которая делится на небеса-ярусы и где обитают как подверженные кармическому закону боги, так и освобожденные от него бодисатвы» [187, с. 319]. По всей видимости, идея бодисатв и оказала влияние на казахский культ святых. Впрочем, данная концепция нашла благодатную почву в тюркских мифологических воззрениях на устройство мира в виде совокупности нижнего, срединного и верхнего мира, который составил основу мифологической космогонии казахской культуры. Не случайно в казахской степи в разряд святых включали шаманов и баксы [46, с. 25, 117].

Согласно археологическим данным, буддизм на территории Казахстана получил первоначальное распространение в восточной его части. В 1969 г. археологическая экспедиция под руководством Ф.Х. Арслановой обнаружила зеркало, на котором были символы буддизма [188, с. 311-312].

Вероятно еще в VIII в. рядом с городом Испиджаб (Сайрам) был построен буддистский подземный монастырь. В IX-X вв. в Семиречье были построены два буддистских храма. Эти данные археологических находок позволяют считать, что буддистские миссионеры вели довольно активную деятельность на территории средневекового Казахстана [46, с. 144-145].

При этом, по всей видимости, буддизм на территории Казахстана получил наиболее широкое распространение в период джунгарских нашествий. В пользу этого говорит тот факт, что в различных регионах Казахстана были найдены полуразрушенные буддистские монастыри, построенные в период с XVI в. до середины XVIII в.

Индо-иранские и арабские источники мифологических представлений казахов средневековья можно проследить в таких сказках, пользовавшихся популярностью в казахском обществе, как «Панчатантра», «Хитопадеша», «Калила и Димна», «Тоты-нама», «Тысяча и одна ночь» и т. д. [111, с. 226].

Значительное влияние на становление и развитие казахской мифологии оказал ислам в виде суфизма. Так, в исследованиях М. Андреева и О.А. Сухаревой выявлена связь духовных практик шаманизма и суфизма, «а также сформулирована гипотеза о генетической связи суфизма и шаманизма» [189, с. 15]. На наш взгляд, именно суфизм в тесном переплетении с тенгрианской мифологией оказал ключевое влияние на появление фундамента казахских мифологических взглядов – идеи гармонии.

Ранее, в предыдущем подразделе мы показали, что ислам на территории Казахстана, по всей видимости, принял форму в виде слияния духовных практик суфизма и тенгрианства. На наш взгляд, окончательной точкой в споре может служить тот факт, что в Золотой орде шаманизм подвергался гонениям, а в период Казахского ханства эти преследования шаманизма прекратились [46, с. 40]. Тем самым шаманизм, как форма культовой реализации тенгрианства мирно сосуществовала с исламом на территории казахских степей рассматриваемого исторического периода. Такое сосуществование мог дать

только ислам суфийского толка, что мы более подробно попытаемся аргументировать в следующем подразделе.

Есть основания полагать, что само тенгрианство сочетало в себе преемственную связь с другими религиозными системами евразийских степей и в первую очередь с сакским культом солнца. О культе солнца у древних тюрков, в частности, можно почерпнуть информацию из китайской летописи «Вэйшу». В этой летописи пишется: «Вход в ставку [хана] с востока из благоговения к стране солнечного восхождения» [190, с. 76]. Один из патриархов отечественной истории А. Акишев в свое время показал, что сакский культ Митры был распространен также среди алтайской языковой общности [191, с. 67]. В связи с этим хотелось бы отметить, что в становлении и развитии казахского социума большую роль сыграли мифы о легендарных батырах, которые зачастую на своих конях могли путешествовать по небу (например, Қобланды батыр на Тайбурыле). На наш взгляд, в данном случае мы имеем дело с наследием именно культа Митры, который путешествовал на небесной колеснице.

Следует отметить, что миф для наших предков служил не просто картиной мира, но он также выступал иллюстрацией истории мира. В этой связи необходимо отметить, что абсолютное разведение на разные полюса современной исторической науки и мифологии не совсем состоятельно. Мировая история показала, что пренебрежение мифами как историческими источниками не совсем оправданно. Это блестяще доказал в свое время Г. Шлиман, опиравшийся на мифологические сказания, в поисках легендарной Трои. Мы привыкли к взаимному исключению исторической науки и мифов. При этом под первой мы подразумеваем достоверный рассказ о прошлом, а под мифами рассказ о прошлом, который не опирается на факты и не может быть историческим источником. Между тем, само время показало, что довольно трудно найти черту разграничения истории и мифа, поскольку эти оба повествования о мире тесно связаны между собою. Ведь не случайно история практически всех народов мира начиналась именно с мифов и легендарных сказаний.

Таким образом, источники казахской мифологии находились в широком спектре от тенгрианства, в первую очередь, и до буддизма, зороастризма, манихейства и других религиозно-мифологических систем. При этом они все гармонично дополняли друг друга, соответствуя главному принципу казахской мифологии – идее гармонии. Тем самым базисом мифологического сознания казахов прошлого было стремление воспринимать мир, как неделимое и гармоничное целое.

## 2.2 Специфика религиозного сознания в казахском обществе

В данном подразделе диссертационного исследования рассматриваются вопросы, связанные с изучением особенностей, характера и путей формирования религиозного сознания казахского общества XV-XVIII вв. При этом уделяется внимание основным, характерным элементам религиозного сознания казахов данного исторического отрезка времени. Кроме того, при анализе основных составляющих казахского религиозного сознания и его специфики мы будем опираться на современные наработки и достижения религиоведения и, разумеется, исторических исследований этого феномена.

В казахской степи религия играла одну из определяющих ролей в сохранении целостности общества, культуры, государства. Впрочем, это и не удивительно, поскольку религия играла и продолжает играть одну из главных ролей в, собственно, существовании и развитии общества. Религия сопровождала жизнедеятельность практически всех цивилизаций, являлась одним из основных их несущих стержней, общественного и индивидуального бытия и жизнедеятельности. «Религия является одним из базовых оснований сохранения целостности и единства культуры, ее устойчивого существования и развития. Наконец, религия канонизирует многие ценности культуры» [192, с. 24].

Прежде чем начать анализ религиозного сознания в казахском обществе необходимо выяснить, что, согласно современным исследованиям, представляет из себя религиозное сознание.

Религиозное сознание, по общепринятому мнению, составляет основу религиозной веры. Религиозная вера в свою очередь является одним из центральных элементов способа человеческого мировосприятия, то есть культуры. Тем самым анализ специфики средневекового казахского религиозного сознания может пролить свет на характер и особенности исторического развития казахского общества.

В современном религиоведении общепринято считать, что ««минимум» религии следует искать в сфере религиозного сознания» [193, с. 18].

Специалисты-религиоведы отмечают, что основными признаками, составными элементами религиозного сознания являются следующие факторы.

Во-первых, ранее в религиоведении доминировало мнение о том, что «специфическим», «главным», «определяющим», «всеобщим» признаком религиозного сознания является «вера в сверхъестественное».

Во-вторых, в настоящее время специалисты полагают, что вера в сверхъестественное не является определяющим признаком религиозного сознания. При этом они апеллируют к тому, что в ранних формах религий люди четко не осознавали отличие естественного от сверхъестественного [194, с. 120]. Для первобытного человека все являлось естественным – это основной признак мифологического мышления.

В-третьих, принято полагать, что религиозному сознанию присущи такие общечеловеческие чувства и представления как-то: «вера, чувственная



наглядность, созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с иллюзиями, символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность, функционирование с помощью религиозной лексики (и других знаков)» [194, с. 120].

В-четвертых, принято полагать, что религиозное сознание формируется на основе религиозных представлений о природе, обществе, человеке, их происхождении, формулирующиеся в понятиях, суждениях, умозаключениях. «Важное место в религиозном сознании занимают так называемые смыслообразы, которые являются переходной формой от чувственно-наглядных образов к абстрактным понятиям. Содержание этих образов находит свое выражение в притчах, сказках, мифах» [193, с. 30-31].

В-пятых, существует мнение о том, что сутью религиозного сознания являются религиозные переживания, чувства.

Следуя вышеприведенным положениям, в структуре религиозного сознания казахского общества XV-XVIII вв. можно в первую очередь выделить такие составляющие как тенгрианские и мусульманские духовно-религиозные практики. В принципе такое рассмотрение религиозного сознания казахов соответствует сложившейся к настоящему времени историографической традиции.

В казахском обществе в период XV-XVIII вв. продолжали сохраняться элементы тенгрианской религиозно-духовной практики. Это подтверждается свидетельствами из различных источников. Так, в персидских и тюркских источниках приводятся сведения о том, что в XV-XVIII вв. у казахов продолжали сохраняться шаманистские воззрения и культы [76, с. 64].

Немецкий исследователь на российской службе Ф. фон Шварц, который изучал историю и культуру казахского народа во второй половине XIX в. пишет: «В действительности же, религиозное мировоззрение киргизов...и сейчас скорее шаманское, нежели магометанское... В то время как первоначально киргиз-кайсаки были шаманистами [88, с. 180, 184].

Самый глубинный слой религиозного сознания казахов этого периода был связан с тенгрианским мировосприятием, мироощущением. Согласно такому мироощущению мир для казахов состоял из Верхнего, Срединного и Нижнего миров. Верхний мир выступал местом пребывания Тенгри (Тәңір), физическим эквивалентом которого являлось небо. Срединный мир являлся, собственно, местом пребывания людей. Но и здесь кругом, согласно тенгрианским анимистическим представлениям, все было одушевлено Небом. Это Земля (Жер), Вода (Су), «отчего появляется двойное поклонение Жер-Су (Земле-Воде), которые становятся объектами обожествления в этом мире» [46, с. 5]. Умай, как мы уже отмечали, в этот период приобрела статус покровительницы лишь очага и деторождения, перестав быть матерью-прародительницей. Вполне возможно, что восприятие Умай как матери прародительницы продолжало сохраняться в религиозном сознании казахов этого периода.

Нижний мир воспринимался казахами как местопребывание душ умерших. Казахи считали, что: «На небе есть жители – люди. Они опоясываются под

горлом; мы живем в середине, на земле, и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах» [195, с. 156].

Собственно, весь физический мир, в котором жил человек, согласно тенгрианским взглядам, представлял одушевленным, что отразилось в многочисленных образцах казахского устного народного творчества. При этом анимизации наделялись в первую очередь предметы внешнего мира, связанные с жизнедеятельностью кочевого общества. Поэтому вся жизнедеятельность казаха-кочевника была опутана целой чередой обычаев, тенгрианского происхождения, например, так называемого ырыма. Как показал в свое время Ч.Ч. Валиханов: «Рым – обычаи, соблюдение которых в шаманстве избавляло от несчастий, а нарушение вело за собой какое-нибудь бедствие; одним словом те простонародные обычаи, которые европейцы называют у себя суевериями или предрассудками, а в шаманстве они и составляют обрядовую часть их веры» [195, с. 163].

Российский исследователь XIX века В. фон Герн, состоявший на службе в Сибирском корпусе, отмечал, что для казахов ырым выступал как «добрый знак или вообще примета, при каком-либо начинании или важном в киргизском быту деле» [196, с. 13].

З.К. Сураганова довольно убедительно показала, что в основе казахской традиции дележа, в частности, в таких обычаях как «хан талау», давать «жыртис» и «сарыт» находилась анимистическая магия тенгрианского происхождения [197].

Одушевлению и, соответственно, поклонению подвергались горы, леса, одиноко стоящие деревья «или необычно расположенные кустарники. На них вешали платки, куски ткани («жыртис») как дань почитания присутствующим духам» [46, с. 19]. Мир кругом представлялся наполненным добрыми и злыми духами. Особо при этом почитались духи предков, которых до сих пор называют – аруақтар.

Вера в сверхъестественные существа является одним из составных элементов традиционного религиозного сознания казахов. Она сопровождала практически весь быт кочевника-казаха. Такие взгляды сохранялись в Центральной Азии вплоть до начала прошлого века. На наличие у казахов такой веры в сверхъестественные существа, представлений о том, что мир полон различных духов, как злых, так и добрых указывали ряд очевидцев, путешествовавших по казахской степи в XVIII-XIX вв. Такие свидетельства мы можем найти, в частности, в трудах таких исследователей как П.И. Рычков, Н.П. Рычков, Я.П. Гавердовский, А.И. Левшин [92, с. 265-268; 198, с. 16-17, 26-27; 160, с. 107-108; 89, с. 318-320].

Ибн-Рузбихан, участвовавший в походе Мухаммада Шейбани-хана в 1509 г. на казахские земли, указывает на ряд факторов, подтверждающих приверженность казахов шаманизму и другим древним верованиям. Он, в частности, показал, что казахи поклонялись изображениям идолов, солнцу [199, с. 243].

Поклонение духам гор, земли, воды, рек лесов, существовавшее у казахов и реализовывавшееся в шаманской практике является наследием древнетюркского прошлого. В этом в очередной раз проявилась историческая преемственность в формировании религиозного сознания казахского общества. «По религиозным воззрениям алтайцев, на земле существовали духи-хозяева гор, рек, лесов и пр. К ним обычно обращался каждый верующий. От их воли будто бы зависело умножение скота, здоровье и благополучие людей. Эти могущественные существа могли защищать человека от злых духов» [200, с. 184].

Особым почитанием пользовались кони, что и неудивительно в силу образа жизни кочевого казахского общества. Так еще в XV в. В Центральном Казахстане встречались захоронения коней с покойниками, что является наследием древнетюркского прошлого [45, с. 141].

Влияние тенгрианской мифологическо-религиозной практики проявилось и в наличии у казахского народа взглядов о существовании духов-покровителей скота. Как известно, покровителями лошадей, овец, верблюдов, коров и коз считались, соответственно, Камбар-ата, или Жылкышы-ата; Шопан-ата; Ойсыл-кара; Зенги-баба и Сексек-ата.

Тенгрианские представления о мироустройстве и поклонение Небу, культ предков, а также различным духам природы – земли, воды, гор, лесов и т. д. – также устойчиво вошли в шаманизм и стали его неотъемлемой частью. Причем, отдельные элементы этих синкретических тенгрианско-шаманских представлений прошли испытание временем и в качестве рудиментов сохранились в жизни ряда народов Центральной Азии и Сибири вплоть до недавнего времени [57, с. 103].

Особой силой шаманизм проявлялся в семейной обрядности казахов. Например, причинами женского бесплодия, сглаза, других болезней, считали, наряду с колдовством, влияние злых духов шайтанов, албасты. Поэтому особую роль в излечении этих болезней играли шаманы, обладающие способностью вступать в контакт с духами. При этом, шаман реализовывал практику общения с духами во время шаманского камлания, играя на кобызе и впадая в экстаз на грани истерии. Так, в свое время А.И. Левшин привел описание шаманской практики баксы, которая заключалась в предвидении будущего и лечении с помощью контакта с духами. При этом баксы, как он отмечает, играет на кобызе [89, с. 318-320]. Предполагалось, что, таким образом, в шамана вселялись различные духи и, тем самым, он вступал с ними в непосредственный контакт. В этой связи не случайно, в религиоведении существовало и существует восприятие шаманизма, как культа истерии, проявления душевной болезни.

Известный советский религиовед С.А. Токарев полагал, что «шаманство тесно связано с нервными заболеваниями, особенно с теми, которые распространены у северных народов; например, арктическая истерия... напоминающая кликушество...» [201, с. 169].

Также воспринимал шаманизм Н.А. Алексеев, который полагал, что шаманы обладали особой болезнью, так сказать шаманской, то есть психическим расстройством [202, с. 56-58]. Другой известный этнограф-религиовед Г.В. Ксенофонов назвал шаманство «культом сумасшествия» [203].

В то же время известный этнограф М. Элиаде показал, что неприемлемо рассматривать шаманизм как проявление душевной болезни. По его мнению, в культе шаманизма проявилось в полную силу религиозное сознание, рассматривающее мир под другим углом зрения, нежели другие формы общественного сознания [204, с. 62-84]. На наш взгляд, правоту М. Элиаде по данному вопросу в полной мере можно увидеть на примере казахской шаманской практики. Казахские шаманы также, как и участники шаманского действия смешивали воображаемое с действительностью на основе тенгрианских представлений о мире, выразившихся в определенных смыслообразах. При этом эта религиозная вера казахов в духов и возможность шамана-баксы вступать с ними в контакт оформлялась в большей мере не на понятийном уровне, а в интуитивном наитии.

Таким образом, шаманизм в религиозном сознании казахов выступал, по всей видимости, элементарной культовой практикой тенгрианского, анимистического восприятия мира. Поэтому-то шаманизм выполнял в казахском обществе в основном такую утилитарную функцию как лечение, реализацию обрядов в бытовой практике.

Следующей ведущей парадигмой религиозного сознания казахов был ислам в ее суфийском варианте. Концептуальное положение суфизма о «единстве бытия» (вахдат аль-вуджуд) оказало мощное воздействие на религиозные воззрения локального населения и, соединившись с местными тенгрианско-шаманскими религиозными конструкциями, стало ведущим модусом бытия и формой адаптации ислама [57, с. 115].

Характер и особенности распространения мусульманской религии на территории Казахстана в период Казахского ханства до сих пор является спорным и часто обсуждаемым моментом в отечественной историографии. При этом исследование распространения ислама на территории казахской степи является довольно затруднительным, ввиду небольшого количества исторических источников по этой проблеме, и их научного анализа.

В предыдущих подразделах диссертационной работы мы указали на то, что традиционный ислам на территории Казахского ханства не получил широкого распространения, а преимущественно – в суфийском толковании. Теперь попробуем, более развернуто обосновать данный тезис.

Первым аргументом в пользу данного вывода является тот факт, что, как свидетельствуют источники, Касым хан поддерживал деятельность суфийских шейхов, проповедовавших в среде казахского народа мусульманскую религию. Более того, он сам «был последователем бухарского шейха Абу Бакра Сада... и принимал у себя в 1512 г. спасавшегося бегством от Бабура и персов Ходжа Ислама, знаменитого джубайрского шейха» [76, с. 65].

Известно также, что казахский хан Таваккул во время своего известного похода в Среднюю Азию заручился поддержкой суфийского ордена Накшбандийа. И как отмечает М.Х. Абусейтова: «Казахские ханы искали себе прочную социальную опору в лице влиятельного мусульманского духовенства и суфийских корпораций» [47, с. 86-87].

В известных источниках «Михман-наме-йи Бухара», «Зафар-наме» и «Шараф-наме-йи шахи» приводятся сведения о том, как проникал и насаждался в казахских степях ислам, в большей мере посредством суфиев, при поддержке казахских ханов, а также о том, что казахи являлись мюридами суфийских орденов [76, с. 64].

Английский путешественник А. Дженкинсон, посетивший казахские степи в 50-х гг. XVI в. описывает, что ему в районе Мангышлака пришлось встречаться, как он пишет, с митрополитом данной страны, которого чтит народ [86, с. 19]. По всей видимости, в данном случае он встречался с человеком, носившим титул «шейх-ул-ислам», то есть он был скорее всего распространителем суфизма.

А.И. Левшин в XIX в. отмечал, что казахи свято чтят Туркестан и многие из них посещают данный город в целях поклонения могиле Ходжи Ахмета Яссауи. Помимо этого, он указал на факт почитания казахами могил так называемых святых (аулие), находящихся в степи. Он также указывает на тот факт, что ранее в казахской степи (до первой половины XIX в.), по свидетельству очевидцев, ходили с проповедями многочисленные дервиши [89, с. 316-317].

Н. Ситняковский в № 8 газеты «Тургайские ведомости» от 1902 г. сообщает о многочисленных фактах поклонения на территории Казахстана различным святым местам, при которых служителями выступают наследственные шейхи [205].

Важным свидетельством в пользу того, что ислам в казахских степях длительное время распространялся в виде суфизма, говорит тот факт, что практически по всей территории Казахстана находятся такие специфические формы народного зодчества, как некрополи, подземные мечети, надмогильные мавзолей-саркофаги [206, с. 8-102]. Уникальные подземные мечети (Шопан-ата, Караман-ата, Бекет-ата, Шакпак-ата), их специфика свидетельствуют о достаточно выраженном влиянии идей суфизма на территории казахских степей.

Свидетельства широкого распространения в казахской степи суфийских духовно-религиозных практик можно найти и в казахском устном народном фольклоре. В частности, в эпосе «Кыз-Жибек» есть следующее высказывание:

«Творец, Аллах, единосущный бог!

Ты, господи, падишах

Восемнадцатитысячного мира» [65, с. 288].

Последнее понятие является суфийским по своему происхождению, так как «согласно религиозно-философским взглядам суфиев XII-XIV вв., все мироздание состоит из восемнадцати тысяч миров» [207, с. 322]. Ввиду того,

что данный вариант эпоса был записан в XIX в., возникает мысль о том, что уже до этого времени суфийские духовно-религиозные практики имели широкое распространение в казахской степи. Это вывод тем более обоснован, если вспомнить тот факт, что, начиная с середины XVIII в., Россия внедряла в Казахской степи традиционный ислам ханафитского мазхаба.

Наиболее интенсивно, как показывают многочисленные факты (могилы святых, сакральные сооружения и т.д.), суфизм стал распространяться в казахских степях в XV-XVI вв. При этом он распространялся на территории Казахстана, так сказать, по эстафете, начиная с золотоордынского прошлого. Суфизм еще в Улусе Джучи стал принимать большой авторитет и вес. Суфийские ордена, ханаки, были широко распространены в золотоордынских городах при покровительстве властей. Причем многие правители Золотой орды были приверженцами суфизма. Были найдены множество археологических материалов, относящихся к данному периоду. Например, перстни с надписями суфийского содержания, как-то: «Любовь к Аллаху», «Я сделал свой портрет из света» и т.д. [208, с. 47- 48].

В этой связи правы ряд исследователей утверждающих, что «среднеазиатский суфизм, придавая многим традиционным тюрко-монгольским верованиям мусульманскую форму, вовлекал в процесс исламизации все новые и новые племена...» [209, с. 118].

В отечественной историографии широко распространено мнение о том, что ислам на территории Казахстана начал с перерывами распространяться, начиная с правления хана Золотой орды Берке. По крайней мере, так об этом сообщает Утемиш-хаджи в «Чингиз-наме» [75, с. 99]. Также известно, что внедрение ислама в Золотой орде происходило так сказать сверху, т.е. посредством усилий правящей элиты. При этом из текста становится ясно, что ислам здесь распространялся в форме суфизма, так как в тексте прямо говорится о том, что в среде народа, с помощью правителей Золотой орды, ислам распространяли суфийские шейхи. В этом плане Казахское ханство исторически преемствовало духовную традицию Золотой орды. В Казахском ханстве на протяжении всех XV-XVIII вв. ислам насаждался во многом усилиями правящей элиты. Деятельность простых казахов по распространению ислама была минимальна. По крайней мере, известен лишь один исламский «религиозный деятель из среды казахов XVI в. – Маулана Мухаммад казах Рабатэги», последователь суфизма [76, с. 65].

Выше мы показали, что у казахов был широко распространен культ святых (аулие). Также мы указали на то, что тенгрианские религиозные взгляды казахов выражались в определенных смыслообразах и оформлялись в большей мере не в понятиях, а в интуитивном наитии. В этой связи отметим, что русский исследователь XIX в. Н.Н. Балкашин показал, что носители учения суфизма, в отличие от ходжей и сеидов, распространяли веру в Аллаха в казахских степях не посредством Корана и других священных книг ислама, а посредством «духовного наития» [210, с. 3-4]. Это утверждение соответствует одному из главных постулатов суфизма о мистическом интуитивном постижении

сущности Аллаха. Также В.В. Бартольд указывал на то, что суфии «пользовались среди турок гораздо большим успехом, чем представители книжного богословия» [20, с. 68].

Сам образ жизни носителей практики казахского шаманизма совпадал с образом жизни суфийских шейхов, мюридов. Все они практически в полном самоотречении, низкой зависимости от жизненных благ бродили по казахской степи. Образ жизни, например, такого персонажа казахского фольклора как Алдар Көсе во многом напоминает деятельность бродячих дервишей-суфиев, а как известно, в ортодоксальном исламе не приветствуется культ святых.

Иллюстрируя сказанное отметим, что Ибн Батута утверждал, в культе святых отобразились тенгрианские взгляды народа. Он также отмечает, что (по крайней мере, в XIV в., когда он путешествовал по территории Золотой Орды) в данный период культ святых не воспринимали как нечто противоречащее Корану [211, с. 65].

Это позволяет считать, что ислам в суфийском толковании тесно сочетался и пересекался с тенгрианской духовной практикой и пользовался успехом в среде простого казахского народа. Данный вывод подтверждается в первую очередь культурными факторами казахского народа рассматриваемого периода (характер погребения, устное народное творчество, обрядовая практика и др.), которые отражают внутренние настроения человека.

Вместе с тем, есть некоторые специалисты, полагающие, что не следует выводить генетическую связь суфизма и тенгрианства, так как это принципиально разные религиозные системы. Более того, они полагают, что не следует высматривать какое-либо влияние тенгрианства на суфизм и трансформацию последнего под влиянием первого. Данные ученые считают, что суфизм на территории Казахстана функционировал как система, близкая к ортодоксальному исламу, а не наоборот. В частности, российский историк И.Л. Измайлов полагает, что «одним из характерных заблуждений ряда отечественных историков является представление о суфизме как «мусульманизированном язычестве». Для него представляется совершенно неоправданной мысль о том, что суфии в своей религиозной практике тесно опирались на тенгрианские взгляды тюркских кочевников. Более того, он утверждает, что именно суфии распространяли среди тюркских кочевников ортодоксальный ислам [212, с. 103-105].

