

С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік
университетінің ғылыми-көпшілік журналы

Научно-популярный журнал Павлодарского
государственного университета им. С. Торайгырова



2001 жылы құрылған
Основан в 2001 г.

ОЛЖЕТАНУ

КРАЕВЕДЕНИЕ

2 2010

ӨЛКЕТАНУ - КРАЕВЕДЕНИЕ

СВИДЕТЕЛЬСТВО

о постановке на учет средства массовой информации
№ 2276-Ж

выдано Министерством культуры, информации и общественного согласия
Республики Казахстан
1 сентября 2001 года

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Арын Е.М., д-р экон. наук, проф. (главный редактор)
Акишев А.А., д-р. ист. наук, доц. (зам. гл. редактора)
Рахимов Е.К. (отв. редактор);

Члены редакционной коллегии:

Абжанов Х.М., д.и.н., профессор;
Алдабергенов К.М., д.и.н., профессор;
Артыкбаев Ж.О., д.и.н., профессор;
Арын Р.С., д.п.н., профессор;
Ахмеджанова Г.Б., к.ю.н., доцент;
Иксатова С.Т., к.ю.н., доцент;
Иренов Г.Н., д.п.н., профессор;
Кабульдинов З.Е., д.и.н., профессор;
Кадысова Р.Ж., д.и.н., профессор;
Мамытова С.Н., к.и.н., доцент;
Таиштемханова Р.М., д.и.н., профессор;
Сейтахметова Г.Н. (тех. редактор).

За достоверность материалов и рекламы ответственность несут авторы и рекламодатели.

Мнение авторов публикаций не всегда совпадает с мнением редакции.

Редакция оставляет за собой право на отклонение материалов.

Рукописи и дискеты не возвращаются.

При использовании материалов журнала ссылка на «Өлкетану - Краеведение» обязательна.

© ПГУ им.С.Торайгырова

МАЗМҰНЫ

КЛАССИКТЕР ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ ТУРАЛЫ

Ұлы ойшыл қазақ халқы жайлы (Г.Н. Потанинге шолу).....9

ТАРИХ ҒЫЛЫМЫНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Г.Б. Ахмеджанова

Ресей құқығының тарихындағы сот анты.....17

А.Ж. Ерманов

Қазақ хандығы дәуіріндегі Ертіс өңірінің тарихы.....26

Н.М. Мусабекова

Қазақтардың әдеттегі құқық қағидаларындағы жер қарым-қатынастары.....30

ЭТНОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ ЖӘНЕ АНТРОПОЛОГИЯ: ЗЕРТТЕУЛЕР, ӘДІСТЕР МЕН ТӘСІЛДЕР

Е.М. Смағұл

Асқа салтанатпен келу35

Н.Е. Қазембаев

Қазақстан Республикасындағы қазіргі этнодемографиялық жағдай: тарихы және келешегі.....41

З.К. Сағатанов

Орталық Қазақстанды мекен ететін қазақтардың аса гұрыптарының ерекшеліктері.....60

Ж.К. Таниева

Қазақтың дәстүрлі рулық қауымындағы таңба белгілерінің орны.....72

ӨЛКЕТАНУ ЖАҢАЛЫҚТАРЫ

Т.А. Егсебаев

Найман шежіресі.....81

С. Смағұлова

Ертіс өңірінің мәдениет ескерткіштері: мүсін өнері, сәулет, эпиграфика және бейнелеу өнері96

ШЕТЕЛ ӘРІПТЕСТЕРІМІЗДІҢ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

В.В. Батыров

XIX ғасырда қалмақтардың сәнді шаш үлгілерінің дамуы.....104

Т.И. Шараева

Қалмақтардың материалдық мәдениетіндегі заттардың қорғау функциялары әлемнің этникалық бейнесінің көрінісі ретінде.....113



ТАРИХИ ПЕРСОНАЛИЯЛАР

В.З. Галиев

Салқам Жәңгір хан..... 122

ЖАҢА БАСЫЛЫМДАР АНОНСЫ

«Қазақтану» - «Казаховедение» бойынша жаңа кітаптар 134

СОДЕРЖАНИЕ

КЛАССИКИ О КАЗАХСКОМ НАРОДЕ

<i>Великий гуманист о казахском народе</i> (Обзор цитат Г. Н. Потанина).....	9
---	---

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Г.Б. Ахмеджанова	
<i>Судебная присяга в истории российского права</i>	17
А.Ж. Ерманов	
<i>История Прииртышья в эпоху Казахского ханства</i>	26
Н.М. Мусабекова	
<i>Земля в обычно-правовых установлениях казахов</i>	30

ЭТНОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ: ИССЛЕДОВАНИЯ, МЕТОДЫ И ПОДХОДЫ

Е.М. Смагулов	
<i>Торжественный проезд на ас</i>	35
Н.Е. Кузембаев	
<i>Этнодемографическая ситуация в Республике Казахстан</i> <i>на современном этапе: история и перспективы</i>	41
З.К. Сураганова	
<i>Особенности современной поминальной обрядности</i> <i>казахов Центрального Казахстана</i>	60
Ж.К. Таниева	
<i>Роль тамговых знаков в структуре</i> <i>родовой организации казахского общества</i>	72