Некоторые исследователи полагают, что религиозная культовая практика суфизма имеет мало общего с аналогичной практикой тенгрианского шаманизма. Так, российский исследователь В.Н. Басилов отмечает, что между суфизмом и шаманизмом, «несмотря на внешнее сходство отдельных приемов, способствовавших достижению экстаза, имеется огромная разница в мировоззрении, в идеологии, которая определяла содержание экстатических переживаний и в силу этого особенности экстатического поведения» [213, с. 294.].

Русский исследователь П.И. Рычков писал в XVIII в. о казахах: «Закону все они хотя магометанского, не менее всех правила его содержат по весьма

малому об оном сведению, ибо из них грамотных людей никого почти нет, для чего и имамов, или попов, собственных своих они не имеют» [92, с. 267].

Солидарен с его мнением и его сын, русский офицер Н.П. Рычков, побывавший в казахской степи во второй половине XVIII в. Он утверждал, что казахи практически не придерживаются ритуалов ислама, и среди них нет священнослужителей мусульманской религии. Последние – в виде ходжей, мулл и ахунов – лишь наездами бывают в степи из Ташкента, Туркестана и Хивы. Он отмечает, что практически все обряды, включая погребение, у казахов осуществлялись в рамках прежних языческих (т. е. тюркской религиозно-духовной системы) религиозных верований. В качестве иллюстрации им приводятся данные о том, что казахи при погребениях в это время зачастую клали рядом с усопшим, например, оружие, которым также украшали могилу. Он также сообщает о распространенном среди казахов факте гадания по бараньей лопатке, когда гадатель утверждал, что будущее на лопатке изображалось духами, и все всерьез принимали результат гадания [198, с. 16-17, 26-27, 72-73].

Как известно, столпами ислама являются пять главных обязанностей. Первая обязанность – это шахада – свидетельство приверженности мусульманской вере. Вторая – ««салаят», или «салат» (араб. «молитва»): совершение как минимум пять молитв в день – на рассвете, в полдень, перед наступлением вечера, на закате, с наступлением ночи». Третья обязанность называется – «саум» (араб. «пост»), согласно ему, во время месяца рамадан необходимо воздерживаться «в светлое время суток от еды, питья, курения, наркотиков, сексуальных наслаждений и т.п.». Четвертая обязанность заключается в необходимости делать ««закят», или «закат» (араб. «очищение»), – уплата раз в год строго регламентированного налога, взимаемого в пользу нуждающихся единоверцев». Пятая обязанность мусульманина заключается в необходимости хотя бы раз в жизни совершить «хадж» – паломничество в Мекку (если этому позволяют здоровье и средства) [214, с. 141-142].

В казахском обществе периода XV-XVIII веков вышеописанные положения ислама практически не исполнялись. Отношение к паломничеству (хаджу) в Мекку не было категорическим, что можно проследить по ряду примеров из казахского устного народного творчества. Так, например, «в первой половине XVIII в., Ақтамберді жырау в своей поэме приводит следующие строки:

Ей, азаматтар, шоралар...  
Меккені іздеп кетесің,  
Ізур Мекке алдыңда –  
Пейіліңмен сыйласаң  
Атаң менен анаңды –  
Ей, люди, шоры  
Ищите Мекку вдали.  
Мекка находится перед вами,  
Если почитать от души будешь



Уважать родителей...» [цит. по: 215, с. 264].

Как видим Ақтамберді жырау открыто призывает по сути дела ценить больше родителей, чем паломничество в Мекку. Такой же призыв содержится и в нижеследующем примере.

Шал-ақын (поэт XIX в.) говорит следующее:

Мекке мен Мәдине жолдың ұшы,  
Иман таба алар ма барған кісі  
Ата-ананы, мейманды құрметтесең,  
Меккеден де нұрлы ғой үйдің іші.  
Сможет ли человек найти веру  
В далекой Мекке и Медине,  
Если почитать родителей и гостей,  
Домашний очаг лучше, чем Мекка [215, с. 261].

Данный призыв укладывается в общую канву древнеютркской традиции почитания предков. В казахской традиции до сих пор широко распространена традиция почитания, поклонения душам предков – аруақтар. Также не случайно, что до сих пор в казахском народе бытует стародавняя поговорка: Әке-шешенді Меккеге жаяу аркалап барсаң да олардың алдындағы қарызыңнан құтыла алмайсың. Поэтому не случайно «идеалом средневековой казахской устной поэзии является «аталы» – «имеющий славных предков».

Аталының баласы  
Жабыққанын білдірмес  
Жамандар мазақ қылар деп!  
Сын (потомок) родовитого  
Угнетенного состояния не выкажет,  
Чтобы «худшие люди»  
Не посмеялись над ним! –

воскликает средневековый казахский поэт Қазтуған Сүюншіұлы. Тексізден катын алмаңыз («Не берите жену из не имеющих достойных предков»), – лейтмотивом проходит через всю средневековую казахскую поэзию» [3, с. 40].

Приведем следующий пример слабого почитания норм ислама в кругу казахского народа. Например, в период вхождения части казахских земель в состав Кокандского ханства (в начале XIX в.) на них были введены закят со скота, а также харадж с урожая, что было для казахов большим нововведением [216, с. 101-112]. В результате казахи на этих землях не раз поднимали восстания против гнета кокандских ханов и их налогов в виде закята и хараджа [217, с. 173-175].

Вышеприведенные примеры показывают, что религиозное сознание казахов совмещало в себе ряд элементов, которые относились как к тенгрианскому прошлому, так и к последствиям распространения ислама в степи.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что идеи суфизма нашли последователей в казахской степи. Многие идеи суфизма – отрешенность от мирских забот, интуитивное постижение истины, бога были созвучны

тенгрианскому духовно-религиозному наследию. Вышеприведенным изречениям Ақтамберді и Шал-ақына соответствуют такие слова известного средневекового суфия Юнуса Имре: «Когда ты ищешь Бога, ищи его в сердце своем. Он не в Иерусалиме, не в Мекке, не в хадже» [цит. по: 215, с. 263]. В этих словах Юнуса Имре отразился главный метод познания мира суфиями, который заключался во внедрении «во все слои общества прозрений мистического опыта» [218, с. 370].

Тем самым не случайно, что «среди кочевников сложилось достаточно стойкое мнение о том, что выработанные в местной культуре представления о добре и следование ему сочетаются и не противоречат основным заповедям ислама и даже в некоторых случаях могут замещать их. Так, например, номады казахских степей могли приравнять к паломничеству собственно положительные действия и поступки» [215, с. 263].

Религиозное сознание казахов проецировалось, в первую очередь, на тех предметах, объектах окружающего мира, которые являются для кочевника остро необходимыми, что отражается в казахском устном народном творчестве. Например, конь – священное животное для кочевника, весьма широко представлен в эпосах о Қобланды батыре, Алпамыс батыре, Қамбар батыре и др. Поэтому не случайно, когда казах лишался лошади, и вынужден был заниматься земледелием, он, при удачном стечении обстоятельств, стремился вернуться к кочевому образу жизни. Для казаха кочевой образ жизни являлся средоточием его внутренней духовной культуры, наследием предков, которые были для него главной инстанцией истины, путеводителем в жизни.

Вышеописанное восприятие жизни глубоко религиозно, так как в данном случае кочевой образ жизни становится нормой, посредством всей духовно-религиозной практики. Такое восприятие мира можно проследить в следующих словах Асана Қайғы:

«Көлде жүрген қоңыр қаз.  
Қыр қадірін не білсін.  
Қырда жүрген дуадақ  
Көл қадірін не білсін.  
Ауылдағы жамандар,  
Ер қадірін не білсін.  
Көшіп, қонып көрмеген  
Жер қадірін не білсін.  
Ақылында көнбеген  
Жұрт қадірін не білсін» [219, 197 б.].

Религиозное сознание казахов ярко проявлялось в музыке, которая, соответственно, обожествлялась казахами. То же относится и к музыкальным инструментам, в особенности к қобызу. Қобыз являлся инструментом сакральным, с его помощью шаман-бақсы вступал в связь с духами, божествами. «В легенде о Қорқыте, отце свех қобызистов, в символической форме отражен древний взгляд на магическое значение музыки в жизни: пока

Қорқыт играет на кобызе, Смерть не смеет к нему подойти, но лишь он заснул и перестал играть, как Смерть в облике змеи ужалила его [220, с. 189-190].

Кроме того, в данной легенде, как видим, проявился тот факт, что смерть могла представляться казахами в виде змеи. То есть в данном случае в окружающей его природе казах находил отображение многих явлений потустороннего мира. А это тесно укладывается в тенгрианскую концепцию тесной взаимосвязи трех миров – Верхнего, Срединного и Нижнего. Как отмечает А. Мухамбетова «...музыка кобызовых кюев – есть реализация структуры времени Тенгрианского календаря» [220, с. 216].

В целом, проведенный в данном подразделе анализ показал, что религиозное сознание казахов было весьма специфичным и сочетало в себе анимистическое восприятие мира, реализуемое посредством тенгрианских религиозных практик и ислама в его суфийском варианте. Смыслообразы религиозного сознания казахов базировались на тенгрианских мифологических взглядах, а также философии суфизма. В то же время в религиозном сознании казахов особое место занимали традиционные смыслообразы, сформированные под влиянием кочевого образа жизни – культ предков, святых, отдельных вещей, объектов материального мира. Причем все эти смыслообразы выражались и воспринимались в большей мере не на понятийном, а на интуитивном уровне.

### **2.3 Особенности менталитета казахов XV-XVIII вв.**

В данном подразделе диссертационной работы предпринята попытка раскрытия и выявления основных особенностей и характера ментальной природы казахов. При этом мы попытаемся очертить общую структуру менталитета казахского общества XV-XVIII вв., показать его основные системообразующие элементы.

Рассмотрение особенностей и характера природы менталитета казахского общества периода XV-XVIII вв. не может производиться без раскрытия вопросов, связанных с общей теорией менталитета.

Следует отметить, что до сих пор в науке нет общепринятого рассмотрения менталитета. Но, в целом, можно выявить основные подходы к определению менталитета. В современной теории даются определения менталитета по следующим основным направлениям: «Менталитет – это иррациональное подсознание человека; менталитет – это вера; менталитет – совокупность явлений духовной жизни человека, духовный мир; менталитет – это мировидение; менталитет – логическое мышление» [221].

В то же время многие специалисты рассматривают менталитет, несколько не соответствуя вышеприведенным направлениям в его теоретических исследованиях.

Так, И.К. Пантин рассматривает менталитет как своеобразную память народа о своем прошлом, психологическую детерминанту их поведения в различных ситуациях, включая форс-мажорные обстоятельства [222, с. 30]. Л.Н. Пушкарев представляет менталитет в виде совокупности логически

взаимосвязанных идей и интеллектуальных установок, определяющих поведение и размышления индивида [221, с. 159-160].

М.А. Шими́на рассматривает менталитет как социологическую категорию, так как, по ее мнению, менталитет отражает дух народа, его национальный характер. В конечном итоге, на ее взгляд, менталитет отражает в себе всю духовную жизнь общества, человека [223, с. 115]. Российские исследователи Е.А. Ануфриев и Л.В. Лесная определяют менталитет как социально-психологическое состояние человека, народа, возникшее на основе длительного воздействия совокупности различных факторов естественно-географического, этнического, социально-политического и культурного характера в их тесной взаимосвязи на фоне прошлого и настоящего [224, с. 24]. Некоторые специалисты полагают, что менталитет является биологически, исторически и социально обусловленной системой «стереотипов этноса» [225, с. 18].

В лингвистических исследованиях зачастую отождествляют менталитет и язык. Например, В.В. Колесов считает, что «человек живет в ментальном пространстве своего языка», так как ментальность – «это мировосприятие через категории и формы родного языка» и человек «на уровне символа через язык... воспринимает мир» [226].

Другой исследователь И.Г. Дубов полагает, что характер языковой коммуникации отражает связи окружающего мира, является его картиной. В этой связи он замечает, что следует говорить о языковой ментальности, как способе членения мира с помощью языков средств, отражающих существующие представления о мире [227, с. 25]. Таким же образом рассуждает О.Г. Почепцов. Он полагает, что языковая ментальность есть ничто иное как «соотношение между некоторым участком мира и его языковым представлением» [228, с. 111].

Менталитет человека, общества, согласно его вышеприведенным определениям необходимо должен выражаться в языке народа. Более того, сам этнос, т. е. народ «определяется как исторически сложившаяся лингвоментальная общность, реализующая изоморфные механизмы смысло- и речепорождения» [225, с. 18].

Существует исторический подход к выявлению сущности менталитета, его развития во времени. Такой подход разрабатывался в рамках так называемой школы «Анналов» (М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Дюби, Р. Мандр, Л. Февр). Согласно этой школе, менталитет является важнейшей категорией исторической антропологии, которая выявляет социально-культурную мотивацию поведения людей, анализирует проявления коллективной психологии, раскрывает глубинные процессы человеческой психики, направляющих ход истории [229, с. 5].

Вполне очевидно, что вышеприведенные определения менталитета созвучны содержанию культуры, то есть способа выражения внутренней природы человека. В этом плане можно заключить, что менталитет является ничем иным как одним из элементов, частей духовной культуры. Сказанное подтверждается рассмотрением природы менталитета А.А. Григорьевой. Она

полагает, что менталитет является системой способов, формирующих миропонимание, мировосприятие, мирочувствование, определенного склада мышления, ценностей, которые отчетливо не проявляются, но всегда присутствуют в поведении, традициях и культуре народа [230, с. 9-10]. Как видим, А.А. Григорьева определяет менталитет как способы формирования миропонимания, мирочувствования, что, согласно нашему определению, есть ничто иное, как духовная культура человека.

Поэтому, на наш взгляд, анализ исторической преемственности казахской духовной культуры посредством культурно-цивилизационного подхода, вполне применим к выявлению особенностей казахского менталитета XV-XVIII вв. Именно такой методологии мы будем придерживаться в данном подразделе диссертационной работы. Наряду с использованием исторических свидетельств, нами также будут проанализированы образцы казахской духовной культуры при раскрытии особенностей менталитета казахского общества XV-XVIII вв. В нашем распоряжении находится малое количество исторических свидетельств и образцов казахской духовной культуры, относящихся именно к периоду XV-XVIII вв. В этой связи отметим, что менталитет базируется, в первую очередь, на архетипах, которые сохраняют свое влияние на поведение человека довольно длительное время. Тем самым, полагая, что, основываясь в большинстве своем на косвенных свидетельствах, можно выявить особенности менталитета казахского общества XV-XVIII вв.

В современной науке общепринято, что культура базируется на архетипах человеческого сознания. В свое время это отчетливо показал К.Г. Юнг. Он указал, что архетипы человеческого сознания во многом определяются контекстом духовной культуры [231, с. 89-127].

Таким образом, вслед за А.А. Веремьевым, отмечаем, что менталитет базируется не на рациональных, а на бессознательных структурах, относящихся к архетипам человеческого сознания [232, с. 48].

В этой связи, справедливо указывает отечественный исследователь Д.М. Мергалиев полагающий, что широкий пласт казахской духовной культуры уходит своими корнями в далекое архаическое прошлое [233, с. 16].

Исходя из вышерассмотренных теоретических исследований менталитета, попытаемся выявить природу, вычленив основные элементы казахского менталитета XV-XVIII вв. Составными элементами ментальной природы казаха выступает ряд факторов, среди которых ведущее место занимают особенности образа жизни, а также религиозные представления. При этом кочевой образ жизни является главной платформой, на которой выстраивался менталитет казахов. Возможность кочевать была для казахов признаком благополучия, следования традициям предков.

Как отмечает В.В. Бартольд, возможность кочевать для казахов являлось признаком богатства и высокого социального статуса. Не случайно богатых людей, занимавших видное место в социально иерархии, казахи называли аткаминерами [21, с. 294-295]. Русский исследователь П. Рычков, побывавший в казахской степи в XVIII в., отмечает, что у казахов «всякой отличает себя от

простых людей не чином, но богатством или наездничеством, из которых первых называют они бай, или богач, а других – боатырь, то есть богатырь, или наездник» [234, с. 199]. Многочисленные исторические свидетельства говорят в пользу того, что казах практически никогда не ходил пешком на длинные расстояния, предпочитая добираться до назначенного места на лошади. Немецкий географ, этнограф и историк второй половины XIX в., Ф-А. Геллер фон Хелльвальд пишет, что казах считал ниже своего достоинства ходить пешком даже на сравнительно короткие расстояния [87, с. 168].

Французский исследователь Ш.Е. Ужфальви де Мезе-Ковезд, бывший в казахских степях в 1876-1877 гг. указывал на то, что только лишь низкий материальный достаток приводил к тому, что казах переставал кочевать [84, с. 178]. Как видим, наездничество для казаха также как и предмет передвижения (конь) являлись основополагающими понятиями. Поэтому, далеко не случайно, одним из презрительных понятий для казаха было понятие «сарт», которым обозначались оседлые жители. Известный российский исследователь-этнограф XIX в. Н.А. Аристов уточняет, что понятие «сарт» более подходит для обозначения утраты человеком родового быта и деления [95, с. 428]. Кроме того, по всей видимости, понятие «сарт» означало для казаха также и торгашество. Ведь словом «сарт» первоначально обозначали торговцев, купцов. Л. Искаков привел в конце XIX в. казахскую легенду о происхождении слова сарт, где указывается на то, что сам Бог-кочевник, презрел оседлых жителей, и с тех пор они стали называться «сары ит», то есть желтая собака [235, с. 327-328].

Ш.Е. Ужфальви де Мезе-Ковезд утверждает, что сарты являются полной противоположностью казахам. Если казах «весел, открыт, умен, честен и очень гостеприимен», то сарт в отличие от него – скрытен, безразличен, апатичен и лжив. Он пишет: «За деньги у сарта можно купить все, что угодно. Предложите им 25 рублей, сказал мне префект Туркестана, и они принесут вам всю мечеть» [84, с. 195]. По всей видимости, именно кочевой образ жизни являлся фундаментом менталитета казахов.

В этой связи отметим, что супруга Ш.Е. Ужфальви де Мезе-Ковезд, М. де Ужфальви Бурдон, посетившая вместе с мужем казахские степи, пишет: «Киргиз рожден кочевником... Когда киргиз становится оседлым земледельцем, он меняется, становится сартом. Вместо того, чтобы подниматься по лестнице человеческой цивилизации, он спускается, он теряет свою честность и открытость, он быстро становится подлым, жестоким и скрытным – именно эти черты характеризуют занимающееся земледелием оседлое население Центральной Азии» [85, с. 243]. Как известно, запрет на переход к оседлому образу жизни был одним из главных принципов яс Чингиз-хана. Учитывая тот факт, что ханами в казахской степи могли быть только чингизиды, можно предположить, что казахская государственность, община была прямым продолжателем традиций империи Чингиз-хана.

В данном случае проявилось то, что оседлый образ жизни рассматривался казахами как нечто противоречащее всему их образу жизни и менталитету. Кочевая стихия казахского менталитета наиболее ярко отражается в самом

этнониме «казак». Именно в понятии «казак», на наш взгляд, отразились такие элементы казахского менталитета, как удалость, свободолюбивость, неприхотливость в быту.

Кочевой образ жизни, его трудности обусловили прямодушие, простодушие казаха, его сострадательность к трудностям бытия. Поэтому не случайно казах гостеприимен. Гость для него – священное понятие. Практически все исследователи XVIII-XIX вв. отмечали развитие в высшей степени гостеприимства у казахов. На наш взгляд, такое отношение к гостям является производным именно от кочевого образа жизни.

Выше были приведены мнения ряда исследователей о менталитете казахов. Следует отметить, что положительно о казахах отзывались в большинстве своем западные исследователи. Между тем, русские исследователи отзывались о казахах преимущественно негативно. Примеры этому можно, в частности, найти в следующих исследованиях XVIII-XIX вв. [91, с. 136; 82, с. 267]. По всей видимости, такое неприязненное отношение к казахам со стороны русских исследователей прошлого обусловлено колониальной политикой Российской империи. В связи с этим, возникает проблема репрезентативности источников как западного, так и русского происхождения касательно исторического прошлого Казахстана.

В подразделе 2.1 мы установили, что тенгрианские представления об устройстве космоса находили отображение в кочевом быту казахов. Кроме этого, трудности кочевого образа жизни, широкие просторы казахской степи стали условием поклонения казахов небу, природе. В условиях бескрайних степей кочевник стремится смотреть ввысь, в небо. «У кочевников-казахов, пространственное измерение проводилось с позиции верховой езды на коне, т.е. не с точки отсчета пешехода. Кочевник, привыкший всю жизнь ездить верхом на коне, даже оказавшись пешим, все равно измеряет расстояние с позиции наездника на коне» [11, с. 180]. Ментальность казахов тесно связана со способом мироощущения. Способ мироощущения казаха ярко отразился в тенгрианстве, в котором ощущение сакральности вселенной становится частью жизни. Тем самым, модель вселенной, представленная в тенгрианстве, является самым глубоким пластом казахского менталитета.

Казах XV-XVIII вв., по всей видимости, воспринимал мир под несколько другим углом зрения, нежели современный. Для современного казаха окружающий мир меньше наполнен загадками. Средневековый казах воспринимал мир как вместилище сакрального таинства. Таинством была не только окружающая его природа, но также и собственный внутренний мир. Мир был полон как естественного, так и сверхъестественного. Мир для казаха был одушевлен, что является главным признаком анимистического сознания, что являлось следствием восприятия мира, как наполненного различными духами. Это подтверждается свидетельствами ряда российских исследователей, побывавших в казахской степи в начале XIX в. [236, с. 43].

Сам кочевой образ жизни, природно-климатические условия были главной мотивировкой такого отношения к жизни, окружающей среде. При этом казах

сочувственно относился к чужому горю, так как сам, в силу обстоятельств (джунгаро-казахская война) пережил не раз лихую годину. На наш взгляд, именно в это время началось формироваться миролюбивое, толерантное отношение казаха. Не случайно такой мироориентации, то есть такому складу менталитета, посвящены ряд произведений устного народного фольклора.

Воскликает поэт «зар-замана» Дулат Бабатай-ұлы:

«Қонысына қона алмай,  
Шаруалары оңалмай,  
Бай мен кедей андысып,  
Араласқан сан пысық,  
Дөң асқан малы табылмай,  
Ашылған етек жабылма,  
Біріне бірі сеніспей,  
Кешірім жасап келіспей,  
Бет бетімен ел кетті.  
Дұрыс бастар басшы жоқ,  
Әділетке шөлдетті,  
Татуға өсек жүргізіп,  
Пәленің отын өргізіп,  
Қайран заман, аман бол,  
Ер шөгер, есер ержетті» [цит. по 3, с. 47-48].

В то же время в этом стихотворении отразилось начало развития кризисных явлений в общественно-политическом развитии казахского общества, разрыва связи с традициями прошлого, начавшегося проявляться именно во второй половине XIX века. В полной мере такой посыл проявился в творчестве Бухар-жырау.

Бухар-жырау является знаковой личностью в нашем исследовании, так как он жил на рубеже XVII-XVIII вв. и застал время начала присоединения казахских земель к Российской империи. В этой связи, по его творчеству можно проследить ряд эпохальных изменений в казахской духовной культуре, настроений в казахском обществе как накануне, так и после принятия подданства России.

Так, например, Бухар жырау рассуждает:

«Асқар таудың өлгені –  
Басын мұнар шалғаны...  
Қара жердің өлгені –  
Қар астында қалғаны.  
Өлмегенде не өлмейді,  
Жақсының аты өлмейді,  
Әлімнің хаты өлмейді» [60, 104 б.].  
«Ай заман-ай, заман-ай,  
Түсті мынау тұман-ай,  
Істің бәрі күман-ай.  
Баспақтана жиылып,



Фана болған заман-ай» [60, 84 б.].

Исходя из этого, можно утверждать, что Бухар-жырау в стихах выражал истинные настроения, чаяния простого народа. Нельзя не отметить, что такие умонастроения имели реальную почву в виде того, что казахское общество еще до вхождения в состав Российской империи имело четкую сословную иерархию.

Поэтому не случайно казахстанская исследовательница Г.Г. Барлыбаева утверждает: «Этическая проблематика – проблемы счастья, добра, долга, совести человека, назначения, смысла и цели его бытия – составляют сердцевину казахской философской мысли XVIII-XIX вв.» [237, с. 146].

К вышеприведенной тональности слов Бухар-жырау можно отнести и нижеследующий стих Шал-ақына:

«Мақтанба малым бар деп бағыңызға,  
Бағыңыз тұрса жақсы тағыңызда,  
Саныңды аузыңды ұстап бір соғарсың  
Басыңнан бағың тайған шағыңызда» [60, 116 б.].

Менталитет народа наиболее ярко отражается не только в устном народном творчестве, но также в его философских, этических, нравственных и педагогических взглядах. В широко известном произведении Бухар-жырау «Бірінші тілек тілеңіз» (т.е. «Заботьтесь в первую очередь о») он сформулировал нравственные, мировоззренческие принципы (относящиеся к менталитету) казахского народа:

«Бірінші тілек тілеңіз,  
Пиғалы жаман залымың  
Тіліне еріп азбасқа.  
Екінші тілек тілеңіз,  
Өзіңнен басқа бір жанға,  
Тегін олжа болмасқа.  
Үшінші тілек тілеңіз,  
Желкілдеген ту келіп,  
Жер қайысқан қол келіп,  
Сонан да сасып тұрмасқа.  
Төртінші тілек тілеңіз,  
Омыртқасы үзіліп,  
Аязды күнде айналған,  
Тар құрсағын кеңіткен,  
Тас емшегін жібiткен,  
Анаң бір анырып қалмасқа» [238, с. 381-382].