НОВОСТИ КРАЕВЕДЕНИЯ

Т.А. Инсебаев	
<i>Шежире найманов</i>	81
С. Смагулова	
<i>Памятники культуры Прииртышья: скульптура, архитектура,</i> <i>эпиграфика и живопись</i>	96

ИССЛЕДОВАНИЯ ЗАРУБЕЖНЫХ КОЛЛЕГ

В.В. Батыров	
<i>Развитие прически у калмыков в XIX в.</i>	104
Т.И. Шараева	
<i>Охранная функция предметов материальной культуры</i> <i>как отражение этнической картины мира калмыков</i>	113



ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЛИИ

В.З. Галиев

Хан Салкам Джангир 122

АНОНС НОВЫХ ИЗДАНИЙ

Новые книги по «Қазақтану» - «Қазаховедению» 134

CONTENTS

CLASSICS ABOUT KAZAKH PEOPLE

<i>The great humanist about the Kazakh people (the review of citations of G.N.Potinin).....</i>	<i>9</i>
---	----------

ACTUAL PROBLEMS OF A HISTORICAL SCIENCE

G.B. Ahmedzhanova	
<i>The judicial oath in the history of the Russian right</i>	<i>17</i>
A.ZH. Ermanov	
<i>Histor of Priirtyshja during an epoch of the Kazakh khanates</i>	<i>26</i>
N.M. Musabekova	
<i>The Earth in usually-legal establishments of Kazakhs.....</i>	<i>30</i>

ETHNOLOGY, ETHNOGRAPHY AND ANTHROPOLOGY: RESEARCHES, METHODS AND APPROACHES

E.M. Smagulov	
<i>Solemn arrival on the as</i>	<i>35</i>
N.E. Kuzembayev	
<i>Ethnodemographic a situation in Republic Kazakhstan at the present stage: history and prospects.....</i>	<i>41</i>
Z.K. Suraganova	
<i>Feature modern funeral ceremonialisms of Kazakhs of the Central Kazakhstan.....</i>	<i>60</i>
ZH.K. Tanyeva	
<i>Role tamga signs in structure of the patrimonial organisation of the Kazakh society.....</i>	<i>72</i>

NEWS OF STUDY OF LOCAL LORE

T.A. Insebaev	
<i>Naimans Shezhire.....</i>	<i>81</i>
S. Smagulova	
<i>Monuments of culture of Priirtyshja: a sculpture, architecture, ehpigraphik and painting</i>	<i>96</i>

RESEARCHES OF FOREIGN COLLEAGUES

V.V. Batyrov	
<i>Razvitie of a hairdress at Kalmyks in XIX century.....</i>	<i>104</i>
T.I. Sharayeva	
<i>Security функция subjects of material culture as reflexion of an ethnic picture of the world of Kalmyks.....</i>	<i>113</i>



THE HISTORICAL PERSONALS

V.Z. Galiev

Khan Salkam Dzhangir 122

THE ANNOUNCEMENT OF NEW EDITIONS

New books on «Kazakhtanu» 134

ВЕЛИКИЙ ГУМАНИСТ О КАЗАХСКОМ НАРОДЕ (ОБЗОР ЦИТАТ Г. Н. ПОТАНИНА)

Мақаланың мақсаты – журнал оқырмандарын ұлы ойшыл, ғалым, қоғам қайраткері, біздің жерлесіміз Григорий Николаевич Потаниннің қазақ халқы жөнінде айтқан ойлары мен сөздерімен таныстыру.

The purpose of the publication – to acquaint readers of magazine with statements of an outstanding scientist, the thinker, the humanist, the public figure, our fellow countryman Grigory Nikolaevich Potanin about Kazakh people.

Григорий Николаевич Потанин – выдающийся ориенталист, фольклорист, этнограф, историк, путешественник и общественный деятель, внесший огромный научный вклад в изучение Казахстана, Сибири и Центральной Азии. Общеизвестно, что он родился в 1835 году в селе Ямышево нынешнего Лебяжинского района Павлодарской области.

Талант Г.Н. Потанина был многогранен. Восстанавливая шаг за шагом страницы его жизни и деятельности, мы видим перед собой крупного ученого-путешественника, талантливого писателя-публициста откликавшегося на острейшие проблемы своей эпохи, защитника и друга аборигенных народов Центральной Азии, Сибири и их лучших представителей, организатора многочисленных экспедиций, курсов и просветительских кружков.

За все этим стоит высокий моральный облик этого человека,

поистине рыцаря совести. Несмотря на тяжелые воспоминания детства, казачью муштру, каторгу и ссылки он остался одним из самых гуманных личностей России. Он боролся против бесправия Сибири и унижения ее исконных жителей и русских «туземцев» не только потому, что был патриотом этой земли. Основным двигателем его деяний и творчества были такие базовые категории как справедливость, нравственность, человеколюбие. В этом плане Г.Н. Потанин – человек мира, эталон человеческих качеств. Поэтому даже в научных трудах посвященных изучению отдельных фрагментов тюрко-монгольского и другого фольклора исследователь выходит далеко за пределы региона, обнимая пространства Старого Света.

Для своих современников Г.Н. Потанин также был человеком не от мира сего. Его бескорыстие и честность удивляли многих. Вероятно, по этому

казахские интеллигенты нач. XX в., в частности А.Букейханов называют его «аулие» – святой. На наш взгляд ничего невероятного и завышенного в этой оценке нет. Из многочисленных штрихов биографии мы постоянно убеждаемся в необыкновенности этого феномена. Принципиальность и честность характерны для Г.Н. Потанина и в тяжелые годы нач. XX века.