Следует отметить, что зависимость менталитета от событий в окружающей среде довольно четко прослеживается в казахском обществе. Так, изменение общественно-политической и социально-экономической ситуации в Казахстане после его вхождения в состав Российской империи приводит к изменениям в духовной культуре казахского народа. Такие изменения, в частности, в свое время отмечал Ч.Ч. Валиханов. Он пишет: «Форма джиров, как и сам кобыз,

остался теперь достоянием бақсы. Они только еще сохраняют эту форму стихов, употребляя ее при заклинании джинов» [239, с. 221].

Изменения в казахской культурной ситуации отмечает и казахстанский историк Ж. Артыкбаев. Он отмечает, что, например, период джунгарско-казахских войн оказал неизгладимое влияние на духовную культуру казахского общества, приведя к бурному развитию устного творчества [239, с. 148].

Для казаха XV-XVIII вв. слово, по всей видимости, являлось не просто инструментом мышления, выражения своей внутренней духовной культуры и, тем самым, менталитета. Для казаха слово является медиатором-посредником между людьми, с одной стороны, между людьми и духами природы, с другой стороны. Такое восприятие слова, по нашему мнению, является производным от тенгрианских взглядов на устройство космоса, социума. С другой стороны изустное слово было единственным каналом духовной связи со своими предками, ретрансляции их опыта в виде его сохранения среди потомков.

Устное народное творчество в степи, как мы выяснили ранее, выполняло также функцию воспитания, ретрансляции опыта старшего поколения, традиций общества. В устном народном творчестве, многочисленных образцах изустного творчества отобразился огромный пласт мировоззрения предшествующих поколений. В данном случае прослеживается преемственность духовных традиций, духовной культуры казахского народа. Тем самым, одним из базовых конструкторов менталитета казаха была и остается органическая связь, преемственность духовных традиций, опыта поколений. Возможно, поэтому казах часто повторяет слова «атадан қалған асыл сөз» [16, с. 83]. Не случайно многие специалисты рассматривают традицию как базовую фундаментальную черту фольклора, одну из основ преемственности культуры [233, с. 14].

Как справедливо отметила Г.К. Шелабаева на то, что «в казахском фольклоре выступает как неделимое целое синтез прошлого и настоящего. Предки, давно умершие, постоянно существуют в сознании живых, помогая или противодействуя им» [240, с. 81]. Поэтому импровизаторы слова – акыны, жырау пользовались в степи большим авторитетом.

Жырау для казахов выступали не просто народными сказителями. Жырау выработывали в своем творчестве идеологические вектора развития казахского общества. А это означало, что они рассматривались не просто как носители устного творчества, а как избранные небом люди. Поэтому в их творчестве отражались незыблемые ценности, внутренние установки духовной культуры, ментальности казахов. Например, как отмечает Шалкииз-жырау:

«Так достойные бессмертны в чистоте нетленных слов...

...Достоинство достойного в том,

Что он посчитает за бесчестье

Общаться с недостойным.

Недостойность недостойного в том,

Что он каждым словом бесчестит себя» [цит. по 241, с. 376].

Таким образом, особенно ярко специфика, характер и особенности казахской ментальности проявились в образцах устного народного творчества. Это можно также проследить на примере казахского эпоса.

Как отмечает Г.К. Шелабаева, казахский эпос можно рассматривать как иллюстрацию кочевого образа жизни казахов, его традиций, мира ценностей. При этом именно в эпическом жанре, на ее взгляд, ярко проявилось образное, абстрактное восприятие казахом объектов, фактов мира. Жизнь и природа для казаха прошлых времен, по ее мнению, глубоко поэтизированы:

И помчал его конь вперед.

Конь пространство, как воду, пьет.

Вихрем мчит его по степи» [цит. по 240, с. 78].

В данном стихотворении отобразилась особая форма пространственно-временного, смыслового восприятия казахами окружающей действительности. Такого характера мировосприятие не может, на наш взгляд, иметь место быть без наличия глубокого абстрактного, образного мышления. Более того, такая форма мышления близка к философскому размышлению.

Вышерассмотренные основания казахского менталитета, на наш взгляд, стали главной основой развития в казахском фольклоре традиции импровизации, на чем построена практика айтыса, устного народного творчества и т. д. Импровизация – это вольность и высокий уровень развития абстрактного мышления, способного формировать смыслообразы без подготовки. Вольность в данном случае, мы полагаем, производна от кочевого образа жизни, лихой удалости, связанной с ним. Не случайно, «для музыкальных произведений традиционной культуры казахов характерно сочетание канонической основы и импровизационности, порождающее вариантность» [242, с. 168].

Необходимо отметить, что импровизация в айтысе практически невозможна без высокого развития интуитивного наития. В подразделе 2.2 мы показали, что одной из характерных особенностей религиозного сознания казахов прошлого было интуитивное постижение мира. В этом плане интуитивное наитие выступает одной из главных черт традиционного казахского менталитета, который ярко отражался в практике айтыса. Айтыс для казахов был не просто мировосприятием. Айтыс, в виду его свободной формы, создавал для казаха целостное, осмысленное отображение мира, в тесной взаимосвязи с прошлым и ориентацией на будущее через настоящее время. В этом смысле художественно-поэтический дар носителей устного народного творчества выступал одним из условий целостного развития личности, человека.

Ранее мы выяснили что, мировоззрение казахов XV-XVIII вв. было привязано к его мифологическому мировосприятию. В этот период мифологические взгляды казахов были антропоморфизированы, то есть он стремился наделять окружающий мир правилами и порядками человеческого общества. Поэтому не случайно смысловым содержанием казахского фольклора выступают представления об идеальном, гармоничном

мироустройстве, экстраполирующимся на кочевой быт. Такая смысловая направленность на мир была определена самим кочевым образом жизни казахов, когда он волей неволей жил в тесном единстве с природой. Гармоничное восприятие мира отразилось, например, в такой идеологической схеме идеального человека казахского общества как «сегіз қырлы бір сырлы». В этой связи справедливо отмечает Р. Ергалиева, что древний слой традиционного миропонимания казахов сформировался в то время, когда они на основе архаических верований, преданий, космогонических генеалогических мифов сквозь призму мифопоэтического мышления осваивали мир [243, с. 448].

В двух предыдущих подразделах нашей диссертационной работы мы выявили, что основой мифологического и религиозного сознания казахского кочевого общества XV-XVIII вв. стали ряд религиозно-духовных практик, среди которых определяющая роль принадлежит тенгрианству и исламу суфийского направления. Но основополагающей идеей этого вывода стало то, что сама специфика кочевого образа жизни казахского общества, природно-климатических условий обусловила его религиозное и мифологическое сознание. При этом мы выяснили, что мифологические, духовно-религиозные практики казахского общества тяготели к рациональному мышлению, наряду с сильным влиянием на них различных религиозных систем. Данное обстоятельство в свою очередь тесно подводит нас к прояснению характера и особенностей казахского кочевого менталитета. Это тесно соотносится с тем, что «менталитет лежит между двумя формами познания: рациональным и религиозным, взаимодействуя как с первым, так и со вторым» [224, с. 19].

Основанием тесного сосуществования духовно-религиозных практик суфизма и тенгрианства, на наш взгляд в казахской ментальности, стало образное, смысловое восприятие мира через интуитивное абстрактное восприятие мира. Тем самым, главным основанием казахской ментальности XV-XVIII вв. стала историческая преемственность номадических культурных традиций евразийских степей и, в первую очередь, тюркской культуры. Казахская духовная культура находилась под тесным влиянием кочевого образа жизни и, связанного с этим способа жизнедеятельности, хозяйства. Поэтому в казахской ментальности проявилась в первую очередь историческая преемственность всех номадов, населявших в свое время территорию Казахстана. То есть наследие и преемственность культурной и цивилизационной традиции всех бывших насельников казахских степей легла в основу казахской ментальности.

По сути дела менталитет казаха-кочевника соответствовал общим принципам мышления кочевников, населявших в свое время казахскую степь. Он воспринял, духовно заимствовал эти принципы, что было «обусловлено и особым типом эстетического мышления кочевников, стремившихся предметно запечатлеть в слове весь свой опыт восприятия как истории, так и современности» [241, с. 376].

В особой мере в казахской средневековой ментальности проявилось тесное единство материального и духовного мира. Неразличимость социального и

природного миров, по-видимому, обусловлена кочевым образом жизни, где социальный миропорядок должен был соответствовать природно-климатическим условиям. Отсюда, значительное место в казахском менталитете занимало чувство взаимосвязанной коллективности, где члены рода являются теми людьми, с которыми ты делишь тяготы кочевой жизни. Такая стратегия, позиция, в частности, отразилась в существовании традиции генеалогической истории поколений – шежіре.

Взаимное уважение, высокая ценность коллективной жизнедеятельности как нельзя лучше отобразились, например, в словосочетании «сый беру». Словосочетание «сый беру» буквально означает «давать подарок». Но по смысловому содержанию оно глубже буквального значения. «Сый» по смыслу означает особенное почтение, уважение, оказание добра в ответ на добро; взаимное выражение уважения, почтения. Соответственно, высокая ценность для казаха коллективной жизни проявилась в традиции обмена, дарения. «Обменные отношения в казахской традиционной культуре представляют одну из основных этноразличимых черт ментальности казахского народа» [244, с. 3].

З.К. Сураганова отмечает, что традиция обмена, дарения в казахской степи была тесно связана с понятием ырым. Она, вслед за Ч.Ч. Валихановым, показывает, что в понятии ырым отобразилось одновременно сакральное и прагматическое отношение к действительности. Понятие ырым «одновременно инвольвирует и кие (священную силу), и құт (благополучие, счастье), и кеср (зло). Кие – это сакральная сила, заключенная в природных стихиях, живом и предметах. Использование предметов, обладающих кие, в обрядах, согласно народным верованиям, позволяло получить квинтэссенцию құт (закрывающую в себе идею счастья, соединенного с богатством)» [244, с. 4].

Ментальность особенно четко выражается в обыденном языке. В связи с этим представляет интерес дать анализ ряда общеупотребительных казахских выражений в виде пословиц, возникновение многих из которых следует датировать периодом, до вхождения казахских земель в состав Российской империи. В пословицах находят отображение многие составные элементы казахского менталитета. При этом среди них центральное место занимают ценности, служащие сохранению целостности общества, его дальнейшему развитию. Данные ценности вполне очевидны: поклонение и уважение к старшим, прошлым поколениям, слову, служащему инструментом и посредником между людьми, объектам и предметам кочевого образа жизни окружающей среды. Все это можно проследить по следующим пословицам: Малым жаным садағасы, жаным арым садағасы. В данной пословице, как видно, говорится о высокой ценности для казаха, как скота, так и чести, их взаимную обусловленность. Жүздің көркі – сақал, сөздің көркі – мақал. В этой же пословице напрямую указывается на высокую ценность слова, пословицы для казаха.

В нижеследующих пословицах представлена высокая ценность для казаха родины, кочевого образа жизни, взаимопомощи, единения, то есть коллективности.

Әркімнің туған жері – өзіне Мысыр шаһары. Бір жеңнен қол, бір жағадан бас шығарып. Көппен көрген – ұлы той. Көпшілік жүрген жер береке. Жаяудың шаңы шықпас, жалғыздың үні шықпас.

Следующие пословицы манифестируют высокую ценность для казаха преемственности, опыта поколений, уважения к старшим.

Әр нәрсе тегіне тартады. Ұлың өссе – ұлы үлгілімен ауылдас бол. Ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар. Үлкен тұрып кіші сөйлегеннен без. Қой асығы деме, қолыңа жақса, сақа тұт, жасы кіші деме, ақылы асса, аға тұт. Атасыз үй – батасыз, анасыз үй – панасыз. Ата-ананың қадірін балалы болғанда білерсің.

В казахском менталитете отображена высокая ценность устного творчества, а также духовное совершенствование. Собственно, эта практика нашла отражение в первую очередь в том, что многие видные, например, жырау были одновременно батырами. Сказанное можно продемонстрировать по следующим пословицам. Жігітке жетпіс өнер де аз. Өнер – бұлақ, білім – шырақ. Білімдіге дүние жарық, білімсіздің күні кәріп.

Как отмечает Д.К. Кшибеков: «Все казахские притчи, поговорки, мудрые мысли строились на нравственных мотивах» [16, с. 84]. Следует отметить, что такой характер казахского менталитета не мог не привести к тому, что в степи по сути дела присутствовали многие формы военной демократии. Подтверждением этого являются такие обычаи как хан талау, выборность хана, проведение курултаев и т.д. Основой такой общественно-политической жизни была правовая система казахов.

Таким образом, в данном подразделе диссертационного исследования мы выяснили, что менталитет казаха XV-XVIII вв. формировался под влиянием самого кочевого образа жизни, характера духовной культуры, преемственности духовных практик других кочевых культур евразийских степей. Казах-кочевник также как и другие кочевые тюрки, ощущал мир, на наш взгляд, с позиций вечности вселенной, что подразумевало и высокий уровень развития интуитивного абстрактного, созерцательного мышления. При этом главным архетипом казахского менталитета выступало чувство гармонии, которое является производным от кочевого образа жизни, предполагающего тесный контакт с природой.

Кроме того, мы выяснили, что изменения характера казахской ментальности были мотивированы влиянием как внутренних, так и внешних факторов в общественно-политической ситуации Казахского ханства. Многие элементы менталитета казахов XV-XVIII вв. сохранились и в последующих поколениях. Это обстоятельство позволяет считать, что истоки казахского менталитета находятся в глубокой древности (архетипы). Можно сказать, что эти элементы сохранились и у казахов XXI в., с тем лишь исключением, что довольно долгая оседлость, исламизация, воздействие западных и славянских культур (русификация) привели к сильному видоизменению казахской ментальности, но, тем не менее, сохранению его главного ядра – духовно-культурных архетипов.

В целом, по данному разделу можно сделать следующие выводы.

Во-первых, мифология, религиозное сознание и менталитет казахов были производными явлениями от кочевого образа жизни, когда тесный контакт с природой создавал основы для гармоничного восприятия мира, человека, общества.

Во-вторых, именно менталитет казахов является квинтэссенцией их духовной культуры, практически всех ее элементов.

В-четвертых, мифологическое и религиозное мышления, менталитет казахов выражались в первую очередь не на понятийном уровне, а на уровне интуитивного наития.

### **3 ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ**

#### **3.1 Эпическая традиция и историческое сознание**

Данный подраздел диссертационной работы посвящен рассмотрению вопросов и проблематики взаимосвязи, взаимной обусловленности эпической традиции и исторического сознания. Для исторических исследований важное значение имеет изучение влияния эпической традиции на характер исторического сознания тех народов, у которых была сильна устная фольклорная традиция. К таким народам, как известно, относится и казахский народ. Поэтому исследование соотношения эпической традиции и исторического сознания является актуальной и востребованной тематикой в аспекте нашей диссертационной работы.

Прежде чем выявлять соотношение и взаимосвязь эпической традиции и исторического сознания, необходимо выяснить, что из себя представляет историческое сознание.

В современной исторической науке под историческим сознанием понимается, в первую очередь «система знаний, совокупность представлений, взглядов, традиций, обрядов, обычаев, идей, концепций, посредством которых у индивидов, социальных групп, классов, народов, наций формируется представление о своем происхождении, важнейших событиях в своей истории и выдающихся деятелях прошлого, о соотношении своей истории с историей других общностей людей и всего человеческого сообщества» [245, с. 32].

Исходя из этого, следует, что историческое сознание народа есть ничто иное как процесс осмысления своего прошлого через связь с настоящим и будущим, их связь посредством генетической и исторической преемственности духовного опыта поколений. По крайней мере, последний тезис можно отнести к историческому сознанию казахского народа, что следует из предыдущих подразделов нашего диссертационного исследования.

Российский историк Е.И. Федоринов выделяет два уровня исторического сознания. На его взгляд, первый уровень исторического сознания соответствует обыденному сознанию, «когда человек на протяжении своей жизни наблюдает какие-то события или даже является их участником» [245, с. 32]. Эти события, факты становятся воспоминаниями, но при этом они не оформлены в особую систему. То есть, представляют из себя совокупность неполных, смутных, субъективных впечатлений, воспоминаний.

Второй уровень исторического сознания «формируется на основе безымянного народного творчества, всякого рода исторических преданий, сказаний, легенд, героического эпоса, сказок, составляющих неотъемлемую часть духовной жизни каждого народа как один из способов его самовыражения и проявления черт национального характера» [245, с. 32].

Историческое сознание отражает особенности каждой конкретной исторической эпохи, этапы исторического развития и тем самым сдвиги, изменения духовной культуры. В этой связи отметим, что, как показала Н.Б.



Бурыкина: «Этапы исторического пути – это эпохи – духовные, ценностные установки людей, которые сменяются в результате смены парадигм данной эпохи в результате осознания новых ценностей большинством общества. Каждая эпоха различается умонастроением, ментальностью, методом осознания человеком мира и себя в этом мире, смыслами» [246, с. 148].

Феномен исторического сознания находит неоднозначное рассмотрение в мировой науке. Но в целом, вслед за Р.А. Каменской, можно выделить следующие направления в толковании термина «историческое сознание».

Онтологический подход в рассмотрении исторического сознания (основные представители – Г.А. Антипов, Г. Гадамер, М.А. Кисель и др.). Согласно этому подходу, генезис исторического сознания необходимо выяснять посредством его места в общественном сознании, так как историческое сознание выступает попыткой осмысления истории.

Следующим подходом в прояснении содержания понятия «историческое сознание» является гносеологический подход (основные представители - Р. Арон, Г. Зиммель, Р. Дж. Коллингвуд, и др.). В этом подходе историческое сознание преподносится как познавательное, когнитивное рассмотрение прошлого.

Третьим способом рассмотрения исторического сознания является аксиологический подход (основные представители – М.А. Барг, А.В. Гулыга и др.). Согласно ему, историческое сознание оценивается как основа и механизм исторической преемственности, «акцентирующий внимание на ценностно-смысловом содержании исторического сознания».

В четвертом «типологическом» подходе генезис исторического сознания рассматривается «как процесс постепенного становления его форм» [247, с. 2-3].

Российский историк А.А. Линченко полагает, что существующие в мировой науке подходы не раскрывают в полной мере специфику исторического сознания, поскольку ее характерной чертой является целостный характер. В конечном итоге А.А. Линченко понимает историческое сознание как стержень бытия общества, который отражает практически все формы социального сознания [248, с. 124]. И.С. Кон полагает, что фундаментом исторического сознания является процесс осмысления различными социальными общностями «своей исторической идентичности, своего положения во времени, связи своего настоящего с прошлым и будущим» [249, с. 7].

Б.Г. Могильницкий считает, что историческое сознание образуется на основе общественных представлений о своем историческом времени, своей генеалогической истории в сопоставлении с аналогичными взглядами других социальных общностей. А.М. Гендин подчеркивает, что историческое сознание выступает целым комплексом социально-психологических представлений, осмыслений прошлого посредством памяти о деяниях предков и т. д. [249, с. 7-9].

Российский ученый И.В. Ватин выделяет историческое сознание как особый этап в развитии сознания человечества, идущий на смену мифологическому и эпическому сознанию. На его взгляд, эпическое сознание – это такое сознание, в котором общественное сознание доминирует над индивидуальным. Историческое сознание же, согласно ему, есть такое сознание, когда общественное сознание уравнивается индивидуальным осознанием своего места и роли в мире. Причем критериями данного процесса являются общественная значимость исторических события, деяний исторических лиц [249, с. 10-11]. В данном случае можно полагать, что для И.В. Ватина эпическая традиция является началом становления исторического сознания, содержит его в себе в свернутом виде.

М.Н. Чистанов отмечает два наиболее распространенных подхода к рассмотрению исторического сознания. В рамках первого историческое сознание трактуется как один из аспектов общественного или коллективного сознания вообще. В рамках второго историческое сознание трактуется как основа современного общественного сознания и фундаментальное основание существования современного общества и цивилизации. Следует отметить, что историческое сознание как определенный способ конституирования мира, базируется на тесной взаимосвязи категорий временного, прошлого, каузального, индивидуального и целостного. Исходя из этого, М.Н. Чистанов полагает, что основанием генезиса пяти этих категория является смена культурной парадигмы посредством перехода мифологического сознания в историческое сознание [250, с. 7]. Как видим, многие специалисты отмечают, что историческое сознание идет на смену мифологическому сознанию.

Соотношение мифологического и исторического сознания российский исследователь З.У. Цораев рассматривает как трансформацию мифореальности в эпическую реальность на основе социокультурных форм деятельности [251, с. 28]. По мнению Й. Рюсена, историческое сознание формирует идентичность во временном разрезе, связывая прошлое, настоящее и будущее [252, с. 33].

В современных исторических исследованиях уже стало общепринятым рассматривать эпос как одну из стадий развития исторического сознания, одну из ее форм.

Так, российский историк А.Н. Мартынова вслед за многими учеными рассмотрела проблематику устного эпоса как исторического источника и на ряде примеров показала, что эпос в большинстве своем хоть и в поэтической форме, но служит одним из источников формирования исторического сознания простого народа [253].

Необходимо напомнить, что эпос в силу того, что он передавался изустно, а также являлся ретранслятором народного сознания, то, соответственно, исторические события в нем передавались несколько в завуалированной форме. Данный вывод в принципе соответствует, изысканиям филологов, которые выделяют возможность различных видов восприятия реальности и ее отражения в эпическом произведении [254, с. 30].

В современной фольклористике уже стало общепринятым считать, что генезис и история фольклорных жанров может быть отражена в определенной исторической типологии. Дело заключается не в выяснении хронологической последовательности типов фольклорного жанра, а в том, что определенная ступень в развитии определенного фольклорного жанра может быть отображена в определенной исторической типологии. Бывает так, что какая-нибудь сказка, записанная в XX в. на севере России, может быть по своим истокам старше, чем, например, какой-либо сюжет из «Одиссеи». То есть сюжеты более древних эпосов могут повторяться в других позднего происхождения эпосах. Согласно исследованиям Б.Н. Путилова, архаическая эпическая тематика, специфика заимствуется классическим эпосом, в котором она перерабатывается на основе новых идеалов и новых принципов историзма [255, с. 232].

Вышеприведенные аспекты соотношения и взаимной обусловленности исторического сознания и эпической традиции проявились в полной мере и в казахской степи. Эпос является таким литературным произведением, которое охватывает взором исторические сдвиги на уровне эпох. Это можно проследить и на примере казахского эпоса.

Эпос для казахского народа был особым пространством, как социализации, аккультурации, так и системой ценностей, направляющих практически всю жизнедеятельность. Собственно, в этом и состоит главная сущность духовной культуры – выступать областью символов, ценностей, которыми человек руководствуется в первую очередь. К. Гирц показал, что «человек мыслит в разнообразных символических системах, что определяет и символичность его поведения. Он живет в «паутине значений», которая и представляет культуру» [256, с. 138].

Соотношение эпической традиции и исторического сознания, их взаимосвязь исходя из культурно-цивилизационного подхода, может быть раскрыта в разрезе исследований взаимной обусловленности культурных и цивилизационных факторов. Как эпическая традиция, так и историческое сознание являются в первую очередь элементами духовной культуры. Но при этом, большое влияние на их характер, помимо конкретных исторических условий, оказывает окружающая природно-климатическая среда, особенности хозяйственного уклада. Все эти перечисленные факторы относятся, в большинстве своем, за исключением природно-климатических условий, к области цивилизации. Причем культура в них представлена в виртуальном образе, как проявление способа мировосприятия человека.

Наш подход к раскрытию влияния эпической традиции на историческое сознание казахского народа обосновывается рядом научных методологий и изысканий.

Во-первых, известный культурантропологический подход в исследовании жизнедеятельности общества делает это, исследуя культуру общества в определенный исторический период, рассматривая ее неповторимые

уникальные различные черты, которые заимствуются между историческими эпохами.

Следует отметить, что в культурной антропологии также рассматривается влияние хозяйственного уклада на процесс культурного развития. По крайней мере, Д. Мандельбаум полагает, что «центральная задача культурной антропологии... состоит в изучении сходств и различий в поведении разнообразных групп людей, в описании характера тех или иных культур и типичных для них процессов воспроизводства, изменений и развития» [257, с.6].

Во-вторых, в современной исторической науке уже давно стало общепринятым рассматривать эпос как важный источник по изучению истории народов, так как эпос довольно долгое время являлся одной из форм выражения народного сознания. То есть на протяжении длительного времени в эпосах конденсировалась духовная культура народа. Поэтому-то исследование эпической традиции позволяет раскрыть особенность «векового развития духовной жизни того или иного народа, раскрыть и понять особенности формирования национального профессионального искусства». То же самое можно сказать в полной мере и в отношении казахского эпоса, который на протяжении ряда веков служил одним из авторитетных источников нравственности, морали и поведения для казахского народа [258, с. 58, 60].

Эпическая традиция являлась для казахского народа своеобразной летописью, минимальными историческими сведениями о прошлом, чтобы не терять с ним связь и тем самым ощущать устойчивость существования в настоящем. Как в свое время показал А. Маргулан, в казахском эпосе максимально приближено к истинности рассказ об исторических событиях. По его мнению, «появление эпических сказаний было обусловлено историческими событиями, имевшими место в отдаленном прошлом» [259, с. 409, 403]. В этой связи исследование эпической традиции может служить вспомогательным инструментарием для прояснения хронологических рамок и периодизации многих исторических событий, имевших место, как в Казахском ханстве, так и в истории родов, вошедших в состав казахского этноса. По эпическим сказаниям можно проследить историю казахских степей, различные ее периоды, которые находят свое отображение в изменении стилистики эпосов, их смыслового и идейного содержания.

Исходя из тематики нашего исследования особо хотелось бы отметить, что практически каждый казахский эпос можно рассматривать как источник исторических взглядов, исторического сознания казахского народа. Например, в том же эпосе «Қыз жібек», во второй его части присутствует сюжет о борьбе Сансызбая, младшего брата Толегена, против калмыков, то есть джунгар за Жибек. З.А. Ахметов и С.А. Каскабасов полагают, что данный сюжет был включен в этот эпос «во второй половине XVIII в., когда в казахской устной поэзии вновь активизировалось эпическое творчество, связанное с войной казахов с джунгарами» [260, с. 372].

Как показала Н.С. Смирнова, сюжет освобождения невесты от джунгар является общим для многих казахских эпосов этого времени. «В жестоком бою с калмыцким ханом Караманом добывает себе невесту, красавицу Назым, Қамбар-батыр; Гулбаршын становится женой Алпамыса только после того, как тот сразил всех своих соперников-калмыков» [261, с. 353].

Этот период стал исходной точкой возрождения древних сюжетов о батырах племен, родов, вошедших в состав казахского народа в виде новых сюжетных линий в ряде казахских эпосов. В данном случае, как отмечает С.А. Қасқабасов, мы имеем дело с исторической циклизацией казахского эпоса [262, 477-490 б.]. То есть, на наш взгляд, в это время казахский эпос стал выполнять главную функцию – пробуждения исторического сознания казахского народа, связанное с ратными делами, борьбой за свободу своей родины.

Например, в эпосе о Қобланды батыре, описываются реальные исторические события. В эпосе описывается борьба Қобланды с кызылбашами (иранцами), что является отражением реального военного противостояния XIV в. «между кипчакскими ханами и иранскими хулагидами». Главный «враг Қобланды и всех кыпчаков Газан-хан – реальное историческое лицо из иранских хулагидов, правивший в Иране в конце XIII начале XIV столетий» [259, с. 472-473].

Поход Қобланды на помощь осажденному городу Казану также является отражением реальных событий. «Как свидетельствуют исторические источники, XV и XVI века в истории города Казан – период ожесточенной междуусобной борьбы феодалов» [259, с. 475].

Историческое сознание казахского народа ярко отразилось в романическом эпосе. Как известно, первые записи казахского эпоса относятся к началу XIX века и сделаны они были Г. Спасским. Чуть позже Т. Беляев впервые представил один из вариантов «Қозы-Көрпеш и Баян-Сұлу». Затем в середине XIX века исследованиями казахских эпических сказаний стали заниматься Ч.Ч. Валиханов, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, И. Алтынсарин, Н.И. Ильминский, А. Ивановский и др. [259, с. 404]. При написании текста эпосов авторы воспроизводили характер и содержание исторического сознания народа в виде его так сказать ретроспекции. До той поры они имели хождение в виде устного изложения и трактовки.

То, что большинство казахских эпосов были записаны гораздо позже после их появления, привело к тому, что они имеют на себе отпечаток исторических веяний новой эпохи. В частности, в тексте эпоса Козы-корпеш и Баян-сулу встречаются некоторые слова, не имевшие широкого распространения в казахской степи до XIX в. Между тем, по утверждению З.А. Ахметова и С.А. Каскабасова, эпосы «Қозы-Көрпеш и Баян-Сұлу» и «Қыз жібек» были созданы в XVI-XVIII вв. [260 с. 352].

Так, например, в эпосе встречаются такие слова:

«Жарқыным, осы елдегі сен бір ерсін,  
Шақырып қырық қатын Қозыны алып келсін.  
Оны шақырып, арақты біз берелік,  
Білмей ішіп арақты, ұлап өлсін» [65, 77 б.].

«Свет мой, ты у нас единственный герой,  
Пусть сорок женщин пригласят Козы домой.  
Как приедет, араком напоим его,  
Выпив арака, отравится он и умрет» [65, с. 231].

В данном случае употребляется такое слово как «арак». Но, по всей видимости, во время создания эпоса, «арак» не был в широком употреблении среди казахского народа.

То, что многие казахские эпосы неоднократно подвергались исторической циклизации и тем самым содержат в себе различный характер исторического сознания казахского народа можно проследить на ряде примеров. В частности в ряде эпосов, дошедших до наших времен, содержатся вкрапления исламского характера, которые, по всей видимости, не доминировали во время создания этих эпических сказаний. Так, в эпосе «Қозы-Көрпеш и Баян-Сұлу» во многих местах содержатся места, в которых отобразилось влияние исламских норм.

«Жиылған жамағат көп кеңеседі,  
Мұнан бұрын патшалы емес еді,  
«Сарыбай тек жаралған жан емес», – деп,  
Падиша қоямыз деп «е», – деседі» [65, 11 б.].  
«Собравшись, долго совещался народ,  
Ведь прежде не было у них царя.  
Прикинув, что не простой человек Сарыбай,  
Решили люди избрать его царем» [65, с. 165].

Как видим, здесь употребляется слово жамағат, которое является производным от арабского слова джамаат, означающего общину, коллектив мусульман, совместно изучающих и исполняющих нормы ислама.

В нижеследующих отрывках также приводятся факты влияния исламской традиции на изменения текста эпоса «Қозы-Көрпеш и Баян-Сұлу».

«Алла ісіне шара жоқ-ау» [65, 22 б.].  
«Воле Аллаха нет пределов» [65, с. 176].  
«Өлді ме Сарыбай хан, жұртым көнсін,  
Жыламан, патша-кудай иман берсін.» [65, 22 б.].  
«Раз умер хан Сарыбай, смириться должен народ.  
Плакать не буду, да пошлет ему бог иман» [65, с. 176].

Понятие «иман берсін» означает ««пусть даст веру», по отношению к умершему это означает «пусть проявит (всевышний) к нему милость», т.е. если бог пошлет иман... мертвому, значит, тот попадет в рай» [207, с. 317]. Данная концепция относится к исламской религии. Понятие иман означает убежденность в истинности исламских догматов, иман – это концепция веры в Аллаха.

«Қалыпты бұрынғыдан бізге санат,  
Сөзімді тентек болса, жұртқа сынат.  
Алланың ақ бұйрығы маған жетті,  
Басымды кешіктірмей оңға қарат» [65, 15 б.].  
«От предков достался нам добрый обычай,

Верно ли говорю, дай людям судить.

Кара божья правая постигла меня,

Ты не мешкая, голову мою к югу поверни» [65, с. 169].

В данном случае мы имеем дело с обычным мусульманским похоронным обрядом, согласно которому «казахи умершего укладывали головой в сторону Мекки, т.е. на юго-запад» [207, с. 316].

Вместе с тем, есть основания полагать, что исламские нормы, отображенные в казахском эпосе, оказались под большим влиянием их восприятия в переложении суфийско-тенгрианских духовно-религиозных практик. В пользу этого говорят многочисленные употребления понятия «аруах» в ряде казахских эпосов, ряда специфических терминов суфизма. Так, в эпосе «Қыз жібек» есть следующее высказывание:

«Творец, Аллах, единосущный бог!

Ты, господи, падишах

Восемнадцатитысячного мира» [65, с. 288].

Последнее понятие является суфийским по своему происхождению, так как «согласно религиозно-философским взглядам суфиев XII-XIV вв., все мироздание состоит из восемнадцати тысяч миров» [263, с. 322].

Отчетливо проявляется в казахском эпосе преемственность духовно-религиозных практик тенгрианства, что видно из нижеследующих примеров.

«Поддержи меня, о тенгри», – восклицает Айбас, один из героев эпоса «Қозы-Көрпеш и Баян-Сұлу» [65, с. 191]. «Шесть сынов – это шесть волков» [65, с. 267]. Как известно, волк в тенгринской мифологии занимает особое место, выступая одним из генетических предков тюрков. Возможно, именно поэтому волк являлся для казахского фольклора олицетворением отваги, силы и мощи.

Преемственность тюркской духовной культуры в казахской духовной культуре прослеживается и в характере казахского эпоса. Казахский эпос по своей стилистике, типологии является генетическим преемником тюркской эпической традиции. При этом тюркская эпическая традиция имеет давнюю историю, начиная, по всей видимости, с первой трети VIII в., когда «появились так называемые орхонские сочинения надписи на погребальных стелах, в которых в стихотворной форме изображаются исторические события в жанре историко-героических поэм, возникших под влиянием героического эпоса» [264, с. 236].

Казахский эпос является одним из примеров реализации исторической преемственности, так как он унаследовал в себе эпические традиции практически всех насельников казахских степей. Как отмечает А. Маргулан, степной эпос создавался с живым участием саков, гуннов, усуней, канглы, карлуков, и позже огузов, кипчаков, которые и создали мифологию и эпическую традицию степей Центральной Азии. При этом он правильно отмечает, что «современный казахский эпос в своих основных чертах восходит к эпохе огузов и кипчаков, которые в эпосе присутствуют под именами «Кондигер» и «Ногайлы»» [259, с. 405-406].

В казахских эпических традициях проявилось и влияние согдийско-иранских культурных элементов, что видно по нижеследующему отрывку. Так, в эпосе «Қыз жібек» Каршыға говорит Толегену:

«Төлеген мырза, – сен, – дейді  
Нәсіліңе қарасам,  
Қас патшамен тең, – дейді  
Мен жайымды айтайын:  
Алты Шекті елінде  
Сырлыбай ханның уәзірі...  
Патшамыздың жалғызы  
Аты Жібек...» [65, 97 б.]  
По происхождению своему  
Равен падишаху ты, – сказал. –  
О себе теперь скажу:  
В стране алты-шектинцев  
Я хана Сырлыбая визир...  
Она единственная у падишаха дочь,  
А зовут ее Жибек...» [65, с. 251].

Как видим, в данном отрывке употребляется термин визир, который не имел широкого распространения в политической системе Казахского ханства. Историческая циклизация и, тем самым, проявление исторического сознания казахского народа в зависимости от общественно-политической ситуации можно проследить по характеру развития казахского эпоса.

Исследования и типологизация казахских эпосов начала проводиться уже довольно давно. Так, еще А. Байтурсынов делил эпос на два вида: сказочный эпос (ертегі жыр) и исторический эпос (тарихи жыр). Х. Досмухамедов рассматривал казахский эпос как особое направление казахской народной литературы и выделял три его разновидности: героический эпос (батырлық жыры), исторические сказания (тарихи өлеңдер) и бытовые эпосы (тұрмыстық жырлар) [265, 5 б.].

М. Ауезов давал следующую классификацию казахского эпоса. Поначалу он выделял три вида казахского эпоса: героические рассказы (батырлар әңгімесі) – («Қобыланды», «Едіге», «Алпамыс», «Ер Сайын», «Шора», «Қамбар»), народные поэмы – (ел поэмалары) («Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Қыз Жібек», «Айман – Шолпан»), исторические сказания (тарихи өлеңдер) – («Исатай – Махамбет», «Кенесары – Наурызбай», «Бекет»). Впоследствии он стал выделять следующие виды казахского эпоса: героические эпосы (батырлар жыры), любовные эпосы (ғашықтық жырлар), исторические эпосы (тарихи жырлар) [265, 6 б.].

С. Сейфуллин различал два вида казахского эпоса – героический и любовный. С. Муканов выделял три разновидности казахского эпоса: героический эпос, любовный эпос и поэмы [265, 6 б.].

Развернутую классификацию казахского эпоса дал А. Конратбаев. Он выделил 10 видов казахского эпоса. К первому виду казахского эпоса он отнес



сказочный эпос (ертегілік эпос) – «Ер Төстік», «Дотан батыр», «Құламерген, Жоямерген» и др. Во второй вид казахского эпоса включил эпосы-летописи, появившиеся в эпоху тюркского каганата – Орхонские надписи и сказания Кул Тегина (Күлтегін жыры). К третьему виду казахского эпоса относит огузский эпос – «Қорқыт ата кітабы», «Оғызнама». Четвертый вид он назвал племенным эпосом (тайпалық эпос): «Алпамыс», «Қобыланды», «Қамбар». Пятый вид, согласно А. Конратбаеву, включает в себя лирический эпос («Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Қыз Жібек», «Айман – Шолпан»). К шестой разновидности казахского эпоса относится ногайский эпос – «Орақ – Мамай», «Қарасай – Қазы», «Ер Тарғын» и др. Седьмой вид А. Конратбаев называет историческим эпосом – «Досан батыр», «Бекет» и др. К восьмой разновидности казахского эпоса он относит восточные поэмы – «Рустем-Дастан», «Қиссалар» и др. Под девятым видом казахского эпоса он понимает «авторский эпос» – «Еспембет», «Өтеген батыр», «Сұраншы батыр» и др. К десятому виду казахского эпоса А. Конратбаев отнес «советский эпос» – эпосы об Амангелды Иманове и др. [266, 133 б.].

Известный отечественный ученый К. Жумалиев выделял три группы казахских эпических сказаний – героический эпос (батырлар жыры), лирический эпос (лиро-эпос) и исторический эпос (тарихи жыр) [265, 7 б.].

Б. Азибаева в зависимости от путей становления, развития, эволюции казахского эпоса выделяет пять его групп: сказочный эпос (ертегілік эпос); героический эпос (батырлы эпос); романический, любовный эпос (романдық (ғашықтық) эпос); исторический эпос (тарихи эпос); эпосы-сказания (дастанды эпос) [265, 8 б.].

З.А. Ахметов и С.А. Каскабасов выделяют две основные группы казахских эпических сказаний – «героические и романические». Они верно отмечают, что сюжет «Қозы-Көрпеш и Баян-Сұлу» более раннего происхождения, так как «он встречается у нескольких тюркоязычных народов, генетически родственных, но давно отселившихся друг от друга» и относится к VI-VII вв. [260, с. 353, 355]. То же самое отмечает известная исследовательница казахской литературы и поэзии Н.С. Смирнова, указывающая на то, что «казахская, башкирская, алтайская, телеутская, уйгурская, татарская редакции эпоса о Козы восходят к древней... версии» [41, с. 84].

На наш взгляд, нельзя четко различать романический и другие виды казахского эпоса. В практически всех видах казахского эпоса взаимно присутствуют различные сюжетные линии, относящиеся к разным стилистическим жанрам. Так, например, З.А. Ахметов и С.А. Каскабасов отмечают, что в основе эпоса «Қозы-Көрпеш и Баян-Сұлу» и «Қыз жібек» лежит сказочный сюжет [260, с. 354]. То есть в данном случае наблюдается переплетение сюжетных линий сказочного и романического эпосов.

В этой связи отметим, что В.М. Жирмунский и Х.Т. Зарифов рассматривали романический эпос и героический эпос как две «последовательные стадии эпического развития, различные по своему

происхождению, однако находящиеся в условиях устной традиции в постоянном творческом взаимодействии» [267, с. 447].

Следует отметить, что для вышеперечисленных видов казахского эпоса общим являлось стремление давать нравоучительные картины о происходящем в обществе, ханстве. Это, на наш взгляд, является одной из главных функций казахской эпической традиции – наполнять историческое сознание народа морально-нравственным содержанием, которое было в условиях казахской степи определяющим условием для сохранения целостности общества. Тяготение содержания казахского эпоса к нравоучительным, морально-назидательным сюжетам не случайно. На наш взгляд, в данном случае проявилось то, что общественно-политическая ситуация, в котором находилось Казахское ханство, обуславливала обращение к морально-нравственным проблемам.

Поэтому для казахского эпоса можно выделить ряд общих черт: воспевание мужества и доблести; поклонение старшим; следование генетической, исторической связи поколений и т. д. Но при этом наиболее выделяется, на наш взгляд, всеобщее поклонение воинской доблести, храбрости. Впрочем, это и не удивительно, так как казахское государство XV-XVIII вв. было построено фактически на принципах военной демократии, когда весь жизненный уклад был насквозь военизирован. Особенно это можно отнести к периоду джунгаро-казахских войн.

Эпические сказания выполняли также роль стимуляции воинского потенциала, отваги, мужества казахских родов. Не случайно герои большинства казахских эпических сказаний являются представителями различных родов, вошедших в состав казахского этноса. Кобланды из рода каракыпчак, Кабанбай из рода каракерей, Богенбай из рода Канжыгалы, Наурызбай из рода Шапырашты, Қылышбек из рода Қарақалпақ и т. д.

В этой связи, далеко не случайно, что время сложения большинства казахских героических, исторических эпосов относится ко времени становления и развития Казахского ханства. Именно в такое непростое для казахского общества время и был востребован идеологический императив казахского эпоса, направленный на сохранение целостности и развития духовной культуры как главного фундамента независимости Казахского ханства.

Вышесказанное в полной мере проявилось в специфике формирования казахского эпоса. А. Маргулан выделял пять периодов в развитии казахского эпоса. Первый период он относил к становлению казахского эпоса и назвал его «Сказания-эпосы древнего времени». К эпосам данного периода он относил «Ер Төстік», «Ақ Көбек», «Құламерген, Жоямерген», «Шолпан мерген».

В качестве второго периода в развитии казахского эпоса А. Маргулан рассматривал огузо-кыпчакскую эпоху (XI-XII вв.) – «Қорқыт», «Алпамыс», «Қазанбек», «Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Домбауыл» и др.

Третий период он называет исторической эпохой эпосов (тарихи дәуірде туған эпостар). Этот период он делил на две группы. К первой группе он

относил эпосы периода становления улуса Джучи и внутренних конфликтов в нем. Ко второй группе он отнес те эпосы, которые описывали период упадка улуса Джучи.

Четвертый период в развитии казахского эпоса, согласно А. Маргулану, относится ко времени джунгаро-казахских войн. Пятая эпоха казахского эпоса, по его мнению, приходится на период противостояния гнету ханов и правителей со стороны казахского народа [265, 6 б.].

Е. Исмаилов выделял четыре группы эпосов в зависимости от времени их появления – эпические сказания (эпостық жырлар) до XIV в., эпосы ногайской эпохи (XIV-XVI вв.), эпосы о джунгаро-казахских войнах (XVII-XVIII вв.), эпосы о национально-освободительном движении казахского народа (XIX в.) [265, 7 б.].

За рассматриваемый нами период (XV-XVIII вв.) казахский эпос развивался в эпохе «Ногайлы-Кипчаков и времени образования «Казахского ханства» (XIII-XVI вв.). В эпосах этого периода нашли отражение реальные события, где повествуется о сложении и распаде улуса Джучи («Боген батыр», «Едыге», «Кобланды» и «Ер Саин»), предания, отражающие события междуусобной борьбы феодалов («Камбар», «Мусахан и Казтуган», «Орак и Мамай», «Ер Таргын» и др.), легенды об Асан кайгы». Следующий период, связан с борьбой казахов с джунгарами. К этому периоду относятся эпосы о «Каракерей Кабанбае», «Канжыгалы Богенбае», «Суюндык Олжабае», сказания об «Утеген батыре», об «Есимхане» и т. д. [259, с. 414-415].

В связи с вышесказанным отметим, что джунгаро-казахская война, ставшая для казахского народа самым сильным испытанием, нашла отражение, например, в том, что в «героических песнях казахского народа средних веков слово «калмык» – собирательный образ внешнего врага, что связано со страшными событиями, когда казахам на протяжении длительного времени приходилось отстаивать свои земли в постоянных войнах с джунгарами» [259, с. 412].

Соответственно, реальные исторические условия, в которых появилось и существовало Казахское ханство, обусловило превалирование в казахской эпической традиции исторических и героических эпосов, которые проповедовали воинскую доблесть и патриотизм.

Следует отметить, что сказители эпосов акыны, жырау, жыршы воспринимались как вещие певцы, певцы-прорицатели, знатоки генеалогии родов, народных преданий, как люди, игравшие важную роль «в решении государственных и общественных вопросов». Как считают З.А. Ахметов и С.А. Каскабасов, генетически этот тип певца восходит... к главе древнего рода, вождю племени» [260, с. 385]. Поэтому не случайно творчество жырау «тяготело преимущественно к толгау – стихотворным философским раздумьям» [260, с. 385]. В связи с этим не случайно, что содержание таких эпосов как «Қобланды», «Ер Таргын», «Алпамыс» подчинено пропагандированию и культивированию социальных, религиозных, этических и нравственных ценностей. Также не случайно, что эпосы были для казахов

источником не только эстетического наслаждения, морально-нравственных наставлений, но и также источником генеалогических преданий.

Таким образом, в данном подразделе мы выяснили, что одним из главных свойств эпической традиции является утверждение преемственности исторических, культурных традиций, связь духовного опыта поколений. Казахская эпическая традиция имела в качестве главной своей цели создание такого исторического сознания казахов, посредством которого он мог осознавать свое место и роль в мире, свою родовую и этническую идентификацию. В этом плане казахская эпическая традиция напоминает сам исторический процесс, характерной чертой которого является преемственность.

### **3.2 Роль и значение устной историологии (шежіре) в традиционном казахском обществе**

В данном подразделе диссертационной работы рассматриваются вопросы, связанные с выявлением роли и места устной историологии, как в изучении истории казахского народа, так и в казахской историко-культурной традиции. При этом, помимо раскрытия особенностей и характера казахских шежіре, уделено внимание историографии использования шежіре в качестве исторического источника в изучении различных аспектов истории казахского народа.

В современной исторической науке уже сравнительно давно стали выделять устные генеалогические сказания, предания как важные исторические источники. В истории источниковедения, как известно, одним из центральных является вопрос классификации исторических источников, которые могут пролить свет на их природу и т.д. Уже в прошлом веке сложились все основные подходы в классификации исторических источников.

Были выделены следующие основы классификаций исторических источников: «классификация по цели создания; классификация по степени близости источника к историческому факту; классификация источников по носителю; смешанная классификация по цели создания и носителю; классификация К. Эрслева по способу отражения источником исторического факта». Также выделяют классификацию источника «по видам: летописи, акты, мемуары, периодическая печать и т.д.» [268, с. 198].

Как видим, шежіре можно отнести практически к каждому из этих видов классификации исторических источников. Поэтому вполне обоснованно российский историк Е.В. Пчелов отмечает сомнительность классификации исторических источников на «традиции» и «остатки», так как «традиция есть в то же время и остаток своего времени, своей эпохи» [268, с. 199-200].

Вместе с тем, еще ранее этого стали отчетливо понимать, что устная историология не может быть полностью объективной, так как она, зачастую, представляет собою рассказы, генеалогические предания, касающиеся определенной заинтересованной в этом группы.

Однако, как показали известные российские историки С.М. Абрамзон и Л.П. Потапов, информация, хоть и в завуалированной форме о происхождении какого-либо этноса, рода, племени является ценным историческим источником, что уже давно признано в исторической науке [269, с. 28-29]. Мы в свою очередь добавим к этому – предания, сказания о происхождении какого-либо этноса, рода, племени должны выступать составным элементом исторических исследований.

Поэтому вполне правомерно в изучении различных аспектов истории Казахстана с довольно давних пор активно используются генеалогические рассказы казахского народа – шежіре. Вместе с тем нельзя сказать, что шежіре широко и повсеместно используются как источник при изучении истории Казахстана. Использование шежіре как исторического источника порождает ряд теоретико-методологических проблем.

Во-первых, следует осознавать, что среди многочисленной пестроты казахских генеалогических преданий на основе сравнительного анализа, сопоставления с другими историческими источниками необходимо выделять драгоценное зерно. Иначе может получиться сочетание полумифических и реальных исторических событий в одном труде. Возьмем, например, проблему происхождения трех казахских жузов. У казахов есть генеалогические предания, в которых даются мифические версии происхождения жузов от легендарных личностей: Могул, Байшура, Джаншура, Карашура, Акжол, Алчин и Юсунь [37, с. 12].

Во-вторых, следует отметить, что для историка, который является по своему этническому происхождению казахом, традиция шежіре выступает своеобразной платформой исторического исследования, своеобразным внеисточниковым знанием априори, что может оказывать негативное влияние на объективность исследования. В этой связи отметим, что польский историк Е. Топольский в свое время показал, что необходимо ввести в историческую науку термин «внеисточниковое знание», т.е. «известным образом интерпретированного...знания о прошлой и настоящей действительности», на основании которой историк осуществляет свои исследования» [270, с. 32]. По одному этому параметру, уже видна роль шежіре в этнической истории казахского народа, ее место и роль в казахской духовной культуре.

Понятие «шежіре» впервые встречается в словаре тюркских наречий Махмуда Кашгари «Диуани лугат ат-тюрк». Здесь данный термин представлен огузским словом сежіле. Как утверждает сам М. Кашгари, данный словарь он создавал, используя помимо пословиц, поговорок, поэм и эпосов, также устные генеалогические родословные – сежіле [77, с. 31]. Тем самым М. Кашгари является одним из первых ученых, широко использовавших в качестве исторического источника по древнетюркской истории устную генеалогическую традицию.

Активно использовал данные генеалогий М. Дулати при написании «Тарихи Рашиди». Он одним из первых в мировой исторической науке начал исследовать роль и место устной историологии в казахских степях. Он также

один из первых показал, что устная историология среди тюрков являлась важным фактором существования их обществ. При этом он отмечал, что устная генеалогическая историческая традиция служила для казахов основой преемственности поколений, и необходимого для этого знания о жизни предков [78, с. 31-38].

Абулгази в своем труде «Родословное древо тюрков» базировался на различных генеалогических преданиях тюрков [79]. Истории этнического состава казахов, генеалогии джучидов, основанных на изустных и письменных генеалогиях приводятся в «Му`изз ал-ансāб» [80].

Исследованиями различных аспектов именно казахской устной историологической традиции ученые стали заниматься лишь в XIX веке. Среди них изучением казахских генеалогических преданий, использованием шежіре как исторического источника занимались в первую очередь Ч.Ч. Валиханов, Н.А. Аристов.

Рассмотрению традиции казахской устной исторической генеалогии Ч.Ч. Валиханов посвятил отдельную работу «Киргизское родословие» [24]. Русский историк-этнограф Н.А. Аристов рассмотрел казахскую устную историологию в ряде трудов [95, 96].