Однако настоящее обретение духовного и научного наследия Г.Н. Потанина на наш взгляд начинается только сейчас. Ведь только буквально недавно подтвердилось еще одно пророчество великого ученого о том, что *«...наступят, в будущем, такие времена, когда казахам не стыдно будет в ряду великих народов. Народ, который сочинил «Козы-Корпеш и Баян-сулу» и воспел самоотверженную любовь Баян сумеет оценить красоту любви и жизни, и эта духовная субстанция залог великих свершений этого народа, здорового творческого духа будущих поколений казахов. И тогда узнает Европа о казахском народе давшего миру Шокана, Абая, Ахмета и Миржасипа. Станут казахи автономной, а Кара-откел столицей Алаша, построят там университет, и будут там учиться сыновья и дочери казахов».*

Приводя цитаты из работ Г.Н. Потанина, мы должны отметить особенность написания названия казахов в дореволюционное время искаженным «киргизы». Поэтому мы заменили слова «киргизы», «киргизский народ» в

оригинале, соответственно на правильные «казахи», «казахский народ».

* * *

Любовь к казахскому народу у Григория Николаевича Потанина сформировалась с детства. Ведь он вырос на казахской земле, и с малых лет он впитал в себя культуру казахского народа, прекрасно знал самобытный характер и нрав степняков.

Несомненно, на формировании гуманистического склада ума ученого, на формирование его характера, а также отношения к казахам сказалась дружба с выдающимся казахским ученым Ч.Ч. Валихановым. Известно, что Г.Н. Потанин общался с лидерами казахской национальной элиты – Мусой Шормановым, Алиханом Бокейхановым, Алимханом Ермаковым. Знакомство с работами Г.Н. Потанина показывает, что великий наш земляк был наслышан об Абасе Кунанбаеве, Ахмете Байтурсынове, Миржасипе Дулатове. Мало, того Григорий Николаевич от чистого сердца радовался возрождению национального духа казахского народа, зарождению «Молодой Казахии».

Особое место в его работах занимает родное его сердцу Прииртышье. В 1877 году во время путешествия в верховья Иртыша он пишет: *«Эта местность, где мы живем, настоящая родина человека. Здесь возник первый культ [солнца]. Реки здешние представлялись первым людям материнскими лонами, отцов они видели в горных вершинах. Рай*

Адама и Евы, я теперь уверен, находился в верховьях Иртыша...».

В работе **«Первые лучи Востока»**

Г.Н. Потанин приводит интересное сравнение жизни и деятельности двух выходцев из инородцев Российской империи – бурята Доржи Банзарова и казаха Чокана Валиханова. Г.Н. Потанин пишет: *«Из многочисленных сибирских инородческих племен только два, буряты и казахи, выставили своих представителей в ряды русского образованного общества; из бурятской среды вышел Дорджи Банзаров, из казахской — Чокан Валиханов».*

Банзаров и Валиханов, как феномены своих народов, были теми, по словам Григория Николаевича *«явлениями, которые указывали русскому обществу на ошибочность мнения, будто племена, из которых вышли эти лица, не имеют другой исторической задачи, как только населять негодные для земледелия и неземанчивые для других высших рас степи и создавать в них некоторые жизненные условия, полезные для международных сношений, которые ведутся через эти пустыни».*

Вообще, Г.Н. Потанин уделял всегда больше внимание просвещению народов Сибири и Казахстана, всячески поддерживая приобщение их к русской и мировой культуре, к достижениям человечества, к знаниям и образованию. В этом кроется великий просветительский дух нашего земляка.

Вот, что он пишет касательно политики империи в колониях: *«Русификаторским мерам в отношении сибирских инородцев нужно положить конец. На инородческих территориях должны быть основаны правительственные школы с преподаванием на инородческом языке; особенное внимание должно быть обращено на распространение образования инородческих женщин. Для крупных народностей, для казахов и бурят, должны быть основаны гимназии с преподаванием на родном для детей языке».* (Из работы **«Нужды Сибири»**).

Г.Н. Потанин выступает с радикальными мерами, которые уже выходят за рамки чисто просвещения, а затрагивают общую концепцию политики империи в отношении коренных народов. *«Умножения школ вдвое или вчетверо против существующего числа, снабжение их учебниками на местных языках и специально подготовленными учителями, все-таки мало, чтобы инородческую жизнь сделать прочной. Нужно радикально изменить взгляд на отношение государства к инородцам. Распространению просвещения в нашем отечестве очень мешают опасения перед сепаратическими движениями инородческих племен. Эти опасения удерживают правительство от серьезных шагов и крупных затрат на инородческие школы».* – пишет Григорий Николаевич в статье **«Новый курс в деле инородческой школы»**.

Замечательные строки, посвященные казахскому народу, мы

находим в работах Г.Н. Потанина «Биографические сведения о Чокане Чингисовиче Валиханове» и «В юрте последнего киргизского царевича». Читатель, которому довелось читать эти работы, сразу же с первых предложений сталкивается с пронзительной до глубины души преданностью, а главное верой в прекрасное будущее степного народа автора строк. Разве можно без содрогания сердца читать вот эти строки: *«Можно предвидеть, что скоро народится “Молодая Казахия”. Чем она обогатит свой народ, в каком направлении будет работать ее мысль, какие продукты создаст ее ум и ее чувства, чем она поделится с русским обществом в области науки и искусства? Можно предугадать, что казахская народность, подобно малорусской и польской, даст двуязычных писателей, которые будут писать и на казахском и на русском языках».*

Там же: *«Казахи народ живой, здоровый, жаждущий жизни; они любят веселье, в costume любят яркие цвета, в жизни — праздники. Поминки по умершим у этого народа превращаются в продолжительные и грандиозные торжества с играми, скачками, песнями, состязаниями, исполнением песен и лирическим творчеством. Состязания в артистическом искусстве и нарядах воспитывают, может быть, в казахах некоторую долю тщеславия, что делает их похожими на французов. Подобно афинянам, казахи необычайно*

любят новости (хабары); это страсть, которая в молодом поколении заменяется любознательностью».

Но не только восхищение степным народом присутствует в строках великого гуманиста и защитника аборигенов Сибири и Азии, а есть в них искреннее сочувствие, переживание за её будущность, за развитие светского начала в казахском обществе, за просвещение Степи.

И опять перед нами предстает опечаленный судьбами народов ученый-гуманист: *«Чтобы появилось свое казахское светское направление, нужно возбудить в верхних слоях казахского народа интерес к своей народности, интерес к изучению своего родного, своей истории, своих обычаев, своих устных памятников старины. Пока интерес к казахской народности пробужден только у ориенталистов, этнографов, фольклористов, но они занимаются изучением казахской народности только для пополнения европейского знания, а вовсе не в целях пробуждения самосознания казахского народа».*

Отмечая уникальный феномен Чокана, Г.Н. Потанин в работе «В юрте последнего киргизского царевича» изданного в самом конце 19 века отмечает подвижки в деле обучения казахских детей в светских учебных заведениях России: *«Число образованных казахов, кончивших курс в высших учебных заведениях, с каждым годом увеличивается; к сожалению, по окончании курса*

молодые люди не образуют живущей в одном месте колонии, а рассыпаются по обширной казахской территории или, что еще более невыгодно для казахского народа, остаются служить в Европейской России, на Кавказе, в Одессе и т. п. Нет пока у казахов умственного центра, где могла бы завязаться духовная жизнь казахской интеллигенции, где бы ее члены могли работать сообща, друг другу помогая примером и советом, где казах-юрист или казах-доктор мог бы встречаться с казахом-художником, казахом-литератором или с казахом-ученым. Некому только сплотить их, нет протектора просветительным стремлениям казахской интеллигенции».

В работе «На притоке реки Токрау» 1913 года Г.Н. Потанин видит разительные перемены в культурном развитии казахов. Он рассказывает о культурно-просветительском обществе в Каракаралинском уезде Семипалатинской области, созданный Акпаевыми и Кульжановыми: *«Казахская интеллигенция начинает живо интересоваться общественной жизнью в империи и положением своего народа в составе русского государства.*

В степи идут разговоры о казахском земстве; в среде казахской интеллигенции появилась уже идея об общеказахской земской думе. Органами пробуждения общественной жизни у казахов служат две газеты; под названием «Казах», издается в

Оренбурге господином Байтурсыновым, уроженцем Кустанайского уезда, который некоторое время был народным учителем в Каркаралинском уезде; другая газета печатается в Троицке под названием «Айкап», что значит в переводе «Ай, как отстали!». Обе газеты прогрессивны печатаются на казахском языке. Конечно, это только начало, казахская журналистика должна развиваться; казахи сетуют, что обе газеты издаются на западной окраине степи, и казахский Восток своего печатного органа не имеет. Другим средством пробуждения казахской мысли должны служить просветительные общества.

Казахская жизнь сильно изменилось сравнительно с прошлым и особенно сильно изменяется за последнее время. Она становится гораздо культурнее...

Русская образованность делает успехи среди казахов. В степи в настоящее время можно встретить людей, получивших высшее образование: юристов и медиков, кончивших университет. Народные учителя из казахов и фельдшера совсем не редкость...

В последние годы замечается необычное стремление казахских детей учиться. Школьная сеть становится с каждым годом гуще».

Здесь же находим упоминание об Абае и Ахмете Байтурсыновы: *«В семипалатинской степи известен интеллигентный поэт Ибрай Кунанбаев,*

который слагал песни и сам клал их на музыку. Эти песни распевают аульные певцы, причем сообщают слушателям имя автора их. Другой поэт Байтурсунов, издатель газеты «Казах», он считается лучшим из молодых певцов».

Г.Н. Потанин особо отмечал такие явления из жизни народа как тамырство, развитую музыкальность: «Сердечность казахского народа рисуется также обычаем заключать братские союзы; такие друзья называются тамырами. У тамыра для тамыра нет ни в чем отказа, какой бы он ценный подарок ни просил. Казахское сердце хотело бы даже сделать чувство дружбы наследственным; дети двух тамыров не забывают о духовном родстве своих отцов; тамыр, отец невесты, называет сына своего тамыра окуль гуяу — зятем. Рассказом о двух таких тамырах и начинается казахская повесть об идеальной женской любви красавицы Баян-слу».