В первом труде он показал, что для тюрков-кочевников традиция устного предания об исторических событиях, своей генеалогии являлась составным элементом структуры кочевого общества, их исторического сознания [95, с. 39-41]. Кроме того, он одним из первых историков выявлял этнический состав Старшего жуза на основании родословных сказаний, то есть шежіре.

Одним из первых в историко-этнографических исследованиях привел народные генеалогические предания казахов известный русский исследователь А.Е. Алекторов в конце XIX века, в которых приводятся сведения о происхождении легендарного предка казахов – Алаша хане, султанов и т.д. [94].

«Геродот казахских степей» А.И. Левшин рассмотрел источниковедение и историографию изучения происхождения и истории казахского народа во второй части своего обширного труда «Описание киргиз-кайсацких орд и степей» [90, с. 24-44].

Особую роль в изучении истории Казахстана, казахской устной исторической традиции играют исследования генеалогий чингизидов. Родословные чингизидов изложены впервые в таких исторических трудах как «Джами ат-Таварих» Рашид ад-Дина, книге «Насаб-наме», «Муизз ал-ансāб», «Шаджара-йи турк» Абу-л-гази, «Жами ат-тауарих» Жалайыра Кадырали би.

Из современных исследований генеалогических родословных чингизидов мы бы выделили труды И.В. Ерофеевой, Ж.М. Сабитова и Т.И. Султанова [271–272, 199]. Рассмотрению генеалогии казахских джучидов, других потомков Чингисхана посвящена работа казахстанского историка Ж. М. Сабитова «Генеалогия «Торе»» [272]. В данной монографии он рассматривает шежіре как важнейший после архивных документальных данных источник по истории Казахстана. Исследованию письменных памятников XVIII-XIX вв.,

посвященных генеалогии разных династий социальной группы «ак суйек» у кочевников-казахов посвящена работа И.В. Ерофеевой [271].

Следует отметить, что впервые понятие «устная историология» применительно к шежіре было применено В.П. Юдиным. Он, изучая «Чингизнаме» и другие сочинения, пришел к выводу о том, что в качестве исторических источников по истории Казахстана правомерно использовать казахское устное историческое знание, которое он первоначально назвал «степной устной историографией», а затем ввел более корректный, по его мнению, термин — «степная устная историология» [121, с.5].

А. Сейдимбек в противоположность В.П. Юдину отмечает необходимость использования термина «устная история казахского народа». А. Сейдимбек полагает, что шежіре является историей, достигнутой посредством человеческой памяти. Он показал, что казахские шежіре, в особенности ее предания-рассказы передают сведения об исторических событиях и фигурах последних пяти, шести веков, то есть, начиная с образования Казахского ханства. В памяти поколений сохранился не только определенный список имен предков. На его взгляд, самое существенное в том, что сведения шежіре иллюстрируют жизнь прежних исторических личностей, их происхождение, их современников, с которыми они общаются, место их обитания, социально-политическое положение этого времени.

А. Сейдимбек отмечает, что значение слова «шежіре» не имеет ничего общего с арабским словом «шәджара» от которого некоторые исследователи ведут происхождение термина «шежіре». Он посредством лингвистического анализа слова «шежіре» пришел к выводу о том, что его смысл заключается в совокупности значений трех тюркских слов – «ирда», «ирак», «иор». Первое слово на казахском означает іздеу, ұмтылу, то есть «искать», «стремиться». Второе слово А. Сейдимбек переводит как жырақ, алыс, то есть далеко. Третье слово по-казахски означает жору, түсіндіру, то есть «толкование». Затем с помощью этих слов он приходит к выводу, что самым точным словосочетанием, передающим смысл слова шежіре, является жадыңнан ізде, то есть – «ищи в памяти». Исходя из этого, А. Сейдимбек полагает, что казахские шежіре в действительности можно назвать «устной историей казахского народа» [273, с. 13, 17, 24-25].

Мы полагаем, что, все-таки, термин «степная устная историология» более правомерен при раскрытии характера и особенностей казахских шежіре, так как последние выступали не просто источником исторических знаний казахов, но были также формой осмысления исторического прошлого, настоящего. Поэтому в данном случае лучше всего использовать термин «историология», так как он обозначает процесс осмысления истории, ее изучения. Данному выводу соответствует само смысловое содержание казахских шежіре.

Не случайно М.С. Муканов отмечал: «Шежіре – не просто набор таксономических уровней поколений людей, но и соционормативный регулятор всей жизни казахского общества, будь то семейно-брачные отношения, наследственные права, системы родства и многое другое» [274, с.7].

Смысловая составляющая казахской устной исторической традиции более всего прослеживается в ее зависимости от идеологических и исторических веяний эпохи. Зависимость устной исторической традиции от идеологических веяний времени четко можно проследить в факте введения ходжей в личную генеалогию торе, происхождения ряда казахских родов. Изучению данного вопроса посвящены ряд статей [54, 23, 21].

Среди данных работ следует выделить статью М. Алпысбеса «Ходжи в генеалогической системе казахского народа» [275]. Он, в частности, показал, что зачастую соперничество различных казахских родов разрешалось при помощи третьей нейтральной силы – чингизидов, сакральное право которых на власть обосновывалось многочисленными ходжами. Он считает, что генеалогические схемы ходжей выступали сакральными родословными, оказывающими существенное влияние на регламентацию общественно-политической системы и духовной культуры казахов.

Известный отечественный ученый А. Муминов показал, что доисламская элита в виду распространения ислама пыталась связывать свою генеалогию с различными мусульманскими авторитетами – древнеарабскими шахами, мирами и т.д. [52].

Между тем, В.В. Бартольд утверждает: «В средние века ходжи как сословие не играли политической роли; письменные генеалогии, на которых основываются их притязания, носят на себе явные следы подделки» [21, с. 276].

Вместе с тем, есть подтверждения того, что после начала распространения ислама в Дешт-и Кыпчаке в генеалогической цепочке отдельных родов казахского народа стали занимать место так называемые ходжи. То есть люди, совершившие паломничество в Мекку и занимавшиеся распространением ислама среди казахского народа. Мусульманизированные имена предков можно найти в генеалогической истории ряда родов Среднего жуза, таких как Ақ-кожа, Ақ-сопы, Арық-сопы, Есім-қожа, Қарақожа, Қара-сопы, Қасым-қожа, Сары-сопы и др. Так, Машхур Жусуп Копеев передает такое генеалогическое происхождение ряда родов Среднего жуза: аргыны якобы произошли от Каракожа, найманы – от Аккожа, кыпчаки – от Актамбердыкожа, коныраты – от Даракожа, керей – от Есимкулкожа и уаки – от Касымкожа [23, с. 42].

Ч.Ч. Валиханов одним из первых в историографии проблемы происхождения жузов, основываясь на генеалогических преданиях и легендах Старшего жуза, показал, что представители последнего считают, что они происходят из рода уйсунув, родоначальником которого был Майкы-би, современник Чингисхана. Он также указывает на то, что «родоначальником» среднего жуза был один из бывших сподвижников пророка Мухаммеда некто Окс [276, с. 283-284].

На наш взгляд, утверждение В.В. Бартольда правомерно для периода истории Казахстана до начала вхождения в состав Российской империи, когда ислам не занимал главенствующие позиции в религиозно-духовных практиках казахского народа. В этой связи, мы полагаем, что те генеалогические сведения, которые приводит М.Ж. Копеев, являются продуктом более поздней эпохи,



нежели период XV-XVIII вв. Но как бы то ни было данная ситуация иллюстрирует тот факт, что идеологически-политические факторы оказывали серьезное влияние на характер шежіре.

Впервые так рассмотрел шежіре Ч.Ч. Валиханов в своем труде «Киргизское родословие». Он в большинстве своем причины образования большинства казахских родов сводил к политическим факторам. При этом он апеллировал к тому, что зачастую казахи название и происхождения своих родов увязывают с различными родоначальниками, полулегендарными историческими персонажами. Он прямо пишет о том, что родовое деление казахов подразумевало под собою «право старшинства и силу племени, что выражается... правом физического первородства предка» [24, с. 286-289].

М. Алпысбес показал, что одна из главных идеологических функций шежіре заключалась в обеспечении права определенных династий, элит на политическую власть. В качестве примера этого факта он приводит генеалогическую традицию чингизидов [275, с. 304-305].

Нюансы генеалогической линии чингизидов имели важное значение для казахской степи, становления Казахского ханства. Как известно, распад государства кочевых узбеков и образование Казахского ханства стало результатом борьбы двух ветвей – потомков двух сыновей Джучи хана: Тука-Тимура и Шайбана. Между тем ряд исследователей полагали, что основателями Казахского ханства и, соответственно, соперниками шайбанидов за господство в присырдарьинских городах были потомки Орда-Эджен, старшего сына Джучи. Между тем, как показала М.Х. Абусейтова, согласно генеалогической информации о джучидах, приводимой Абу-л-Гази и Махмудом ибн Вали, ясно следует, что основатели Казахского ханства Джанибек и Керей были потомками тринадцатого сына Джучи – Тука-Тимура [47, с. 38-39]. Данная ситуация является яркой иллюстрацией того, как некоторые исследователи, пренебрегая генеалогической летописью чингизидов, делали неверные выводы касательно истории казахских степей.

В генеалогической традиции казахского народа особое место занимает генеалогическая история и других включений, генеалогически не относящихся к родоплеменной организацией казахского народа, но игравших важную общественно-политическую роль в жизнедеятельности казахских ханств. Помимо торе, здесь представлены такие генеалогии новых казахских «родов» как кожа, сунак, колеген, толенгут, караша и др.

Ярким примером того, что шежіре были формой осмысления своего настоящего, было пересечение генеалогий ряда казахских, тюркских и монгольских родов.

В этническом составе Казахского ханства можно было наблюдать смешение тюркского и монгольского этнических массивов. Так, например, как указывал еще Рашид-ад-Дин, рода джалаир, керей, найман, вошедшие в состав Казахского ханства, были по своему происхождению монгольскими. Род конырат, например, он отнес к монголам-дарлекинам [277, с. 93-95, 126-127, 135-140, 160-161].

В этом, собственно, отразилась преемственность тюрко-монгольской исторической и культурной традиции в Дешт-и Кыпчаке. Возможно, поэтому Рашид-ад-Дин не разделял тюрков и монголов и называл тюрками практически все кочевые народы Азии [278, с. 28].

Следует отметить, что это было сделано Рашид-ад-Дином не случайно, так как ему, рассмотревшему генеалогическую традицию тюркских и монгольских племен, было бы ясно некоторое различие их составных этнических элементов. Более того, Рашид-ад-Дин указывает на то, что так называемые монголы-дарлекины, к которым относился род кият и из которого был Чингисхан, происходят из местности Эргуне-кун [277, с. 153-154].

Вместе с тем, как известно, Эргуне-кун, или Эргенекон — название одного ущелья на Алтае, которое по одной из легенд выступает прародиной тюрков. Рашид-ад-Дин не мог не знать этого. Получается, что он в данном случае апеллировал к общности происхождения тюрков и некоторых монгольских племен – монголов-дарлекинов. Вполне вероятно, что это был политический заказ Газан-хана, по поручению которого Рашид-ад-Дин руководил написанием «Джами ат-Таварих». Данный вывод вполне обоснован в виду того, что Газан-хан, согласно эпической традиции конкурировал с кыпчаками за власть в определенной части Дешт-и Кыпчака. В этой связи возникает источниковедческая проблема относительно труда «Джами ат-Таварих». Но, как бы то ни было, согласно шежіре, в частности, всех родов (в том числе конырат), входивших в состав племени кият, многие из которых влились в казахский этнос, они своей прародиной рассматривают именно Эргенекон.

Помимо найманов, кереев, коныратов и джалаириров в составе казахского народа много родов, имеющие общие с монгольскими племенами корни происхождения. В свое время В.П. Юдин показал этническую близость ряда могульских племен и родов Старшего жуза казахов (могульские доглат, канглы-бекчик и казахские рода дулат и канлы) [279, с. 58-60].

Единство тюркского и монгольского массивов, которые отмечает Рашид-ад-Дин, по всей видимости, нельзя объяснять только искусственно надуманной идеологической акцией. Как известно, племя кият, к которому относится конырат, большинством исследователей причисляется к огузскому племени [277, с. 76].

Ввиду того, что, согласно многочисленным источникам Чингисхан был из племени кият, получается, что он сам относится к огузскому этническому элементу среди тюркского этноса. Или в данном случае следует руководствоваться посылом Рашид-ад-Дина о единых корнях ряда племен тюрков и монголов.

Отечественный историк А. Исин показал «наличие большого количества совпадений в родоплеменной номенклатуре казахов и ногайцев» [280, с. 24]. То есть в шежіре также отражался факт преемственности тюркского этнического материала в казахском народе. Тем самым казах осознавал свою отнесенность к великой тюркской цивилизации, оставившей в мировой истории большой след.

Казахские шежіре, как одна из форм устной степной историологии, выполняли также функцию внутриродовой консолидации посредством обоснования особой роли некоторых родов. В этом аспекте шежіре для казахов выступали идеологией преемственности поколений, как главного основания ретрансляции родовых традиций, уклада жизни, где главной инстанцией, авторитетом выступает род.

В этой связи отметим, что казахстанский историк С.Ф. Мажитов рассматривает шежіре как часть исторических преданий, где «все подчиненно идее сохранения последовательности поколений, стремлению к тому, чтобы как можно более точно передать историю рода» [281, с. 8].

Русский исследователь XIX века Н.Н. Балкашин в частности показал, что прежние союзные и родовые связи сохраняются среди казахов на основе изустно передаваемых родословных, которые отражаются в уранах (родовых кличей). Он отмечает, что ураны являются ничем иным как кличами имен предков. Он также указывает на то, что восклицание родового урана у казахов происходит в серьезных случаях, касающихся опасностей, необходимости взаимопомощи, сокрытия виновных, прекращения тяжб и на выборах [210, с. 28].

Затем далее почти на двух страницах он приводит сведения об этническом составе трех жузов. Причем те рода, которые он употребляет в первую очередь, являются, по всей видимости, в его представлении главенствующими в соответствующих жузах родами. Так, он утверждает, что младший жуз «принадлежит к племени или подсоюзу алчин, разделяющемуся на рода байуллы, алимуллы и джитиру» [210, с. 29]. Эта информация соотносится с той информацией, которая отображена в «Посольских материалах Русского государства». В частности, в документе № 2, относящемся к около 1485 г. указывается на то, что «правитель племенного объединения алшын признавался первым человеком (визирем) при хане Золотой, а позже Большой орды» (то есть Ногайской орды – наше примеч.) [282, с. 434].

В этой плане отметим, что согласно некоторым генеалогическим преданиям Младший жуз произошел от Алчина, сына предка казахов Котана. По этой же легенде Старший жуз произошел от Юсуны, другого сына Котана [277, с. 12]. В российском документе 1825 г. из сборника документов «Казахско-русские отношения в XVII-XIX вв.» казахи старшего жуза именовались уйсунями [277, с. 24]. В действительности ряд родов старшего жуза входил в одно время в состав союза племен, который возглавляли уйсуну.

Казахи длительное время сохраняли и местами продолжают сохранять родоплеменную идентификацию и социальную организацию своего общества. Так, в начале XVIII в. значительная часть казахов стала проживать в горах Алтая на территории Монголии. В монгольских источниках указывается, что казахи, обитавшие в этом районе, сохранили свою родоплеменную организацию и все необходимые для этого институты [82, с. 70].

Отголоском такой смысловой нацеленности шежіре как обоснование авторитета определенного рода, стремление усилить внутриродовую

консолидацию отразилось в появлении института батыров. Казахский историк А.К. Кушкумбаев показал, что в XVII-XVIII вв. в казахских степях появился институт батыров, обусловленный определенными факторами. Он отмечает, что сердцевиной (основой) казахской военной организации было батырство. Казахские военные отряды формировались каждым жузом, племенем, родом независимо друг от друга. Причем данное обстоятельство, на его взгляд, предопределенно отсутствием сильной ханской власти в Казахском ханстве. Кроме того, он объясняет доминирование института батырства исключительно военной целесообразностью, а также тем, что данный институт был военной опорой ханов и султанов [283, с. 96-97].

Он также выявил то, что сама социальная структура жузов оказывала значительное влияние на функционирование казахского военного ополчения. Более того, вся традиционная военная организация казахов базировалась на родоплеменной основе. Согласно обычному праву казахов при разделе военной добычи соблюдался принцип старшинства, когда более уважаемые и ведущие воины, получали право первыми после хана на часть добычи. При этом пятая часть военной добычи передавалась хану. Военачальники-батыры вступали в право владения неприкосновенной, специально выделенной для них доли из захваченного имущества – «сауга» [283, с. 96].

Тем самым обосновывается высокий статус батыров конкретных родов. Вместе с тем, мы полагаем, что сама специфика кочевого образа жизни, военно-политическая ситуация в степи делала основой безопасности жизнедеятельности саму родоплеменную организацию. Кочевник понимал, что именно в условиях рода он может рассчитывать на первую помощь. Поэтому в степи главенствовала родовая идентификация.

Как показал А.К. Кушкумбаев, казахская военная организация в XVII-XVIII вв. не была централизована. Вооруженные ополчения собирались стихийно и на довольно короткий срок. Военные командующие родов зачастую игнорировали приказы хана, действуя на свой страх и риск. Часто у казахов не было единого военного командования, что затрудняло согласованность отдельных отрядов и поддержание в них жесткой воинской дисциплины и порядка. То есть в таких условиях институт батырства оставался самой надежной силой и опорой каждого отдельного рода, племени. Подтверждением этого является то, что во время военных конфликтов казахи действовали преимущественно малыми отрядами, что явилось производным от природно-климатических и хозяйственно-экономических условий кочевого образа жизни [283, с. 105-110].

Институт батырства выступал не характерной для азиатской кочевой системы военной организацией. Возможно, причиной этого стали такие факторы как-то: географические, природно-климатические подразумевающие ограниченность площади кочевий, концентрации (плотности) населения. Тем самым все эти факторы не позволяли сконцентрировать большие массы населения в одном районе. В результате казахи располагались на территории Казахстана рассредоточено, «выбирая наиболее благоприятные экологические ниши в

природной системе... Тем самым социоинституциональные связи и формы взаимодействия успешно функционировали только в рамках малых общин», то есть родов [283, с. 112].

Тем не менее, факт появления института батырства говорит о том, что чингизиды перестали эффективно выполнять свою главную функцию, отличавшую их от кара-сүйек – сохранение и поддержание военно-политической стабильности. Ведь, как известно, на чингизидов возлагались исключительно только военно-политические обязанности [199, с. 21].

Не случайно значительное количество казахских родов считают в качестве своего первопредка какого-нибудь легендарного батыра. Как отмечает А. Исин, «подобные трансформации отражали такое явление в казахской генеалогии, как превращение имени влиятельного, реального правителя племени отдаленного прошлого (XIII-XV вв.) в имя прародителя ряда племен и родов» [282, с. 435].

Следует отметить, что хронологические рамки сложения института батырства, выдвигаемые А.К. Кушкумбаевым, совпадают с началом наибольших военно-политических трудностей в истории Казахского ханства, отмеченные борьбой с джунгарами, ногаями, узбеками и другими. Этот период приходится на вторую половину XVI в. [47, с. 64]. Данная датировка находит подтверждение в устном фольклоре казахов, ибо, как раз к концу XVI века начался рассвет казахской героической поэзии, прославления батырства. Высокий статус батыров сохранился и в последующее время.

Как сообщает Ф. фон Шварц, изучавший во второй половине XIX в. историю и этнографию казахов, практически у каждого казахского рода были свои кочевья и все его члены кочевали вместе, то есть казах в своей жизни не мыслил себя вне рода. Он также утверждает, что среди казахов батыры пользуются высоким почетом и авторитетом наряду с султанами, то есть чингизидами [88, с. 179-180].

Учитывая вышесказанное, можно предположить, что появление института батырства есть признак раздробленности, падения всеобщего морального духа и как результат под военным давлением России вступление в ее подданство. Поэтому-то шежіре являлись очень важным источником генеалогической информации для казаха, так как для него род являлся оплотом его жизнедеятельности, существования. Не случайно до сих пор среди казахов существует высокая родовая взаимовыручка и консолидация. То есть шежіре выполняли именно такую функцию – консолидации рода, поддержания его целостности, посредством морально-этического значения происхождения рода, славных дел его предков. Шежіре поддерживали такие умонастроения внутри рода, были основой родоплеменного деления и ориентации казаха в первую очередь на род, свое генеалогическое происхождение. Такую же функцию отчасти выполняли родовые предания сказания, эпосы, повествующие о событиях в рамках определенного рода.

В то же время шежіре позволяли осознавать свою принадлежность к более крупной этнической единице – к казахскому народу. Так устная степная историология создавала основу осознания себя как казаха, понимания

общности происхождения. Вполне очевидно, что все устное народное творчество казахов, включая шежіре, имели более главную цель – сплочение всего казахского народа в силу общности этногенетического происхождения, истории, образа жизни. Устное народное творчество и шежіре, в частности, по своему содержанию отражали эту идеологию.

Вышесказанное подтверждается самой смысловой направленностью шежіре. Рассмотрение характера шежіре показывает, что они в основном бывают двух видов. К первому виду шежіре можно отнести записи родословного характера. Второй вид шежіре образуют те, в которых содержится информация о генеалогической летописи казахского народа и его отдельных племен.

Таким образом, шежіре для казаха выступало в первую очередь источником исторических знаний, о своем роде, народе, осмыслением его исторического положения. Наличие традиции шежіре показывает, что для казахов атрибутом его мышления было историческое сознание. Для казахов знание своей родовой принадлежности, своих семи поколений издавна является делом чести. Раньше практически в каждом казахском роде был толкователь родословных генеалогий и исторического фольклора, которого называли шежіреші. Он являлся для рода авторитетным носителем культурных традиций, овеянных исторической перспективой. Поэтому не зря в народе говорилось:

«Шежіреші қартың болса, қағазға жазған хатың деген.

Қарттың сөзі кітапқа жақын деген.

Сказанное мудрецом слово подобно письму,

Слово мудрого старца – все равно, что написано в книге» [цит. по 284, с. 5]. Тем самым для казаха составным элементом его самоидентификации было знание генеалогии своего рода, своей семьи. Тем более, что традиция шежіре, по мнению ряда исследователей, сложилась под влиянием традиционной тюркской религиозной системы [275, с. 304].

Для истории Казахстана, генеалогической летописи казахов знаменательным событием является образование Казахского ханства и связанных с этим различных аспектов. Образование Казахского ханства стало возможным по ряду факторов, среди которых важное место занимает тот факт, что рода и племена, вошедшие в состав казахского народа были исторически и этногенетически близки друг к другу. То есть образование Казахского ханства стало итогом преемственности этногенетических и исторических процессов, происходивших в казахских степях.

В этой связи, вполне вероятно, что самоназвание «қазақ» было не просто эпонимом (названием политического союза племен, родов, вошедших в состав Казахского ханства). Самоназвание «қазақ», по всей видимости, носило этнополитический характер и отражало этногенетическое родство племен и родов, составивших костяк казахского народа. Но подтверждение данного факта упирается в выявление этнического состава улуса Тука-Тимура, генезиса, генеалогической истории его этнического состава. По данному кругу вопросов мы имеем ограниченный круг источников.

В связи с чем полагаем, что разрешение данной проблемы является перспективой будущего, когда будут обработаны все имеющиеся источники и косвенные свидетельства об этнических процессах в улусе Тука-Тимура. Вместе с тем ясно одно, что не случайно впоследствии Казахское ханство расположилось на землях, входивших в состав Дешт-и Кыпчака, где ранее обитали рода, племена, входившие ранее в состав кипчакского объединения и составившее впоследствии этническое ядро казахов [199, с. 243].

Вышесказанное позволяет заключить – традиция шежіре является одним из литературных памятников, иллюстрирующих преемственность традиций евразийских степей. Такой посыл отразился, например, при составлении казахских шежіре, когда при составлении более новых генеалогических схем учитывались прежние не только генеалогические схемы, но и исторические события. Тем самым шежіре выступали для казахов основой преемственности опыта поколений и дальнейшего развития.

Таким образом, в данном подразделе диссертационного исследования мы выявили особое значение шежіре в казахской культурно-исторической традиции. Выяснилось, что шежіре коренится в традиционной системе ценностей и жизнеобеспечения казахов, связанных с религиозно-духовными культурами, семейной обрядностью. Традиция шежіре, на наш взгляд, кодифицировала социально-политическую организацию казахского общества в виде важной значимости для него родоплеменной организации. Не случайно, до сих пор для казаха первой системой самоидентификации выступает его род, его предки.

### **3.3 Феномен ораторского искусства в духовной культуре казахского народа**

В данном подразделе диссертационного исследования рассматривается место и роль ораторского искусства в духовной культуре казахского общества, а также его характерные особенности и изменения в условиях исторических реалий казахской степи XV-XVIII вв.

Следует отметить, что до сих пор исследования казахского устного ораторского искусства в аспекте исторического развития не получили широкого распространения.

Довольно незначительное количество ученых занимались изучением казахской устной ораторской традиции. Среди них следует выделить А. Диваева, М. Копеева, В. Радлова, А. Жубанова, Б. Альменова и Б. Адамбаева [25-28, 35, 83, 285–286,].

Многие исследователи казахской духовной культуры отмечали наличие в ней высокого уровня красноречия. Так, известный русский исследователь казахского языка П.М. Мелиоранский отмечал еще в конце XIX века: «По единогласному свидетельству всех исследователей киргизского языка (то есть казахского – наше примеч.) он принадлежит к числу самых чистых и богатых тюркских наречий. Киргизы большие мастера и охотники говорить складно и

красиво. Люди, отличающиеся особенным даром слова, импровизаторы, рассказчики и певцы пользуются у них немалым почетом и уважением» [287, с. 3].

Известный русский ученый В.В. Радлов, один из собирателей казахских ораторских изречений и ценителей казахского искусства красноречия, предваряя сборник, составленный им из произведений казахского фольклора, своим вводным словом отмечал: «Чистота и первобытность киргизского наречия, равно как и далекое его распространение, побудили меня собрать по возможности полные материалы по этой части и посвятить им целый том литературных образцов. К этому меня побуждает еще и то, что киргизы отличаются от других своих соплеменников особенною ловкостью в выражениях и замечательным красноречием» [93, с.17]. Как пишет А.И. Левшин, «киргизы...представляют новое доказательство того, что человек рождается поэтом и музыкантом» [89, с. 352].

Устное словесное творчество для казахов выступало частью быта, жизнедеятельности. Практически каждый акт казахской семейно-бытовой обрядности облекался в устную словесную формулировку, сопровождался устными народными изречениями, включающими пословицы, поговорки, выдержки из исторических преданий, эпических сказаний. Использование пословиц, поговорок в устной традиции, ежедневных буднях выступали для казахов нормой жизни. На свадьбах пели «жар-жар», с песнями по аулам ходили баксы, диуаны, серэ и т.д.

В этом плане устная ораторская традиция являлась для казахов одним из способов мировосприятия, то есть важным элементом духовной культуры. Известный немецкий специалист по казахскому устному фольклору К. Райхл в своей статье «Стереотипный стиль в казахской эпической поэзии» отмечает, что в казахских эпических поэмах главной линией является наличие сплошь и рядом крылатых выражений, пословиц, поговорок, отражающих многие моменты из кочевой жизни казахских родов» [288, с. 369].

Следует отметить, что высокий уровень устного ораторского творчества невозможен без главной его базы – высокого уровня развития образности, метафоричности его формы, то есть языка. В этом плане казахский язык как нельзя лучше подходит для этого. Специалисты уже давно отметили такой характер казахского языка. Известный специалист-исследователь казахского языка С. Малов отмечал: «Язык казахов всегда отличался среди других турецких и тюркских языков своей образностью, картинностью; казахи славились и славятся своей народной словесностью, своим красочным фольклором» [289, с. 97].

Образцы казахского устного ораторского творчества привел в своей «Киргизской хрестоматии» Ы. Алтынсарин [24]. Среди них есть, в частности сказание о первом легендарном казахском ораторе Жиренше – «Жиренше шешен».

Ы. Алтынсарин в этой своей книге приводит пример ораторского обращения Шалкииза к Жаныбек хану, где обосновывается высокий статус оратора:



«Шағырмақ жұлдыз жай тастар,  
Ақ жылқымды жел бастар.  
Ағытқан қойды жел бастар,  
Батыр жігіт қол бастар.  
Шешен жігіт дау бастар» [24, с. 99].

Представляют интерес приводимые Ы. Алтынсариним казахские крылатые выражения, так как они были записаны им в XIX в., то есть когда еще были устойчивы выражения (в силу длительной неизменности духовной культуры, согласно общепринятым исследованиям), существовавшие в казахском языке задолго до вхождения казахских земель в состав Российской империи:

«Білім тұрған жерде, иман тұрады. – Где знание там и вера» [24, с. 131]. Данное выражение, по сути дела показывает, что в казахской духовной культуре знание понималось как условие религиозной веры.

«Бурынғыны айтқаны буру кетпес. – Слова древних не пропадают зря (исполнятся)» [24, с. 141]. В данном случае обосновывается необходимость следования преемственности опыта поколений, который отражается именно в слове.

«Өнер алды қызыл тіл. – Впереди знания дар слова. Өнер алды қызыл тіл, бірден соны мергеншіл. – Первое искусство – красноречие, а второе – меткая стрельба из лука. Жаксы сөз жарым ырыс. Хорошее слово – половина счастья. Көре-көре көсем болар, сөйлей-сөйлей шешен болар. Кто много видит, тот делается умнее, а кто много говорит, тот делается красноречивее. Тіл қылыштан өткір. Язык острее сабли. Қылыш жарасы бітер, тіл жарасы бітпес. Рана от сабли заживет, рана от языка (обида) не заживет» [24, с. 142-143, 147]. В приведенных выражениях отражен как раз высокий статус ораторства, культ слова, его силу в казахской культуре.

В казахском языке, что видно по приведенным выражениям, оратор назывался шешен. Шешен в казахской традиции является не просто мастером владения словом. Для того, чтобы быть красноречивым одного этого мало. Для казаха шешен – это тот человек, который в совершенстве знает обычаи, традиции, обычное право казахского народа. При этом он не просто знает казахскую духовную культуру. Он ее постоянно осмысливает, прогоняя сквозь свой внутренний опыт. То есть казахский шешен – это не просто оратор. Он также философ, мыслитель и мудрец, размышляющий о судьбе и благополучии своего народа. Такое восприятие шешена далеко не случайно – оно отвечало велению времени, когда становление и дальнейшее существование Казахского ханства происходило в непростых, напряженных условиях. Тем самым, мы полагаем, что ораторское искусство в казахском обществе XV-XVIII вв. стало одним из инструментов регулирования и направления общественно-политического развития. Такой характер развития казахского ораторского искусства вписывается в общие рамки общественно-политического развития человечества.

Как известно, впервые теория ораторского искусства, риторической традиции начала складываться и развиваться в Древней Греции. С тех пор в

риторике, науке, изучающей правила и характер ораторского искусства, стали выделять 5 видов устной публичной речи: социально-политическое, академическое, судебное, социально-бытовое и церковно-богословское [290, с. 6-7].

Первый вид ораторского искусства направленный на широкие массы является по своей сути инструментом политической коммуникации и имеет в качестве своей цели определенные изменения общественно-политического характера. Исследователи полагают, что именно от этого вида красноречия и берут начало первые образцы ораторского искусства в истории человечества. И произошло это в Древней Греции, что привело к созданию основ научной теории красноречия – риторики, основоположником которой стал Аристотель [290, с. 6-7]. В этом плане магистрاليا становления и развития казахского ораторского искусства соотносятся с характером общемировой направленности общественно-политических изменений.

В казахской степи был высок уровень культа слова. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в казахской культуре искусство красноречия, устный народный фольклор получили сильное развитие. В то же время следует отметить, что искусство красноречия носило в казахской степи также и прикладной характер. Особенно наглядно это можно представить по тому уровню развития, какой получил в степи институт биев. То есть устное ораторское творчество в казахской степи выступало не только формой выражения мыслей, но и также формой организации социального пространства, его различных институтов. Тем самым можно сказать, что устное творчество было формой организации политической культуры казахского народа, если оценивать его характер по отношению к общественному и государственному развитию.

Одними из представителей социально-политической публичной речи и такого идеала шешена были бии. Бии считались главными носителями норм знания казахского устного народного творчества. Бий выступал одновременно поэтом, оратором, философом, мудрецом, знатоком казахского обычного права. Практически все исследователи казахского устного фольклора отмечают, что «понятия «би» и «оратор» на территории Великой степи казахов являются синонимами. Причем судебное «ораторство» у казахов было не столько красноречием вообще, сколько имело доказательную силу и несло содержательно-смысловую нагрузку» [291, с. 19-20]. Поэтому зачастую бии также являлись предводителями родов, советниками казахских ханов, что можно видеть на примере Төле би, Қазыбек би и Айтеке би.

Главной особенностью суда биев было то, что они являлись публичными, гласными заседаниями. Для казахского обычного права было неприемлемо понятие закрытого судебного заседания. Любой представитель общества мог присутствовать на суде биев и наблюдать за всем процессом [292, с. 80-81]. Поэтому вполне очевидно, что в таких условиях бий должен был обладать высоким уровнем ораторского мастерства, чтобы аргументировано, логично отстаивать, доказывать свою позицию. А для этого, как показывает ораторская

практика, необходимо было оказывать также сильное воздействие на эмоции слушателей. А, как известно эмоциональное воздействие во время выступления более эффективно происходит с помощью широкого использования метафор, образности, общенародных словоупотреблений, то есть посредством красноречия.

Следует также отметить, что развитие устной ораторской традиции в рамках суда биев было также предопределенно их состязательным характером, когда стороны поочередно излагали и доказывали свою позицию.

Бии, таким образом, были носителями стратегического мышления. Можно сказать, что ведущую роль в социально-политическом обустройстве казахского общества и государства играли именно бии. Собственно, традиционно на Востоке бии являлись правителями, но в казахских степях они одновременно выступали средоточием устного народного творчества. В этом аспекте устное народное творчество у казахов было не просто средоточием суммы знаний об окружающей среде и человеке, обществе, а стало играть общественно-политическую роль и в первую очередь как идеология казахского общества, ханства. Поэтому бий интересы своего рода ставил ниже интересов всего народа, что отразилось в народном договоре, гласящем: «Не будь сыном только своих предков, а будь сыном человечества». Айтеке би так выразил эту формулу: «Моя жизнь принадлежит народу, а мне принадлежит только моя смерть» [цит. по 291, с. 18]. Не случайно, как сообщает А.И. Левшин, казахи в начале XIX века говорили: «Было время, говорят благоразумнейшие из киргизов (казахов) Меньшей Орды, когда и наш народ жил в покое, было время, когда у нас существовал порядок, были законы и правосудие». Казахи называли, по его сообщению, эту эпоху «золотым веком» и вспоминали «со вздохом» [185, с. 169–170].

Причем к административной, политико-идеологической функции казахское устное творчество стало обращаться впервые в суде биев. В этой связи далеко не случайно, как показывают исследования, суд биев впервые принял широкое распространение именно в период существования Казахского ханства.

Вышеприведенный вывод напрашивается и относительно института жырау. Как известно, поэзия жырау по своей направленности была ориентирована на правителей-ханов. При этом такой характер их творчество приняло именно в период образования и дальнейшего существования Казахского ханства [293, с. 28-29]. Данное обстоятельство, на наш взгляд, позволяет полагать, что первоначально искусство устного слова носило среди племен и родов, вошедших в состав Казахского ханства лишь преимущественно бытовой, эстетический утилитарно-прикладной характер, а также функцию воодушевления воинов в походах и т. д. Впоследствии же устное творчество стало тесно смыкаться с социально-политическими функциями – идеологическое и административное сопровождение функционирования Казахского ханства. Данный вывод подтверждается анализом, как

многочисленных образцов устного народного творчества, так и характера функционирования суда биев, института жырау, акынов в казахском обществе.

Практические все послания жырау выступают эпохальными раздумьями. Они лишь изредка касаются каких-либо утилитарных, узкогрупповых интересов. То есть их смысловой ряд касается в большинстве своем вопросов развития рода, племени, всего казахского народа, затрагивая конкретные исторические проблемы. Вот, например, Шалкииз в своем обращении к Жанибеку говорит о грядущих эпохальных трудностях в жизни Казахского ханства:

«Әй, Жәнібек, ойласаң  
Қилы, қилы заман болмай ма?  
Суда жүзген ақ шортан  
Қарағай басын шалмай ма?  
Әй, Жанибек, подумай,  
Последние времена не наступают ли?  
Плавающая в воде белая щука  
На вершину сосны не поднимется ли?» [цит. по 293, с. 28].

Такая соотнесенность посланий жырау со стратегическими вопросами развития казахского общества придавали «общим наставительно-поэтическим формам устной казахской поэзии (риторические повторы, вопросы, восклицания, параллелизмы в пословицах, нақыл-сөз, билер сөзі и пр.) повышенную эмоциональность и напряженность» [293, с. 28].

Жырау были элитарными носителями устного творчества, так как они находились в основном при ханах, ханских советах и их творчество было производным от шаманизма и магии, где слово рассматривалось как медиум, посредник между миром людей, с одной стороны и миром духов и Тенгри, с другой стороны [294, с. 364]. Не случайно жырау позиционировалось в казахском обществе как «избранники высшей небесной воли Тенгри» [294, с. 364]. Поэтому далеко не случайно, например, Бухар-жырау называли в народе «көмекей әулие» (святая гортань)» [293, с. 37].

В свое время М. Магауин показал, что в своем творчестве жырау ориентировались на то положение, которое они занимали в обществе. Жырау говорили только по существу, не вмешиваясь в рассмотрение мелких будничных дел. Жырау только лишь «в военное время, на великих сборищах и празднествах или в дни больших смут выступает он перед своими собратьями, воздействуя на них силой своего поэтического слова» [295, с. 7]. Тем самым выступления, послания жырау, их творчество касалось рассмотрения стратегических аспектов развития казахского общества.

Поэтому творчество жырау, на наш взгляд, можно рассматривать как методологию казахского устного народного творчества и фольклора. Не случайно жырау зачастую или первоначально рассматривались в казахской духовной культуре также как прорицатели, то есть как те люди, которые могут вступать в контакт с миром духов, небесной воли Тенгри. Поэтому также не

случайно, что «жырау – это осиевши: советники, наставники и прорицатели при ханах» [293, с. 31].

Как известно, размышления жырау распространялись в народной среде акынами, которые находились в тесном духовном контакте с народом [294, с. 364]. То, что статус красноречивых акынов был высок в среде казахского народа можно проследить по такому выражению как «ақ сандақ жүйрік». В данном случае по смыслу это словосочетание означает «непобедимый, не знающий поражения акын-импровизатор». Вместе с тем, буквально данное словосочетание переводится как «отборные скакуны» [296, с. 19]. То есть, возможно, здесь слова акына сравниваются с отборными скакунами, или самого акына им уподобляют.

Акыны, мы полагаем, были основными носителями казахской ораторской традиции внутри устной казахской поэзии. Жырау, как мы выяснили, выступали в основном носителями стратегического характера (для сохранения целостности культуры, общества) публичных выступлений и посланий. То есть жырау являлись разработчиками устных посланий, затрагивавших исторические, эпохальные вопросы развития казахского общества.

В отличие от творчества жырау, творчество акынов практически не носило стратегический характер, то есть мало касалось социально-политических вопросов развития всего казахского народа, ханства. Творчество акынов носило преимущественно бытовой утилитарно-прикладной характер и включало в себя бытовые, хозяйственные и этические наставления (««Келін туралы» – «О снохе», «Балаға» – «Ребенку», «Қатын алсаң қарап ал, ақылдасып» – «Хочешь жениться, женись пососоветовавшись», «Қыс болғанда күтіңіз малдын астын» – «Когда зима придет, ухаживайте за скотом», «Ағайын жат болады» – «Бывает, что родичи отвернутся и др.»»), ориентированные на укрепление родовых и семейно-родственных связей [293, с. 49].

Смысловая и утилитарно-прикладная ориентировка творчества акынов в первую очередь на рода, племена казахского народа, чьими представителями они выступали, можно проследить на характере айтысов. Как известно, во многих айтысах акыны в поэтических состязаниях обосновывали превосходство того рода, к которому они принадлежали. Приведем примеры из двух таких айтысов:

«Бес жаппас Сыр бойында барды халқым  
Жетіру Жағалбайлы таң көреді жетіру  
Жаппастың көрсе көркі-салтанатын.  
Жақсысын сіздің елдің көріп жүрмін,  
Білмейді сыпайылықтың ешбір паркын.

Ей, Балта, білмеймісің нағыз ұлды?  
Сенің шешен есіктегі қара күң-ді.  
Қара күң шырақ көрмей жүрген шақта  
Атаңыз Қаракесек сонда туды» [66; 122, 98 б.].

Родовые сказания, таким образом, выступали стимулятором родового и этнического поведения. Т.У. Аткинсон, который путешествовал по казахской степи в XIX веке, приводит сведения о том какое воздействие оказывали слова акынов на казахов: «Наверное даже Гомера не слушали с большим вниманием, чем этого поэта пастухов, певшего о героическом прошлом... стоило ему начать повесть о славных битвах... как киргизы были так взволнованы и схватились за боевые топоры... Такова была власть этого неграмотного барда над сердцами своих собратьев» [297, с. 87].

Слово для казаха было не просто сакральным, но и, как мы выяснили, инструментом по регулированию хозяйственной, бытовой, этической и эстетической сторон жизни рода, с одной стороны, и разрешения социально-политических вопросов жизнедеятельности не только рода, но и всего казахского народа, с другой стороны. Поэтому публичный характер устного состязания был присущ многим жанрам казахского устного народного творчества.

Рассмотрим в этой связи такой жанр казахского устного творчества как айтыс. Он представлял из себя не просто публичное поэтическое состязание акынов, но являлся также формой импровизации. Причем последняя выступала синтезом «многих смежных искусств – поэзии, музыки, театра, исполнительского искусства» [298, с. 16]. То есть такая форма импровизации предполагала наличие высокого уровня владения словом, чтобы, как говорится, не посрамиться перед народом.

Красноречие здесь в силу театральности постановки было следствием древней практики культа слова, его наделением сверхъестественными свойствами – быть посредником, медиумом между миром людей и миром духов, небом (Тенгри).

В то же время, посредством анализа айтыса можно проследить и его утилитарно-прикладной характер. Хотя бы, например, по тому, что «по происхождению жанр айтыса восходит к обрядовой поэзии, в частности к таким ее видам, как жар-жар, бадик (заговоры против болезни скота), а также к речам, с какими выступали ораторы и судьи, обсуждая и решая споры сторон» [298, с. 16]. Как видим, публичные состязания акынов, по своей смысловой направленности, тесно взаимосвязаны с публичными заседаниями суда биев.

Тем не менее, несмотря на то, что акыны ориентировались в первую очередь на свои рода, племена, главным смыслом их творчества было пропагандирование единства казахов, проведение общественно-политической социализации казахов в рамках всего казахского этноса. И это достигалось, в первую очередь, через развитие родовой идентификации как составной части этнической консолидации. Поэтому справедливо указывает отечественный исследователь И. Савин о том, что акыны выступали основными разработчиками и распространителями таких инструментов социальной коммуникации как-то: нормативных, метафорических, риторических и т.д. Он утверждает, что акыны «художественно осмыслили все значимые явления социальной жизни и выносили их на суд зрителей: ханов и простонародья во

время публичных турниров мастерства и остроумия – айтысов» [299, с. 75]. Особенно усилилась, на наш взгляд, такая роль акынов в казахской степи в период вступления казахов в подданство Российской империи, когда жырау потеряли былой свой социальный статус.

Наш вывод о том, что казахское устное ораторское искусство в период становления и дальнейшего развития Казахского ханства стало выполнять также общественно-политическую роль, косвенно подтверждается трудами известного исследователя казахского ораторского искусства Б. Адамбаева. Он выяснил, что тесная, взаимная связь понятий би и шешен впервые вошло в казахский словарный оборот в эпоху Жиренше шешена, то есть примерно в XV-XVI вв. [285, с. 56-72].

Исследователи казахского устного фольклора единодушны во мнении, что творчество жырау, акынов являлось не только средством идейно-эстетического, нравственно-педагогического воздействия, но также носило утилитарно-прикладной характер, как средство прорицания, воодушевления воинов в военные будни [300, 301]. В образцах ораторских выступлений жырау, би, акынов казахской степи отражались нравоучительные послания народу о приверженности ценностям традиционного казахского кочевого общества. В качестве примера такого монолога можно привести высказывания Болтирик шешена:

«Ашуыңа сүйенсең –  
Адасудың белгісі.  
Аңғал болсаң әр іске –  
Алжасудың белгісі.  
Екі адамға жалтақтау –  
Еріншектің белгісі.  
Еселеп шашу тапқанды –  
Көңілшектің белгісі.  
Артық ішу тамақты –  
Ақылсыздан шыққан іс.  
Ақшасыз берсе, аңғарып,  
Қарынына өлшеп іш!  
Ауру болар түбінде  
Артық ішкен асыңыз.  
Орта құрсақ жүрсеңіз,  
Аман болар басыңыз.  
Ашылып кетсе араның,  
Аурудың түбі ас болар» [26, 114 б.].

Анализ других образцов ораторских выступлений казахских шешенов показывает, что, несмотря на их нейтральный характер, например, как смысловых загадок, они насквозь пронизаны нравоучительной тематикой в социально-политическом аспекте. Так, например, как гласит предание, киргиз Кызылым встретился с Жиренше шешеном и задал ему загадку о значении определенных цифр в жизни человека. Жиренше ему на это так ответил:

«Он бес жас құйын қуған желмен тең,  
Жиырма бес дауыл ұрған перімен тең,  
Отыз бес ағып жатқан селмен тең,  
Қырық бес аю аспас белменен тең,  
Жетпіс бесте көңілің жерменен тең,  
Сексенде селкілдеген шал боларсың.  
Тоқсанда толық миың орта түсер.  
Жүзде дүниеден күдеріңді үз,  
Өлмесең де өліден кем боларсың» [26, 29 б.].

Устное творчество для казаха было также источником новостей, которые распространялись очевидцами событий. При этом, «зачастую сведения воплощались в песенной и стихотворной форме, особенно если сам очевидец был творческой личностью» [302, с. 93].

Публичный и состязательный характер суда биев, состязаний акынов был далеко не случайным явлением в казахской степи. Фундаментом этого явления выступал, на наш взгляд, как сам характер казахской военной демократии, так и высокий статус изустного искусства владения словом, его восприятия как сакральной духовной субстанции.

Красноречие воспринималось казахами как дар неба, то есть Тенгри [303, с. 29]. Достаточно, отметить проявление культа слова в таком акте как имянаречение. Казахи считали, что имя, данное человеку, определяло его будущее и влияло на его судьбу, весь процесс его жизнедеятельности. И такая практика, как известно, присуща практически всем тюркским народам. Так, еще Абулгази в «Родословной туркмен» приводит сведения о том, как по просьбе народа Коркут дал ребенку имя Туманхан, которое якобы наделяет человека счастьем [304, с. 58].

До сих пор у казахов широко распространен обычай, например, давать мужское имя девочке в том случае если в данной семье желают рождения мальчика. В этом плане показательны такие имена как Ұлтуар (то есть пожелание о том, чтобы вслед за этой девочкой родился сын) Қызтума (то есть буквально не роди девочку). В данном случае мы имеем дело с восприятием слова как одухотворенной субстанции. Оно в данном случае является медиумом (духовным посредником – наше примеч.) между людьми и миром духов небом (Тенгри). В этой связи представляется, что в казахской духовной культуре слово выступало как бы мелодией неба. Слово здесь рассматривалось как атрибут музыки. Не случайно мелодию кобыза, например, рассматривали как мелодию неба.

Собственно, анализ старых казахских песен позволяет предположить, что в них музыка и слово являлись единым целым, развивались в тесной зависимости друг от друга, выступали связующим элементом между природой, небом (Тенгри) и человеком. Все это отчетливо проявлялось в том, что большинство песен, других образцов устного народного творчества (толгау, жыры) сочетали в себе музыкальные модуляции стихов, фразы носили мелодический характер. Мы все знаем, что стихи в казахском фольклоре также как и у многих азиатских



народов и пелись и декламировались. То же касалось и образцов ораторского искусства. Не случайно известный русский исследователь Г. Потанин писал: «Мне чудится, что вся казахская степь поет» [22, с. 5].

Поэтому не случайно в казахской духовной культуре существовал такой жанр как айтыс, в котором слово и музыка выступали единым целым. Такую же связь можно увидеть и в пословицах и поговорках, которые в обилии использовались в старых казахских песнях. В этой связи отметим, что, согласно исследованиям, «поэтика и структура песен жырау однотипны со словами биев, наставлениями акынов и безымянными афоризмами» [293, с. 28].

Кроме того, в казахском народе до сих пор говорят о жырау как о «домбырасыз жырлаған адам», «домбырасыз жырлаған жырау айтатын сөзін тақпақтап айтатын болған» – то есть «у них нет домбры и они сказывают речитативом» [293, с. 28-29]. В этой связи отметим, что Бухар-жырау будучи первоначально глухонемым впоследствии заговорил стихами, то есть здесь идет речитативное воспроизведение слов. То же самое приходит на ум, когда вспоминаешь, что Қазыбек би звали в народе «Қаздауысты». Следует отметить, что говорение речитативом было общепринятым явлением среди и простого народа. Так, русский исследователь Г. Гавердовский отмечал: «Все киргизцы, начиная от детей до старца, имеют природную склонность сочинять песни без приготовления... На границе даже вошло в пословицу, что «киргизец горами едет о горах поет, по лесам – о лесах»» [160, с. 82].

И.С. Карабулатова показала, что и в казахских колыбельных песнях традиция импровизации словом созвучная традиции, например, айтыса. В казахских колыбельных песнях, согласно ее исследованиям, слово выступает одухотворенной субстанцией, которая может направлять течение времени, дальнейшую судьбу ребенка, его способности, будучи уже взрослым, выживать в сложной повседневной реальности кочевого образа жизни. Кроме того, она выяснила, что «исполняя колыбельную песню, мать кодирует своего ребенка на определенный поведенческий стереотип, социальную модель, принятую в тюркском сообществе: взрослый + взрослый, взрослый + ребенок, ребенок + ребенок, мужчина + женщина, брат + сестра» [305, с. 280-282].

Исследования И.С. Карабулатовой тесно соотносятся с исследованиями А.А. Диваева, который выяснил, что детей мужского пола в колыбельных песнях готовили к идеальным образам казахского кочевника – быть батыром, или шешеном:

«Не плачь, мой малыш, не плачь;

Может, станешь ты батыром, летящим с криком на врага?

А может, мастером станешь, который складывает узоры на кошме?