Высокое понятие о поэтическом творчестве выразилось у казахов в легенде о происхождении песни. Легенда рассказывает, что некогда, именно в те отдаленные времена, когда люди еще не умели петь, песня (конечно, существо небесного происхождения) летала над землей и пела; где она пролетала низко, люди хорошо расслышали ее и переняли ее песни; где высоко, там плохо были слышны ее песни, и народы, населяющие эти земли, остались немusикальными. Над казахской степью песня пролетала ниже, чем над какой другой страной, и поэтому казахи — лучшие певцы в мире.

Народ, который в песне видит откровение божие, имеет право жить и творить. В его похоронных и свадебных обрядах и судебных обычаях столь много особенного, указывающего на сложную жизнь, прожитую казахским народом, в преданиях, народной этике, в чертах народного характера так много оригинального, что в этом историческом наследстве, которое может доставить большой материал ученым для изучения, казахская жизнь найдет впоследствии элементы для развития в более здоровом направлении. Пусть почва степей усыхает, пусть природа окажется бессильной в борьбе с надвигающимся веянием пустыни, для казахской жизни есть обильный источник сил и средств в духовном организме народа, если только сами казахи от него не отвернутся».

И ещё из Г.Н. Потанина: «Вообще казахи любят жизнь и боятся умирать. Легкость пропитания, умеренный климат, симпатичность в личных отношениях между собою, образуют в казахах привязанность к жизни, и казах умирает геройски только тогда, когда видит, что смерть неизбежна». (Из работы «Поездка по Восточному Тарбагатаю летом 1864 г. Карла Струве и Григория Потанина»).

Г.Н. Потанин на старости не переставал интересоваться жизнью степняков, и живя в далеком сибирском городе Томске пишет работу «**Киргизы после переворота**», датируемую 1918 годом. Давайте ознакомимся с

некоторыми интересными её моментами: «В разных местах степи появились Казахские комитеты, которые занялись преобразованием управления на новых демократических началах. Сразу поднялся интерес к своему национальному. Правда, интерес к своей народности жил в умах казахов и ранее и даже уже мелькали искры национального пробуждения в европейском смысле этого слова. Появились уже и казахские газеты, поставившие себе задачей распространение в казахской массе европейских идей. Самым влиятельным казахским изданием была газета «Казах» основанная Ахметом Байтурсуновым, уроженцем Тургайской области, и выходившая в Оренбурге.

Байтурсунову помогал в составлении газеты Дулатов и султан Алихан Букейханов, уроженец Каркаралинского уезда, у реки Токрау. Букейханов кончил курс в лесном институте в Петрограде.

В настоящее время казахи имеют четыре газеты: 1. в Оренбурге издается «Казах»; 2. в Семипалатинске «Сыра Арка», что значит «Желтый хребет»; 3. в Букеевской орде «Уран» и 4. в Ташкенте издается «Алаш».

Казахская пресса одной из первых задач своих ставила пробуждение в казахском народе национального самосознания, но ее пропаганда охватывала только верхние слои народа и не распространялась на безграмотную массу, да и действие ее на верхние слои было не вполне свободное; оно ограничивалось цензурой.

Переворот русской жизни рассек уезд которым была туга связана казахская жизнь. Пресса получила возможность говорить без всяких стеснений, молодые люди, притаившиеся в казахском подполье, вышли на Божий свет и объединились в одно патриотическое общество «Брлик» - Единение. С объявлением республики степь вздохнула полной грудью. Положение вещей круто изменилось. То, что считалось несбыточным, превратилось в надежду; что казалось незыблемым, заколебалось. Трехмиллионная масса казахов века коснела в одном и том же положении, но вот объявлена республика и эта масса в полном своем составе двинулась. Пробудились в народе общественные интересы, началась организация казахской общественности. В разных местах степи возникали казахские комитеты, между которыми началось общение. В первую очередь представители казахского народа занялись вопросом о введении в казахской степи земских учреждений. Земства приведет собой обложение сборов с народа на народные нужды. Когда в руках у вождей народа будут деньги, они получат возможность поставить народное просвещение на надлежащую высоту. Степная школа будет преобразована, пока еще ни какого проекта о систематической школьной сети в степи не создано, но разговоры о ней уже носят. Предполагается воспользоваться указаниями новейшей педагогической науки и прежде всего создать в степи ряд учительских

семинарий для подготовки народных учителей.

В будущем казахи мечтают завершить свое знание университетом, которой должен стать центром всей казахской духовной жизни. Казахское движение ни чего не заключает в себе опасного для государства. Это здоровое национальное движение. Государству никакой опасности не предвидится в том, что казахи, в пределах своего народа, займутся развитием своих творческих сил».

Даже краткий обзор цитат Г.Н. Потанина о казахском народе позволяет нам сделать вывод о высокой роли ученого-гуманиста в деле приобщения казахов к российской, а через неё к мировой сокровищнице культуры и просвещения. Несомненно, Г.Н. Потанин был крупнейшим популяризатором казахского народа, защитником его интересов перед колониальной администрацией. Он всячески поддерживал зарождавшуюся «Молодую Казахстан», радовался успехам её лидеров, а они в свою очередь отвечали «аксакалу Сибири» признательностью. Известно, что Алихан Бокейханов дал очень высокую оценку Григорию Николаевичу Потанину как ученому,

активному общественному деятелю и другу казахского народа в статье написанной им для газеты «Казах» в 1913 г.