А может, оратором станешь, который без перерыва говорит?» [28, с. 98]

Шешендік сөздер занимали особое место не только в казахском изустном фольклоре, но и в повседневной жизнедеятельности казахов, что можно проследить по многочисленным фразеологизмам, сохранившимся в казахском словоупотреблении до сих пор. «Айтылған сөз – атылған оқ – букв. Сказанное слово – вылетевшая пуля». «Артына сөз қалдыру – то есть оставить после себя

добрую память». В этом выражении вполне очевидно слово воспринимается как одухотворенная субстанция. «Сөзге жығылу - букв. Быть побежденным силой слова». «Сөзі дуалы – букв. Слова его замораживают. Замораживающая речь. Сөзі мірдің оғындай. – букв. Слово (язык) его, как стрела эмира. Сөзінің жаны бар. – В его словах есть жизнь. В его словах есть доля правды, истины, здравый смысл» [296, с. 17, 26, 159-161]. В данных выражениях проявляются остатки более древнего восприятия слова, как одухотворенной субстанции.

Культ слова в казахской степи в первую очередь выразался в том, что многочисленные образцы творчества акынов, жырау передавались изустно в широких кругах простого народа. Причем существовали определенные механизмы, регламентирующие ретрансляцию произведений изустного народного творчества. Например, согласно обычаю, «первым распространителем айтыса был не тот, чья муза взяла верх в поэтическом состязании, а тот кто потерпел поражение» [298, с. 15-16].

Подводя итоги, отметим, что ораторское искусство казахов было естественной формой, условием существования устного народного фольклора, так как только в такой форме, собственно, могла существовать и пользоваться спросом устная традиция. Того требовала практически ежедневная публичная практика акынов, биев и других носителей казахского устного народного творчества.

Таким образом, анализ феномена казахского ораторского искусства позволяет выделить следующие его характерные особенности, место и роль в казахской духовной культуре, общественно-политической системе XV-XVIII вв.

Во-первых, традиция красноречия, его высокий статус имели в казахской степи массовое распространение в виду восприятия слова как духовной субстанции.

Во-вторых, истоки лучших образцов казахского ораторского искусства, его примеров находятся в устной фольклорной традиции.

В-третьих, высокий уровень казахского ораторского искусства стал возможен благодаря высокому уровню образности казахского языка, аллегоричности, метафоричности его слов.

В-четвертых, устная ораторская речь в казахской степи была, таким образом, основой всего бытия казаха-кочевника. Более того, ораторское искусство являлось формой выражения способа мировосприятия казахов, то есть их духовной культуры.

В-пятых, необходимость регулирования социально-политических вопросов появившегося Казахского ханства привели к тому, что ораторская практика стала формой выражения идеологических, политических, общественно значимых идей. Устная ораторская практика в казахском обществе периода XV-XVIII вв. носила не только этический, эстетический характер, но также была направлена на урегулирование хозяйственных, бытовых вопросов, разрешение различных социально-политических проблем в развитии, как родов, племен казахского народа, так и всего Казахского ханства. Устное ораторское

творчество было составной частью общественно-политического и индивидуального бытия казахов, так как стимулировала и аккумулировала в первую очередь родовую консолидацию, идентификацию, а через нее и единство казахского народа.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе проведенного диссертационного исследования мы попытались выяснить характер и особенности исторической преемственности в казахской духовной культуре в XV-XVIII вв. В результате были сделаны следующие выводы:

1. Для полноценного выяснения наличия преемственности, как в развитии духовной культуры казахского общества XV-XVIII вв., так и в любом другом историческом промежутке необходим комплексный подход, где будут совмещаться методы и понятийный аппарат исследования смежных наук, которые изучают различные аспекты общественной жизни.

2. Духовной культурой следует называть ту часть цивилизации, ее виртуальной структуры, в которой в большей мере отражается внутренний мир человека. К таким образцам духовной культуры в первую очередь относятся устное и письменное индивидуальное и народное творчество, религиозное и мифологическое сознание.

3. Выяснилось, что историческая преемственность – это в первую очередь развитие общества на основе определенных базовых элементов. Самым главным таким элементом является духовная культура, так как она содержит в себе все основные характеристики внутреннего мира человека, народа.

4. Основой мифологического сознания казахов прошлого являлось стремление воспринимать мир как неделимое и гармоничное целое. Источники казахской мифологии находились в широком спектре от тенгрианства, в первую очередь, и до буддизма, зороастризма и других религиозно-мифологических систем. При этом они все гармонично дополняли друг друга, соответствуя главному принципу казахской мифологии – идее гармонии.

5. Религиозное сознание казахов было весьма специфичным и сочетало в себе анимистическое восприятие мира, реализуемое посредством тенгрианских религиозных практик и ислама в его суфийском варианте. Особое место занимали традиционные смыслообразы, сформированные под влиянием кочевого образа жизни – культ предков, святых, отдельных вещей, объектов материального мира. Причем все эти смыслообразы выражались и воспринимались в большей мере не на понятийном, а на интуитивном уровне.

6. Менталитет казаха XV-XVIII вв. формировался под влиянием кочевого образа жизни, и характеризуется высоким уровнем развития интуитивного, абстрактного, созерцательного мышления. Главным архетипом казахского менталитета выступало чувство гармонии, которое является производным от кочевого образа жизни, предполагающего тесный контакт с природой. Многие элементы менталитета казахов XV-XVIII вв. сохранились и в последующих поколениях, с тем лишь исключением, что довольно долгая оседлость, исламизация, воздействие западных и славянских культур (русификация) привели к видоизменению казахской ментальности, но, тем не менее, сохранению его главного ядра – духовно-культурных архетипов.

7. Одним из главных свойств казахской эпической традиции является

утверждение преемственности исторических, культурных традиций, связь духовного опыта поколений. Казахская эпическая традиция имела в качестве главной своей цели создание такого исторического сознания казахов, посредством которого человек мог осознавать свое место в мире, родовую и этническую идентификацию.

8. Степная устная историология (шежіре) кодифицировала социально-политическую организацию казахского общества в виде важной значимости для него родоплеменной организации, посредством чего выстраивался более высокий уровень – идентификация по принадлежности к этносу «казак». Не случайно, и в настоящее время для казаха первой системой самоидентификации выступает его род. В этом аспекте историческое знание, заключенное в шежіре, выступало атрибутом мышления человека, составным элементом его духовной культуры, восприятия мира и самого себя в нем.

9. Анализ феномена казахского ораторского искусства позволил определить его роль в духовной культуре, общественно-политической системе XV-XVIII вв., и выделить следующие его характерные особенности:

- традиция красноречия, его высокий статус имели в казахской степи массовое распространение, ввиду восприятия слова как духовной субстанции;
- высокий уровень казахского ораторского искусства стал возможен благодаря образности казахского языка, метафоричности его слов;
- ораторское искусство являлось формой выражения мировосприятия казахов, то есть их духовной культуры.

Устная ораторская практика в казахском обществе периода XV-XVIII вв. носила не только этический, эстетический характер, но также была направлена на урегулирование хозяйственно-бытовых вопросов, разрешение различных социально-политических проблем. Необходимость регулирования социально-политических вопросов создавшегося Казахского ханства привело к тому, что ораторская практика стала формой выражения идеологических, политических, общественно значимых идей. Устное ораторское творчество было составной частью общественно-политического и индивидуального бытия казахов, так как стимулировала и аккумулировала в первую очередь родовую консолидацию, идентификацию, а через нее и единство казахского народа.

Таким образом, результаты исследования показали, что феномен исторической преемственности в казахской степи был в первую очередь связан с кочевым образом жизни ведения хозяйства. Как справедливо отмечает Н.А. Назарбаев: ««Консервация» традиционного уклада жизни вплоть до начала XX века, несмотря на все давления и деформации, способствовала сохранению мощного этнокультурного сознания. Несмотря на жесткий социокультурный прессинг, никому не удалось сломить механизмы национально-культурного воспроизводства» [306, с. 20, 25].

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Назарбаев Н.А. Пять лет независимости. – Алматы: Казахстан, 1996. – 624 с.
- 2 Bourgeot A. Le developpement des inegalites // Production pastorale et sociétés. – Paris, 1978. – № 2. – P. 16-17.
- 3 Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.
- 4 Гегель Г.В. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 2000. – 479 с.
- 5 Тойнби А.Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
- 6 Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – Т. I. – 324 с.
- 7 Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
- 8 Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-148.
- 9 Козыбаев М.К. Проблемы методологии, историографии и источниковедения истории Казахстана: Избранные труды. – Алматы: Ғылым, 2006. – 272 с.
- 10 Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX веков. – Алматы: Наука, 1971. – 633 с.
- 11 Акатаев С.Н. Древние культы и традиционная культура казахского народа – Алматы: КазНИИКИ, 2001. – 363 с.
- 12 Молдабеков Ж.Ж. Қазақтану. – Алматы: Қазақ университеті, 2003. – 459 б.
- 13 Сулейменов Р.Б. Формационная природа кочевого общества: проблема и метод // В кн.: Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций / под ред. В.М. Массон, Р.Б. Сулейменов и др. – Алма-Ата: Наука, 1989. – С. 89-102.
- 14 Кшибеков Д.К. Культура и цивилизация. Вообще и в частности. – Алматы: Қарасай, 2009. – 224 б.
- 15 Кшибеков Д.К. Истоки ментальности казахов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – 204 с.
- 16 Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. – Алматы: Социнвест, 1995. – 320 с.
- 17 Масанов Н.Э. Типология скотоводческого хозяйства кочевников Евразии // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций / под ред. В.М. Массон, Р.Б. Сулейменов, К.А. Акишев, К.М. Байпаков и др. – Алма-Ата: Наука, 1989. – С. 55-81.
- 18 Масанов Н.Э. Эволюция кочевого хозяйственно-культурного типа и проблема этногенеза казахского народа // Вестник АН КазССР. – 1987. – № 8. – С. 25-34.
- 19 Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов // Соч. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1968. – Т. V. – С. 19-192.

- 20 Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы // Соч. – М.: Издательство восточной литературы, 1963. – Т. II, ч. 1. – С. 169-433.
- 21 Потанин Г.Н. Исследования и материалы / науч. ред. И.В. Ерофеева. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – Т. VII. – 600 с.
- 22 Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. – Алматы: Жалын, 1993. – 76 б.
- 23 Валиханов Ч.Ч. Киргизское родословие // Избранные произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 251-265.
- 24 Алтынсаринъ И. Киргизская хрестоматія. – Оренбургъ: Типо-Литографія Б.А. Бреслина, 1906. – 162 с.
- 25 Әлменұлы Б. Шешендік сөздер / құрастырған Ж. Дәдебаев. – Алматы: Ғылым, 1993. – 144 б.
- 26 Көпейұлы М.Ж. Қазақ фольклорының үлгілері // Шығармалары: 6 томдық. – Павлодар: ЭКО, 2005 – Т. VI. – 396 б.
- 27 Диваев А.А. Казахская народная поэзия (Из образцов, собранных и записанных А.А. Диваевым). – Алма-Ата: Наука, 1964. – 256 с.
- 28 Конрад Н.И. Запад и Восток. – М.: Наука, 1966. – 519 с.
- 29 Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. – М.: Мысль, 1989 – 319 с.
- 30 Семенов Ю.И. Теория общественно-экономических формаций и всемирная история // В кн.: Общественно-экономические формации. Проблемы теории. – М.: Мысль, 1978. – С. 55-89.
- 31 Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры. – М.: Наука, 1969. – 294 с.
- 32 Бушмин А.С. Преемственность в развитии литературы. – Л.: Худож. лит-ра. Ленингр. отделение, 1978. – 233 с.
- 33 Исмаилов Ф.Ю. Преемственность в историческом процессе. – Ташкент: Фан, 1989. – 176 с.
- 34 Марғұлан Ә.Х. Шығармалары. – Алматы: Алатау, 2007. – Т. III. – 488 б.
- 35 Жубанов А. Соловьи столетий: очерки о народных композиторах и певцах / пер. с казахского Г. Бельгера. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 456 с.
- 36 Исмаилов Е., Турсунов Е. Основные типы создателей и носителей казахского фольклора // История казахской литературы: В 3 т. / отв. ред. Н.С. Смирнова. – Алма-Ата: Наука, 1968. – Т. I. – С. 389-414.
- 37 Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX – начало XX в.). – Алма-Ата: Наука, 1968. – 256 с.
- 38 Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов среднего жуза / отв. ред. А.Х. Маргулан. – Алма-Ата: Наука, 1974. – 200 с.
- 39 Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос // Избранные труды. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
- 40 Қоныратбаев Ә.Қ. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы : Ана тілі, 1991. – 288 б.
- 41 Смирнова Н.С. Казахская народная поэзия. – Алма-Ата: Наука, 1967. – 134 с.

- 42 Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 338 с.
- 43 Кодар А.А. Казахская философия как диалог с традицией: дис... канд. ист. наук. – Алматы, 1999. – 140 с.
- 44 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы: 4 томдық. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – Т. I. – 512 б.
- 45 Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – нач. XX вв.). – Алма-Ата: Ғылым, 1991. – 214 с.
- 46 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 240 с.
- 47 Абусейтова М.Х. Казахское ханство во второй половине XVI века. – Алма-Ата: Наука, 1985. – 104 с.
- 48 Абусейтова М.Х. К проблеме изучения истории ислама в Казахстане // Материалы международной конференции «Ислам: история и современность». – Алматы: Дайк-Пресс, 2000. – С. 22–26.
- 49 Абусейтова М.Х. Ислам в Казахстане: история и современность // Казахстан и современный мир. – 2003. – № 3 (6). – С. 161–169.
- 50 Нургалиева А.М. Очерки по истории ислама в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 224 с.
- 51 Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 1998. – 188 с.
- 52 Муминов А.К. Ислам в Центральной Азии: особенности в кочевой среде // Материалы международной конференции «Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы». – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – С. 108-116.
- 53 Муминов А.К. Казахские ходжи // Shygys (Восток). – 2004. – № 1. – С. 229-235.
- 54 Муминов А.К. Ислам и вопросы сакральной власти в Центральной Азии в средние века // Материалы международной конференции «Эволюция государственности Казахстана». – Алматы, 1996. – С. 62-64.
- 55 Муминов А.К. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях / отв. ред. А.Муминов, А. фон Кюгельген, Д. Ди Уис, М. Кемпер. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008 – 368 с.
- 56 Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.) – Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992. – 172 с.
- 57 Ерекешева Л.Г. Религия и социокультурные системы в истории Центральной Азии: дис... докт. ист. наук. – Алматы, 2008. – 235 с.
- 58 Нуртазина Н.Д. Ислам в Казахском ханстве (XV–XVIII вв.) – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – 116 с.
- 59 Оразбаева А.И. Цивилизация кочевников евразийских степей. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 310 с.



- 60 Бес ғасыр жырлайды / құраст. М. Мағауин, М. Бәйділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. – Т. I. – 384 б.
- 61 Қазақтың батырлық эпосы / құраст. С. Дәуітов – Алматы: Рауан, 1992. – 102 б.
- 62 Батырлар жыры / құраст. Е. Дүйсенбайұлы. – Алматы: Жазушы, 352 б.
- 63 Бабалар сөзі: 100 томдық. – Алматы: Фолиант, 2005. – Т. XI. – 368 б.
- 64 Қазақ эпостары. – Алматы: Көшпенділер, 2006. – 416 б.
- 65 Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек: Казахский романический эпос / отв. ред. С.С. Кирабаев, Е.А. Поцелуевский. – М.: Вост. лит., 2003. – 439 с.
- 66 Қазақ халық әдебиеті. Айтыс. – Алма-Ата: Жазушы, 1964. – Т. I. – 430 б.
- 67 Молдабеков Ж.Ж. Шешендік – Алматы: Қарасай, 2009. – 432 б.
- 68 Коркут-Ата: Энциклопедический сборник на казахском и русском языках. – Алматы, 1999. – 798 с.
- 69 Фазлаллах ибн Рузбихан Исфохани. Михман-наме-йи Бухара. – М.: Наука, 1976. – 197 с.
- 70 Юдин В.П. Известия «Зийа ал кулуб» Мухаммада Аваза о казахах XVI в. // Вестник АН КазССР. – 1966. – № 5. – С. 71-76.
- 71 Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв.: Извлечения из персидских и тюркских сочинений / сост. С.К. Ибрагимов, Н.Н. Мингулов, К.А. Пищулина, В.П. Юдин. – Алма-Ата: Наука, 1969. – 651 с.
- 72 Абусейтова М.Х., Баранова Ю.Г. Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии XIII-XVIII вв. (библиографические обзоры). – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 426 с.
- 73 Яссави Х.-А. Хикметы / под. ред. М.Х. Абусейтовой. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 208 с.
- 74 Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері: XV-XIX ғасырлар шығармаларынан үзінділер. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – Т. V – 440 б.
- 75 Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алматы: Ғылым, 1992. – 296 с.
- 76 Юдин В.П. Персидские и тюркские источники по истории казахского народа XV-XVII веков // Центральная Азия в XIV-XVIII веках глазами востоковеда. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – С. 17-71.
- 77 Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі (Диуани лұғат ат-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы / алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. – Алматы: ХАНТ, 1997. – Т. I. – 590 б.
- 78 Дулати М.Х. Тарихи Рашиди. – Алматы: М.Х. Дулати қоғамдық қоры, 2003. – 616 б.
- 79 Әбілғазы. Түрік шежіресі. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 208 б.
- 80 История Казахстана в персидских источниках: Му'изз ал-ансаб (Прославляющее генеалогии) / отв. ред. А.К. Муминов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – Т. III. – 672 с.
- 81 Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері: Цин патшалық дәуірінің мұрағат құжаттары. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – Т. III. – 150 б.
- 82 Қазақстан тарихы туралы моңғол деректемелері. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – Т. III. – 180 б.

83 Есмагамбетов К.Л. Что писали о нас на Западе? – Алматы: Қазақ университеті, 1992. – 260 с.

84 Ужфальви де Мезе-Ковезд Ш.Е. Сырдарья – Зеравшан. Страна семи рек и Западная Сибирь // Французские исследователи в Казахстане / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Санат, 2006. – Т. VII. – С. 153-232.

85 М. де Ужфальви Бурдон. Из Оренбурга в Самарканд. Фергана, Кульджа и Западная Сибирь // Французские исследователи в Казахстане / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Санат, 2006. – Т. VII. – С. 233-270.

86 Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию 1558-1560 гг. // Первые английские путешественники в Казахской степи / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Санат, 2006. – Т. VIII. – С. 9-60.

87 Хелльвальд Геллер, фон Ф.-А. Центральная Азия // Немецкие исследователи в Казахстане / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Санат, 2006. – Т. VI, ч. 2. – С. 153-240.

88 Шварц Ф., фон. Туркестан – ветка индогерманских народов // Немецкие исследователи в Казахстане / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Санат, 2006. – Т. V, ч. 1. – С. 175-240.

89 Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей / под ред. М.К. Козыбаева. – Алматы: Санат, 1996. – 656 с.

90 Левшин А.И. Описание киргизь-кайсакскихъ или киргиз-казачьихъ ордъ и степей. – СПб.: Въ Типографіи Карла Крайя, 1832. – Ч. 2. – 334 с.

91 Барданес Х.И. Киргизская, или казацкая хорография // Первые историко-этнографические описания казахских земель. XVIII век / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. IV. – С. 93-194.

92 Рычков П.И. Краткое описание о киргис-кайсаках // Первые историко-этнографические описания казахских земель. XVIII век / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. IV. – С. 265-289.

93 Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – СПб., 1870. – 212 с.

94 Алекторов А.Е. Предания киргизов. Легендарные сказания о происхождении киргизов // Народные предания об исторических событиях и выдающихся людях Казахской степи (XIX-XX вв.) / сост. С.Ф. Мажитов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. IX. – С. 299-304.

95 Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. Отделенія этнографіи / подь ред. В.И. Ламанского. – СПб.: Типографія С.Н. Худекова, 1896. – Вып. III-IV. – С. 277-456.

96 Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследованиях // Живая старина. Отделенія этнографіи / Подь ред. В.И. Ламанского. – СПб.: Типографія С.Н. Худекова, 1894. – Вып. III-IV. – С. 301-486.

- 97 Введение в историю: учеб. пособие / под ред. А.А. Данилова. – М.: Аспект Пресс, 1994. – 80 с.
- 98 Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-148.
- 99 Семенов Ю.И. Введение во всемирную историю: учеб. пособие. – М.: МФТИ., 1997. – Вып. I. – 202 с.
- 100 Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
- 101 Поппер К.Р. Открытое общество и его враги // Соч.: в 2 т. – М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992. – Т. I. – 448 с.
- 102 Большая энциклопедия: В 62 томах. – М.: ТЕРРА, 2006. – Т. 38. – 592 с.
- 103 Березкин Ю.Е. О структуре истории: временные и пространственные составляющие // В кн.: История и математика: Концептуальное пространство и направления поиска / отв. ред. П.В. Турчин, Л.Е. Гринин, С.Ю. Малков, А.В. Коротаев. – М.: ЛКИ/URSS, 2007. – С. 88-98.
- 104 Крадин Н.Н. Проблемы периодизации исторических макропроцессов // В кн.: История и математика: Модели и теории / отв. ред. Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, С.Ю. Малков. – М.: ЛКИ/URSS, 2008. – С.166-200.
- 105 Бачинин В.А., Сандулов Ю.А. История западной социологии. – СПб.: Лань, 2002. – 384 с.
- 106 Философия истории: учеб. пособие / под ред. А.С. Панарина. – М.: Гардарики, 1999. – 432 с.
- 107 Чешков М.П. Дореволюционная Россия и Советский Союз: анализ преемственности и разрыва // Общественные науки и современность. – 1997. – № 1. – С. 92-104.
- 108 Багдасарян В.Э. Традиционализм и модернизм: проблема синергического моделирования // В кн.: Модернизм и традиционализм: проблема ценностного и политического баланса России – М.: Научный эксперт, 2008. – С. 8-150.
- 109 Леонтьева О.Б. Субъективное и объективное в историческом познании: невостребованный опыт «субъективной школы» // Философский век. – 2002. – Вып. 21, ч. 1. – С. 206-214.
- 110 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33-48.
- 111 Яруллин Р.Р., Латыпов А.А. Периодизация как научный метод упорядочения исторического процесса // Вестник ОГУ. – 2007. – № 3. – С. 69-75.
- 112 Чуприна А.А. Преемственность поколений как культурно-исторический процесс // Вестник СевКавГТУ. – 2005. – Вып. 1 (13). – С. 14-25.
- 113 История Казахстана (с древнейших времен до наших дней): В 5 т. / под ред. К.М. Байпакова, М.К. Козыбаева, Б.Е. Кумекова, К.А. Пищулиной. – Алматы: Атамұра, 1997. – Т. II. – 624 с.

114 Алимбай Н. Кочевая община казахов: проблемы этносоциологической реконструкции // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – № 96. – С. 317-326.

115 Алимбай Н. Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой этноэкосистеме // В кн.: Алимбай Н., Муқанов М.С., Аргынбаев Х. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. – Алматы: Наука, 1998. – С. 10-61.

116 Алимбай Н. Евразийское кочевничество как общинный тип социальности (Введение в проблематику) // Материалы международной конференции «Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы». – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – С. 185-193.

117 Алимбай Н. Об исходных принципах изучения традиционного казахского общества (краткий номадологический дискурс) // Труды Центрального музея. – Алматы: Наука, 2004. – Вып. I. – С.137-160.

118 Курманалиева Э.Т. Развитие идей формирования здорового образа жизни в истории казахской педагогической мысли (период казахского ханства): автореф...канд. пед. наук. – Алматы, 2008. – 27 с.

119 Артыкбаев Ж.О. Материалы к истории правящего дома казахов. – Алматы: Ғылым, 2001. – 204 с.

120 Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI-XVIII вв. / отв. ред. Б.А. Тулепбаев. – Алма-Ата: Наука, 1983. – С. 106-165.

121 Баранова Ю.Г. «Чингиз-наме» как источник по истории казахского народа // Чингиз-наме. – Алматы: Ғылым, 1992. – С. 5-6.

122 Философия и методология науки: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / под ред. В.И. Купцова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 551 с.

123 Перов Ю.В., Сергеев К.А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // В кн.: Гегель Г.В. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 2000. – С. 5-57.

124 Семенов Ю.И. Введение во всемирную историю: учеб. пособие. – М.: МФТИ, 2001. – Вып. 3. – 208 с.

125 Барг М.А. О категории «цивилизация» // Новая и новейшая история. – 1990. – № 5. – С. 25-40.

126 Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 29-58.

127 Хачатурян В.М. Теория цивилизаций в русской исторической мысли // Новая и новейшая история. – 1995. – № 5. – С. 8-18.

128 Ерасов Б.С. Проблемы теории цивилизаций // Новая и новейшая история. – 1995. – № 6. – С.181-187.

129 Ильин М.В. Мировое общение как проблема «полиглотики» // Полис. – 1995. – № 1. – С. 154-159.

130 Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / общ. ред. Ю.Л. Бессмертного. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.

- 131 Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
- 132 Гомбрих Э. История искусства. – М.: АСТ, 1998. – 688 с.
- 133 История Китая: учебник / под ред. А.В. Меликсетова. – М.: МГУ, Высшая школа, 2002. – 736 с.
- 134 Масанов Н.Э. Типология скотоводческого хозяйства кочевников Евразии // В кн.: Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций / под ред. В.М. Массон, Р.Б. Сулейменов, К.А. Акишев, К.М. Байпаков и др. – Алма-Ата: Наука, 1989. – С. 55-81.
- 135 Грайворонский В.В., Яскина Г.С. Обзор конференции: «Диалог цивилизаций: взаимодействие кочевой и других культур Центральной Азии» // Восток. – 2002. – № 1. – С. 150-155.
- 136 Сулейменов Р.Б. Формационная природа кочевого общества: проблема и метод // В кн.: Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций / под ред. В.М. Массон, Р.Б. Сулейменов, К.А. Акишев, К.М. Байпаков и др. – Алма-Ата: Наука, 1989. – С. 89-102.
- 137 Культурология: учеб. пособие / под ред. Г.В. Драч. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 576 с.
- 138 Денисенко В.С. Культурно-цивилизационная среда как фактор формирования новых парадигм современных международных отношений // Материалы 4 Конвента РАМИ: В 10 т. – М.: МГИМО-Университет, 2007. – Т. VI. – С. 28-44.
- 139 Шемякин Я.Г. Проблема цивилизации в советской научной литературе 60-80-х годов // История СССР. – 1991. – № 5. – С. 86-103.
- 140 Зиманов. С.З. Казахский суд биев – уникальная судебная система. – Алматы: Атамұра, 2008. – 224 с.
- 141 Қазақтың ата заңдары: құжаттар, деректер және зерттеулер: 10 т. / бас ред. С.З. Зиманов. – Алматы: Жеті жарғы, 2001. – Т. I. – 440 б.
- 142 Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. – СПб., Москва, Харьков, Минск, 1997. – 608 с.
- 143 Юдин В.П. Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда. – Алматы: Дайк-пресс, 2001. – 384 с.
- 144 Шах Идрис. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и К, 1994. – 447 с.
- 145 Васильев Л.С. Культы. Религии. Традиции в Китае. – М.: Наука, 1970. – 484 с.
- 146 Пигалев А.И. Культура как целостность: методологические аспекты. – Волгоград: Изд-во ВГУ, 2001. – 468 с.
- 147 Генисаретский О.И., Щедровицкий Г.П. Деятельность проектирования и социальная система // Труды ВНИИТЭ. Серия «Техническая эстетика». – М., 1990. – Вып. 61, ч. 1. – С. 134–155.
- 148 Андреев А.Н. Целостность художественного произведения как литературоведческая проблема: автореф... док. филолог. наук – М., 1998. – 42 с.
- 149 Deutch K. Systems Theory and Comparative Analysis in Comparative Politics: Notes and Readings. – Belmont: California, 1986. – 196 p.

- 150 Поздняков Э.А. Системный подход и международные отношения. – М.: Наука, 1976. – 160 с.
- 151 Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники). – М.: Изд-во вост. лит., 1963. – 462 с.
- 152 Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 604 с.
- 153 Мукминова Р.Г. Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре в XVI в. – Ташкент: Фан, 1976. – 236 с.
- 154 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. – 336 с.
- 155 Мухамбетова А. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале) // В кн.: Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 11–52.
- 156 Маргулан А. Строительная культура эпохи разложения первобытного общества // Архитектура Казахстана / под ред. А. Маргулана и др. – Алматы: Казгосиздат, 1959. – С. 41-55.
- 157 Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // Советская этнография. – 1976. – № 4. – С. 42-62.
- 158 Маргулан А. Казахская юрта и ее убранство // В кн.: Маргулан А.Х. Мир казаха. – Алматы: Институт развития Казахстана, 1997. – С. 45-55.
- 159 Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Өлке, 1994. – 208 с.
- 160 Гавердовский Я.П. Обзорение Киргиз-кайсацкой степи, или Дневные записки в степи Киргиз-кайсацкой 1803 и 1804 годов // Первые историко-этнографические описания казахских земель. Первая половина XIX века / сост. И.В. Ерофеева, Б.Т. Жанаев. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. V. – С. 155-256.
- 161 Касымжанов А.Х. Стелы Кошо-Цайдама. – Алматы: Printing Systems, 1998. – 113 с.
- 162 Mannheim K. The Problem of Generations // Essays on the Sociology of Knowledge. – London: N.Y., 1952. – P. 154-301.
- 163 Глотов М.Б. Поколение как категория социологии // Социологические исследования. – 2004. – № 10. – С. 42-48.
- 164 Феоктистов Г.Г. Конфликт поколений: корни и эволюция // Материалы международной научно-практической конференции «Преемственность поколений: диалог культур». – СПб., 1996. – Вып. 1. – С. 164-173.
- 165 Алимбай Н. Казахское шежире как фольклорная категория исторических источников // Қазақ альманағы. – 2009. – № 2. – С. 225-250.
- 166 Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // В кн.: Мифы и мифология в современной России / под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюкова. – М.: АИРО-XX, 2000. – С. 17-38.
- 167 Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). – М.: Мысль, 1972. – 312 с.

- 168 Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. – 1970. – № 7. – С. 152-164.
- 169 Макаровский Д.А. Человек как объект мифологизации и манипулирования в культуре XX века: автореф... канд. филос. наук. – СПб., 2009. – 26 с.
- 170 Андреев Ю.А. Поэзия мифа и проза истории. – Л.: Лениздат, 1990. – 223 с.
- 171 Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Инвест-ППП, СТ «ППП», 1996 – 240 с.
- 172 Кодар А. Традиционное тюркское мировоззрение // Безнен Юл. – 2004. – № 4. – С. 7-11.
- 173 Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки (В аспекте связи с первобытным фольклором). – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 192 с.
- 174 Трифонов Ю.И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени // Тюркологический сборник / под ред. А.Н.Кононов, С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. – М.: Наука, ГРВЛ, 1973. – С. 351-374.
- 175 Левшин А.И. Описание киргизь-кайсацкихъ или киргиз-казацкихъ ордъ и степей. – СПб: Въ Типографіи Карла Крайя, 1832. – Ч. III. – 304 с.
- 176 Дубровский Д.В. Пространственные характеристики погребального обряда тюркоязычных кочевников Центральной Азии (кон. XIX – нач. XX вв.): автореф... канд. истор. наук. – Санкт-Петербург, 2007. – 24 с.
- 177 Зуев Ю.А. Историческая проекция казахских генеалогических преданий (К вопросу о сущности и пережитках триальной организации у кочевых народов Центральной Азии) // Казахстан в эпоху средневековья. – Алма-Ата: Наука, 1981. – С. 69-75.
- 178 Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993. – 80 с.
- 179 Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник / под ред. А.Н. Кононов, С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. – М.: Наука, ГРВЛ, 1973. – С. 265-286.
- 180 Есимов Г. Хаким Абай. – Алматы: Білім, 1995. – 189 с.
- 181 Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. – М.: Reff-book; Киев: Ваклер, 1996. – 288 с.
- 182 Ақатаев С.Н. Зороастризм қайда пайда болды? // Білім және еңбек. – 1985. – № 9. – 42-43 б.
- 183 Мухаметзянов И.М. Фольклор в поэме Кутба «Хосров и Ширин»: автореф... канд. филол. наук. – Казань, 2009. – 24 с.
- 184 Камолиддин Ш.С. Древнетюркская топонимия Средней Азии / отв. ред. М. Исхоков. – Ташкент: Шарк, 2006. – 192 с.
- 185 Черемисин Д.В. К ирано-тюркским связям в области мифологии // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 1997. – С. 31-39.
- 186 Искакова Л.Н. Тюркские письменные памятники VII-XI вв. и

башкирская словесность (вопросы поэтики, традиции): автореф... канд. филолог. наук. – Уфа, 2007. – 28 с.

187 Васильев Л.С. История религий Востока. – М.: Книжный дом «Университет», 2000 – 426 с.

188 Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник / под ред. А.Н. Кононов, С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. – М.: Наука, ГРВЛ, 1973. – С. 306-315.

189 Аширов А.А. Древние религиозные верования в традиционном быту узбекского народа (по материалам Ферганской долины): автореф... докт. ист. наук. – Ташкент, 2008. – 52 с.

190 Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.:Л.: Наука, 1967. – 512 с.

191 Наурзбаева А.Б. Возвращение к мифу о вечном возвращении: опыт культурологической редукции историзма // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия проф. М.И. Шахновича. Серия «Мыслители». – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – Вып. 8. – С. 65-69.

192 Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 390 с.

193 Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. – М.: Центр, 2000. – 240 с.

194 Религиоведение: учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.

195 Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения / под ред. А.Х. Маргулана. – Алма-Ата: Худож. лит., 1958. – С. 144-176.

196 Герн фон В. Из записной книжки. Этнографические заметки. Характер и нравы киргизов-казаков // Памятная книжка Семипалатинской области на 1899 г. – Семипалатинск: Типография Семипалат. обл. правления, Семипалатинский Областной Статистический Комитет, 1899. – С. 1-33.

197 Сураганова З.К. Магия в основе казахской традиции дележа // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 297. – С. 133-135.

198 Рычков Н.П. Дневныя записки путешествія Капитана Николая Рычкова въ киргисъ-кайсацкой степь, 1771 году. – СПб.: Императорская Академія наукъ, 1772. – 106 с.

199 Султанов Т.И. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. – М.: АСТ Москва, 2006. – 445 с.

200 Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных Народов Сибири (Опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск: Наука, 1984. – 233 с.

201 Токарев С.А. Религии в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. – 287 с.

202 Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.



- 203 Ксенофонов Г.В. Культ сумасшествия в Урало-Алтайском шаманизме (К вопросу об «умирающем и воскресающем» боге). – Иркутск: [б.и.], 1929. – 19 с.
- 204 Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.
- 205 Ситняковский Н. Киргизская святыня (Пещера Чакпак-ата) // Народные предания об исторических событиях и выдающихся людях Казахской степи (XIX-XX вв.) / сост. С.Ф. Мажитов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. IX. – С.45-48.
- 206 Мендикулов М.М. Памятники народного зодчества Западного Казахстана. – Алма-Ата: Онер, 1987. – 156 с.
- 207 Каскабасов С.А., Смирнова Н.С. Комментарии к переводу эпоса «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» // Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек: Казахский романический эпос / отв. ред. С.С. Кирабаев, Е.А. Поцелуевский. – М.: Вост. лит., 2003. – С. 316-322.
- 208 Давлетшин Г.М. История духовной культуры тюрко-татар: учебное пособие. – Казань: Gumanitarna, 2004. – 103 с.
- 209 Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религия в Золотой Орде: учебное пособие для студентов исторических факультетов. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1998. – 125 с.
- 210 Балкашин Н.Н. О киргизахъ и вообще о подвластныхъ Россіи мусульманахъ. – СПб.: Типографія министерства внутреннихъ дель. – 1887. – 61 с.
- 211 Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. – М., Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1988. – 128 с.
- 212 Измайлов И.Л., Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы и дискуссии // В кн.: Культурные традиции Евразии: вопросы средневековой истории и археологии. – Казань: ФЭН, 2004. – Вып. 4. – С. 99-107.
- 213 Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1992. – 327 с.
- 214 Пучков П.И., Казьмина О.Е. Религии современного мира: учебное пособие. – М.: Наука, 1997. – 286 с.
- 215 Мухтарова Г.Р. Влияние суфиев на историю паломничества в Казахстане // Материалы международной конференции «Суфизм в Иране и Центральной Азии» / отв. ред. С. Аюдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 261-265.
- 216 Бейсембиев Т.К. «Та'рих-и Шахрухи» как исторический источник: [О труде Нийаза-Мухаммада Хуканди] / АН КазССР, Ин-т истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 198 с.
- 217 Тулибаева Ж.М. Бухарские и кокандские источники по истории казахов и Казахстана // Тулибаева Ж.М. Персоязычные источники по истории казахов и Казахстана XIII-XIX вв. – Астана: ЕНУ, 2006. – С. 154-180.

- 218 Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ., предисл. С.Ф. Акимушкина. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989, – 328 с.
- 219 Дала даналары / бас ред. И. Тасмағамбетов. – Алматы: Print-S, 2001. – 640 б.
- 220 Мухамбетова А. Кобызовые Кюи // В кн.: Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 187-216.
- 221 Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. – 1995. – № 3. – С. 158-166.
- 222 Пантин И.К. Национальный менталитет и история России // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 29-33.
- 223 Шими́на М.А. Менталитет как социологическая категория // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки. – 2007. – № 2 (7) – С. 112-116.
- 224 Ануфриев Е.А., Лесная Л.В. Российский менталитет как социально-политический и духовный феномен // Социально-политический журнал. – 1997. – № 3. – С. 16–27.
- 225 Голикова Т.А. Сущность этнического менталитета и способы его выявления // Речевое общение. Специализированный вестник. – 2002. – Вып. 4 (12). – С. 14-18.
- 226 Колесов В.В. Язык как действие: культура, мышление, человек // В кн.: Разные грани единой науки / отв. ред. П.А. Дмитриев, Г.И. Сафронов. – СПб.: Изд-во СПб. университета, 1996. – С. 58-69.
- 227 Дубов И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 20-29.
- 228 Почепцов О.Г. Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. – 1990. – № 6. – С. 110-122.
- 229 Корнеева Т.С. Менталитет как социокультурный феномен: автореф... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2001. – 22 с.
- 230 Григорьева А.А. Русский менталитет: сущность и структура (социально-философский анализ): автореф... канд. филос. наук. – Томск, 2008. – 17 с.
- 231 Юнг К.Г. Аналитическая психология / пер. с англ. – СПб.: МЦНК и Т «Кентавр», Институт Личности, ИЧП «Палантир», 1994. – 137 с.
- 232 Веремьев А.А. Введение в культурологию: учебное пособие. – Брянск: Курсив, 2000. – 248 с.
- 233 Мерғалиев Д.М. Фольклор как источник художественного национального стиля в искусстве Казахстана на рубеже XX-XXI в.: автореф... канд. искусствоведения. – Барнаул, 2009 – 21 с.
- 234 Рычков П.И. Нижайшее представление о состоянии киргиз-кайсацких орд и о способах к приведению их к спокойному пребыванию и ко исполнению подданических должностей // Первые историко-этнографические описания казахских земель. XVIII век / сост. И.В. Ерофеева. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007.

– Т. IV. – С.195-212.

235 Этносоциальные предания // Народные предания об исторических событиях и выдающихся людях Казахской степи (XIX–XX вв.) / сост. С.Ф. Мажитов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. IX. – С. 297-341.

236 Журнал, веденный Свиты его императорского величества поручиком Гавердовским и колонновожатыми Ивановым и Богдановичем во время следования их по высочайшему повелению чрез Киргизскую степь в провинцию Бухарию, с различными наблюдениями, с описанием всех случившихся происшествий, равно как и о возвращении в Россию в 1803 году // Первые историко-этнографические описания казахских земель. Первая половина XIX в. / сост. И.В. Ерофеева, Б.Т. Жанаев. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. V. – С.26-154.

237 Барлыбаева Г.Г. Этические воззрения Бухар-жырау // Материалы международной научно-теоретической конференции «Наука. Философия. Религия». – Алматы: КазНПУ, 2008. – С. 142-146.

238 Джумалиева Т. Назидательная лирика казахских акынов в контексте проблемы Восток–Запад // Қазақстан мен Орталық Азияның дәстүрлі және қазіргі өнері: халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары / құраст. Ж. Бадан, Р. Каргабекова, Р. Малдыбаева. – Алматы: Үш қиян, 2004. – С. 377-385.

239 Артыкбаев Ж.О. Казахское общество: традиции и инновации. – Астана: Парасат Әлемі, 2003. – 290 с.

240 Шелабаева Г.К. Эстетическое и художественное как реалии национального самосознания (на материалах казахской литературы) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1996. – № 2. – С. 72-83.

241 Сатаева Л.Г. Истоки культуры мышления и мировоззрения народов Центральной Азии и Казахстана // Философский век. Альманах. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2002. – Вып. 22, ч. 2. – С. 371-378.

242 Мухамбетова А. Статус музыкального произведения и импровизация в традиционной культуре казахов // В кн.: Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 168-171.

243 Ергалиева Р. Казахское искусство XX века и традиционная духовность // Қазақстан мен Орталық Азияның дәстүрлі және қазіргі өнері: халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары / құраст. Ж. Бадан, Р. Каргабекова, Р. Малдыбаева. – Алматы: Үш қиян, 2004. – 447-461 б.

244 Сураганова З.К. Традиционный обмен дарами у казахов: автореф... канд. ист. наук. – Томск, 2007 – 23 с.

245 Федоринов Е.И. Формирование исторического сознания как фактор гуманитаризации образования // Совет ректоров. – 2008. – № 2 – С. 32-35.

246 Бурыкина Н.Б. Роль исторического сознания в социализации личности в переходную эпоху // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – № 93. – С. 147-154.

247 Каменская Р.А. Историческое сознание: автореф... канд. философ. наук. – Волгоград, 1999. – 23 с.

248 Линченко А.А. Социально-философское понимание целостности исторического сознания // Вестник ТГУ. – 2006. – Вып. 4 (44). – С. 123-128.

249 Хмырова С.Р. Историческое сознание русского населения Сибири во второй четверти XVIII – конце XIX вв.: дис... канд. ист. наук. – Барнаул, 2006. – 211 с.

250 Чистанов М.Н. Генезис исторического сознания как проблема социальной философии: автореф... канд. философ. наук. – Томск, 2001 – 21 с.

251 Цораев З.У. Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности: автореф... докт. филос. наук. – СПб., 2009 – 37 с.

252 Кукарцева М.А., Коломоец Е.Н. Историография и историческое мышление (аналитический обзор) // Вестник Московского университета. Серия философия. – 2004. – № 2. – С. 31–49.

253 Мартынова А.Н. Устный эпос как исторический источник. Древняя Русь // Вопросы медиевистики. – 2007. – № 4 (30) – С. 129–132.

254 Романова Г.И. Мир эпического произведения (на материале русской литературы XIX–XX вв.): автореф... докт. филолог. наук. – М., 2008. – 51 с.

255 Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Л.: Наука, 1976. – 244 с.

256 Сурова Е.Э. Культурная антропология // В кн.: Введение в культурологию. Курс лекций / под ред. Ю.Н. Солонина, Е.Г. Соколова. – СПб., 2003. – С. 131-141.

257 Васильев М.И. Введение в культурную антропологию: учебное пособие. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. – 165 с.

258 Эпические памятники устной поэзии народов СССР // Вестник РАН. – 2008. – № 3. – С. 58-70.

259 Маргулан А.Х. Казахский народный эпос // Шығармалары. – Алматы: Алатау, 2007. – Т. III. – С. 403-484.

260 Ахметов З. А., Каскабасов С.А. Казахский романический эпос // Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек: Казахский романический эпос / отв. ред. С.С. Кирабаев, Е.А. Поцелуевский. – М.: Вост. лит., 2003. – С. 351-390.

261 Смирнова Н.С. О версиях «Кыз-Жибек» // В кн.: Смирнова Н.С. Исследования по казахскому фольклору. – Алматы: Жібек жолы, 2008. – С. 343-376.

262 Қасқабасов С. Жаназық. – Астана: Елорда, 2002. – 584 б.

263 Каскабасов С.А., Смирнова Н.С. Комментарии к переводу эпоса «Кыз-Жибек» // Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек: Казахский романический эпос / отв. ред. С.С. Кирабаев, Е.А. Поцелуевский. – М.: Вост. лит., 2003. – С. 320-322.

264 Стеблева И.В. Формирование поэтологических представлений у тюрков. Древний период // Рериховские чтения в Институте востоковедения РАН. – 2002. – Вып. 5. – С. 236-242.

- 265 Сейтжанұлы З.Н., Бисенбаев П.Қ. Қазақтың көне эпосы. – Алматы: Аруна, 2008. – 240 б.
- 266 Қоныратбаев Ә.Қ. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы : Ана тілі, 1991. – 288 б.
- 267 Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. – М.: Гослитиздат, тип. треста «Полиграфкнига», 1947. – 520 с.
- 268 Пчелов Е.В. К вопросу о принципах классификации исторических источников // Архивоведение и источниковедение отечественной истории. Доклады и тезисы выступлений на второй Всероссийской конференции. – М.: Федеральная архивная служба России, ВНИИДАД, 1997. – Вып. 1. – С. 198-200.
- 269 Абрамзон С.М., Потапов Л.П. Народная этногония как один из источников для изучения этнической и социальной истории (на материале тюркоязычных кочевников) // Советская этнография. – 1975. – № 6. – С. 28-41.
- 270 Лурье Я.С. Логические основы критики источника // Источниковедческие разыскания. – Тбилиси: АН Грузинской ССР, 1988. – С. 32-39.
- 271 Ерофеева И.В. Родословные казахских ханов и кожа XVIII-XIX вв. (история, историография, источники). – Алматы: ТОО «Print-S», 2003. – 178 с.
- 272 Сабитов Ж.М. Генеалогия «Торе». – Астана: Сигнет Принт, 2008. – 326 с.
- 273 Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы. – Астана: Фолиант, 2008. – 728 б.
- 274 Муканов М.С. Из исторического прошлого: родословная племён керей и уак. – Алматы: Казахстан, 1998. – 160 с.
- 275 Алпысбес М. Ходжи в генеалогической системе казахского народа // Парасат парызы. – Қарағанды: ҚарМУ баспасы, 2006. – С. 303-307.
- 276 Валиханов Ч.Ч. Предания и легенды Большой Киргизь-Кайсацкой орды // Сочинения / под редакцією д.ч. Н.И. Веселовскаго. – СПб.: Типография Главнаго Управленія Уделовъ, 1904. – С. 283-285.
- 277 Рашид-ад-Дин. Сборник летописей / под ред. А.А. Семенова. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – Т. I, кн. 1. – 998 с.
- 278 Петрушевский И.П. Рашид-ад-Дин и его исторический труд // Рашид-ад-Дин. Сборник летописей / под ред. А.А. Семенова. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – Т. I, кн. 1. – С. 7-37.
- 279 Юдин В.П. О родоплеменном составе могулов Могулистана и Могулии и их этнических связях с казахами и другими соседними народами // Известия АН Каз.ССР. – 1965. – № 3. – С. 52-65.
- 280 Исин А. Казахское ханство и Ногайская орда во второй половине XV-XVI вв. – Семипалатинск: Семипалатинский государственный университет им. Шакарима, 2002. – 139 с.
- 281 Мажитов С.Ф. Памятники устной историологии казахов // Народные предания об исторических событиях и выдающихся людях Казахской степи (XIX-XX вв.) / сост. С.Ф. Мажитов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – Т. IX. – С. 5-20.

- 282 Комментарии // Посольские материалы Русского государства (XV-XVII вв.) / сост. А. Исин. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – Т. I. – С. 433-578.
- 283 Кушкумбаев А.К. Военное дело казахов в XVII-XVIII веках. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.
- 284 Артыкбаев Ж.О. История Казахстана в легендах и преданиях. – Астана: Алтын кітап, 2005. – 94 с.
- 285 Адамбаев Б. Казахское народное ораторское искусство. – Алматы: Ана тілі, 2007. – 256 с.
- 286 Адамбаев Б. Қазақ шешендері туралы ел аузында сақталған естеліктер. – Алматы: Білім, 2008. – 304 с.
- 287 Краткая грамматика казакъ-киргизскаго языка / сост. П.М. Меліоранскій – СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1894. – Ч. I. – 76 с.
- 288 Reichl Karl. Formulaic Diction in Kazakh Epic Poetry // Oral Tradition, 4/3 – USA, Walter Williams Hall / Columbia, 1989. – 360-381 p.
- 289 Малов С.Е. К истории казахского языка // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. – 1941. – № 3. – С. 97-101.
- 290 Иванова С.Ф. Специфика публичной речи. – М.: Знание, 1978. – 124 с.
- 291 Берлибаев Б.Т. Влияние биев в формировании исторических знаний казахов в устном народном творчестве // Материалы III международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы научных исследований». – Днепрпетровск: Наука и образование, 2007. – Т. VI. – С. 17-20.
- 292 Алимжан К. Суд биев как институт обычного права // Мысль – 1999. – № 6. – С. 78-83.
- 293 История казахской литературы / под ред. И.Т. Дюсенбаева. – Алма-Ата: Наука, 1979. – Т. II. – 339 с.
- 294 Жанабаев К. Казахские жырау в свете мировой эпической традиции // Тарихи-мәдени мұраның өркениеттер диалогындағы рөлі: халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы: МСӨИ, 2009. – 363-368 б.
- 295 Поэты Казахстана / под ред. М.М. Магауин. – Л.: Советский писатель, 1978. – 608 с.
- 296 Кожаметова Х.К., Жайсакова Р.Е., Кожаметова Ш.О. Казахско-русский фразеологический словарь / под ред. А.С. Аманжолова. – Алма-Ата: Мектеп, 1988. – 224 с.
- 297 Этцель А., фон, Вагнер Г. Путешествие по Сибири и прилегающим к ней странам Центральной Азии: По описаниям Т.У. Аткинсона, А.Т. фон-Миддендорфа, Г. Радде и др. – СПб.: Типография М.О. Вольфа, 1865. – 518 с.
- 298 Адибаев Х.А., Куспанов С.К. Казахская литература: учебное пособие – Алма-Ата: Мектеп, 1972. – 172 с.
- 299 Савин И.С. О категориях группового сознания у казахов-кочевников // Вестник Евразии. – 1999. – № 1 (5). – С. 73-86.

300 Смирнова Н.С. Казахские певцы XVIII в. – акыны и жырау // Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР. – Вып. 4. – 1951. – С. 43-55.

301 Исмаилов Е. Акыны: Монография о творчестве Джамбула и других народных акынов – Алма-Ата: Казахское Государственное Издательство Художественной Литературы, 1957. – 239 с.

302 Муканова Г. Акыны и серэ и их роль в казахском обществе (На примере творчества Сегиз-сэре Бахрам-улы) // Евразия. – 2003. – № 4. – С. 92-97.

303 Ахан Б. Общее и особенное в ораторском искусстве казахских биев, шешенов и жырау // Вестник Оренбургского государственного университета – ОГУ. – 2004. – № 6. – С. 28-32.

304 Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абулгази, хана хивинского. – М., Л., 1958.

305 Карабулатова И.С. Коммуникация в колыбельных песнях сибирских татар и казахов Тюменского региона // Международный симпозиум «Типология аргументной структуры и синтаксических отношений». – Казань: Казанский государственный университет, Академия наук Республики Татарстан, 2004. – С. 279-283.

306 Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 с.