К 80-летию Григория Николаевича Потанина юбилейную статью написал также один из выдающихся руководителей движения «Алаш» Миржакып Дулатов. Стихотворные строки посвятили Г.Н. Потанину М. Дулатов и А. Байтурсынов.

Можно представить Г.Н. Потанина живым связующим звеном между первым светским казахским интеллигентом Чоканом Валихановым и блистательной плеядой казахской интеллигенции конца XIX – начала XX века. Григорий Николаевич был воистину счастливым человеком. Он прожил долгую жизнь (умер в 1920 г.), хотя и полную лишений, гонений и преследований.

Вся его жизнь была направлена во благо человека, независимо от его национальной принадлежности, вероисповедания, и именно поэтому мы его называем ГУМАНИСТОМ, человеколюбом с большой буквы, и гордимся, что он родился на павлодарской земле!

Подготовил к печати
Е.К. Рахимов

ЛИТЕРАТУРА

1. Потанин Г.Н. Избранное (в трех томах). - Павлодар: «ЭКО», 2005.
2. Рахимов Е.К., Касен Е. В поисках наследия Г.Н. Потанина. // газ. «Звезда Прииртышья», 19.05.2005.
3. Рахимов Е.К. Муса Шорманов и Григорий Потанин: дружба во имя науки.

// Материалы Международной научно-практической конференции «Г.Н. Потанин – ученый, путешественник, общественный деятель: Российская интеллигенция XIX века и проблемы истории и этнографии казахов». - Павлодар, май 2005.

СУДЕБНАЯ ПРИСЯГА В ИСТОРИИ РОССИЙСКОГО ПРАВА

*Аталган мақалада ресей құқығы тарихындағы
соттық ант беру мәселелері қарастырылған.*

*This article explores the judicial law in the history of
Russian law.*

В Древней Руси присяга также имела место. Свидетельства об употреблении клятвы в Древней Руси дают русско-византийские договоры Х в., переводы которых были включены в текст «Повести временных лет».

Клятва упоминается в самих договорах в связи с регулированием приведения истца или ответчика к судебной присяге. Считается, что рецепция римского права в России связана с Договором Руси с Византией 907 года. Данный договор показывает, что процедура рассмотрения споров уже существует, само упоминание возможности использования доказательств, а также упоминание о требованиях и свойствах доказательств («показания явленные», «верное о тапех явлении», «клянется часть та, иже ищет неятью веры»), свидетельствует о появлении процессуальной формы: выделение неких формальных требований, безусловно исполняемых в ходе рассмотрения спора. Возникновение же процессуальной формы традиционно

связывается с четким оформлением процессуальных правил доказывания. В частности, «дается перечень доказательств, которые принимаются во внимание по делу. К ним относились присяги, письменные доказательства, свидетельские показания, протоколы суда и др. Выгодный для Руси договор 907 года был юридически закреплён в 911 году в мирных и добрососедских условиях. Русь стала союзницей Византии. Содержание же нормы, регламентирующей доказательства в указанном договоре таково: «А о главах, аже ся ключит проказа, урядимь ся сице: да елико яве будеть показании явленными, да имеють верное о тапех явлении; а ему же начнуть не яти веры, да клянется часть та, иже ищет неятью веры; да егда клянется по вере своей, и будеть казнь, яко же явиться согрешенье» [1, с.18]. Таким образом, одним из первых исторических видов доказательств по «Русской Правде» являлась присяга и соответствующая ей клятва.

Во–вторых, о клятве пишется в самих договорах и в летописных комментариях к ним. О заключении договора 907 г. рассказывает летописец: «Ц(еса)рь же Леонъ со Олександромъ миръ сотвориша со Олгом, имшеся по дань и роте заход(и)вше межы собою, целовавше [сами – по Ипатьевской летописи (далее – Ипат.)] кр(е)сть, а Олга водивше на роту и муж(и) ег(о) по Рускому закону, кляшася оружиемъ своим и Перуном б(о)гомъ своим и Волосомъ скот(ь)емъ б(о)гомъ, и утвердиша миръ» [1, с.19]. В этом известии также параллельно употребляются два термина: «клясться» и «заходить роте» («водить на роту»), из чего следует, что и в этом контексте они синонимичны.

Раскрывается содержание языческой клятвы русских: с помощью оружия и с призывом в свидетели славянских богов. Кроме того, впервые в русских летописях упоминается клятва в виде крестоцелования: как указывает летописец (видимо, тот, кто вставил переводы договоров в летопись), её используют греки. Из выражения «роте заходивше межы собою» следует, что понятие роты покрывало и языческую клятву, и крестоцелование.

Языческая Русь использовала оружие и доспехи, и ее клятва носила ярко выраженный военный характер. Упоминаемые в договоре предметы – щит, меч и «обручи» – имели символическое и магическое значение. Поскольку особенно известна присяга с помощью оружия у

германцев, то сначала преобладающим было мнение о скандинавских корнях клятвы представителей Руси. Однако позднее были указаны и другие аналогии у сибирских остяков, авар, древних болгар и чехов. Все они базировались на идее гибели от собственного оружия как воздаяния за некие проступки [1, с.20].

Крещёная Русь клялась с помощью церкви и креста. В учебнике «Закон Божий» говорится, что, осеняя себя крестным знаменем, мы «кладем сложенные так пальцы на лоб для освящения нашего ума, на чрево (живот) – для освящения наших внутренних чувств, потом на правое и левое плечи для освящения наших сил телесных» [1, с.22]. То есть лицо, дающее клятву («наносащий на себе крест»), должно проявлять свои действия мысленно осознанно, брать на себя ответственность и, в связи с соответствующими обстоятельствами, клясться в их исполнении. Причем первоначальные традиции принятия присяги связаны с верующими, дающими клятву перед Богом.

Присяга рота, а также ее функциональная замена – крестоцелование, использовались как обязательная клаузула договорных грамот. Они восходят к ритуальному действию и словесной формуле, которые сопровождали клятвенное подтверждение заключения договора. Причем религиозная церемония крестоцелования способствовала возникновению правовых

последствий, так как без нее договор не обретал юридическую силу. И более того, даже в период широкого распространения письменных актов слова «крестное целование» или просто «целование» были синонимами договора, договорной грамоты или свидетельством устного договора, подтвержденного крестоцелованием [2]. При этом целованию креста придавалось особое значение, так как нарушение договора должно было навлечь кару божественной силы.

В сфере российского процессуального доказывания присяга возникла в результате рецепции положений римского права. Началом данного заимствования, по мнению ряда ученых, является подписание первого договора между князем Олегом и византийскими императорами Львом и Александром (911 г.), принесшего Руси видоизмененные нормы римского процесса о судебных доказательствах. С этого периода присяга, розыск, клятва, показания свидетелей начинают фигурировать в русском законодательстве в качестве судебных доказательств [3].

Доказывание осуществлялось при помощи присяги, которая обозначалась уже русским правовым термином «рота», а также свидетельских показаний, испытании железом и водой (ордалиями). Свидетелями и присягателями могли быть только свободные лица, холопы и закабаленные к свидетельству не допускались. Различалось два вида свидетелей:

видоки – очевидцы событий и послухи – те, кто имел сведения «по слуху». В зависимости от доказываемого требовалось различное количество свидетелей для того, чтобы их показания обрели силу полного доказательства: в делах об обиде – не менее 2 человек; в делах о самоубийстве – не менее 7 человек и т.д. В тех случаях, когда имелась «общая ссылка», то есть обе стороны ссылались на одного свидетеля, допускалось как полное его свидетельство. Видок и послух должны были обладать способностью восприятия, в связи с чем считались неспособными к свидетельству немые, глухие и сумасшедшие. Использовалось «поличное» доказательство или «лицо», т.е. наличие присутствия предмета преступления в руках или во дворе обвиняемого. Владелец поличного признавался виновным в том случае, если он не мог объяснить, каким образом оно попало в его руки. «Если же заподозренный в преступлении по поличному указывал на человека, от которого он приобрел его, то «Русская Правда» требовала так называемого «свода», т.е. очных ставок до тех пор, пока не будет найден действительный преступник или лицо, владевшее поличным, передавшее его другому лицу, но не имевшее возможности доказать, что предмет преступления приобретен им законным способом». Свидетели устранились от допроса, если они были родственниками, враждовали с тяжущимися, были

заинтересованы. К числу бесспорных доказательств относились раны, следы побоев и другие, т.е. внешние признаки нарушения права. Еще их называли знаменами, или следами [1, с.27].

В России в тех случаях, когда доказательств было недостаточно или они полностью отсутствовали, применялись особые формы суда. В частности, к ним относились: судебный поединок, присяга, жребий, испытания водой, железом (ордалии), огнем. Поле (судебный поединок) – разрешение спора при помощи оружия – институт местного происхождения той эпохи общественной жизни, когда родовой быт начал сменяться общинным, когда возникли формы самоуправления, самосуда, выражавшиеся, с одной стороны, в частной мести, а с другой стороны – в судебном поединке. Жребий основан на религиозном веровании в то, что суд Божий открывается в окружающем мире посредством гадания. Жребий – одна из древнейших форм, он применялся при разногласиях свидетелей, а также при спорах о том, какая из сторон должна принимать присягу. Ордалии появились во времена язычества и оставались после принятия христианства, применяясь по делам об убийствах, воровстве. Обряд испытания заключался в физическом воздействии на человека огнем, водой и железом.

В некоторых источниках указывается, что процесс по «Русской Правде» носил не обвинительный, а состязательный характер, т. е. проходил

при активном участии сторон в форме своеобразного спора. Обе стороны назывались истцами, чаще всего они пользовались почти одинаковыми судебными правами.

В дальнейшей истории российского права присяга также занимала свое законное место в системе судебных доказательств.

Первым опытом кодификации русского права является Судебник Ивана III 1497 г., который объединил удельные, областные законодательства и носил процессуальный характер.

К периоду Соборного Уложения 1649 г. судебные доказательства делились на следующие виды: собственное признание и присягу (свидетельства сторон); признания свидетелей и письменные доказательства; жребий.

В интересном источнике «Краткое изображение процессов или судебных тяжб (1715 г.)» раскрывается целый ряд процессуальных норм, регламентирующих применение судебной присяги [4, с.155]. Приведем в сокращении наиболее характерные из них, сохраняя язык подлинника: «Впротчем на четыре образа бывают доказы. 1) Чрез своевольное признание; 2) Чрез свидетелей; 3) Чрез письменные доводы; 4) Чрез присягу...

О присяге:

1) Четвертый образ доказывания бывает чрез присягу, которая присяга очистительная называется и при оной следующие находятся обстоятельства.

2) Когда челобитчик ответчика некоторую притчиною обвинит, которую он токмо полувяным основанием доказать может, или ответчик в явных собраниях таким же образом обнесет, а иных доказов иметь не может, то повинен он свое дело присягою удостоверить» [4, с.155].

Далее в приведенном источнике подробно излагаются условия принятия присяги, последствия отказа от присяги, неприбытия на присягу и суда, а также другие обстоятельства, связанные с применением института присяги. Устанавливается, что присягу должен принимать ответчик, а не истец (челобитчик). Если истец не может подкрепить свои доводы другими доказательствами, но при этом желает принять присягу за себя, то ему в этом должно быть отказано. Суд не должен обязывать ответчика прибегать к присяге, за исключением случаев, когда у него в подтверждение его слов есть только один свидетель или этот свидетель не полностью удовлетворяет суд.

При рассмотрении дел о тяжких преступлениях, суд не должен прибегать к присяге, если имеется возможность установить истину другими способами, так как присяга является исключительным видом доказательств и должна применяться с особой осторожностью.

В случае, когда ответчик имеет возможность принять присягу и если это лицо, также как и его и его присяга заслуживает внимания суда, то ответчик может быть освобожден от

наказания и в его отношении выносится оправдательное решение.

Если же ответчик не в состоянии принять присягу, то он должен быть признан виновным. Однако по делам, где к осужденному может быть применена смертная казнь, присяга не признается основанием к его осуждению. В таких случаях требуются явные доказательства его вины. Примечательно, что в данной норме содержится важный принцип правосудия, который сформулирован следующим образом «понеже лучше есть 10 виновных освободить, нежели одного невинного к смерти приговорить» [4, с.155].

Если судья усматривает в действиях ответчика намерение дать ложную присягу в целях своего оправдания, а других доказательств своей невинности не имеет, то дело следует отложить до полного выяснения его обстоятельств. По особо важным делам в таких случаях следует прибегать к пыткам, не применяя присяги.

Нами были приведены наиболее характерные нормы российского процессуального права XVIII века, регламентирующие судебную присягу и наглядно показывающие роль и значение этого важного процессуального института.

Реформа 1864 г. вводит в действие 4 важных нормативно-правовых акта: учреждение судебных установлений, устав гражданского судопроизводства, устав уголовного

судопроизводства и устав о наказаниях, налагаемых мировыми судьями. Судебная реформа провозгласила отделение суда от администрации, создание всесловных судебных органов, равенство всех перед судом, прокурорский надзор. Для этого периода правотворческой деятельности в области доказательственного права также характерна рецепция римского права, при этом отметим, что наибольшему заимствованию подвергся институт доказательства. Устав гражданского судопроизводства воспринял римскую систему доказательств, в частности, принцип распределения тяжести (onus probandi), виды доказательств. Также

добавляется свидетельский «иммунитет», воспринята римская классификация доказательств на публичные и частные.

Продолжают существовать и различные виды присяги в судебном процессе: добровольная, принудительная и оценочная присяга.

В 1864 г. российская юстиция разделилась на общую и мировую, были введены две инстанции проверки решений суда. Принцип свободной оценки доказательств вытекал из постановлений по вопросу об оценке отдельных доказательств судом.

В судебном решении должно было содержаться объяснение, почему судом отдан приоритет этому доказательству, а не другому, т.е. появляется объективно выраженное

обоснование судейского убеждения по рассмотренному и разрешенному делу. Наравне с признанием иска существовала присяга, которая влекла правовые последствия, равные признанию иска.

Таким образом, в истории российского правосудия начиная с «Русской Правды» и заканчивая нормативными актами XVIII XIX судебная присяга была и оставалась одним из важнейших средств процессуального доказывания.

Присягой стороны в гражданском процессе называлось подтверждение одной из сторон, по соглашению с противником, посредством торжественной религиозной клятвы фактического обстоятельства, от которого зависит разрешение дела в ее пользу. Присяга выражалась не в простой клятве («клянусь честью», и т.п.), а религиозной, даваемой согласно обрядам той веры, которую исповедует присягающий и притом торжественно, в церкви или молитвенном доме. Принятие присяги является результатом предварительного соглашения между тяжущимися. Сам же суд не имеет права ни принуждать тяжущихся к разрешению дела присягой, ни даже предлагать им это. Присягой могли быть подтверждены обстоятельства, выгодные для присягающего. Если же тяжущийся приводил какое-либо фактическое обстоятельство, служащее в пользу противника, то такое показание представляло собой судебное признание,

не нуждающееся в подтверждении клятвой, так как оно не могло быть результатом пристрастия тяжущегося к своим интересам. Присягой могли быть подтверждены только такие обстоятельства, которые обуславливают собой разрешение дела.

Предметом присяги не могли быть такие факты, как, например, действительность брака, законность рождения, возраст, смерть, приобретение права собственности и других вещных прав на недвижимость. То есть, присягой нельзя было подтверждать факты, которые по закону должны были подтверждаться формальными документами. Кроме того, предметом присяги не могли быть обстоятельства, связанные с каким-либо преступлением или проступком и присягой нельзя было опровергать прямой смысл документов, не заподозренных в подлинности.

Из общего положения о недопустимости представительства при соглашении о присяге следует, что она не могла применяться в делах, где одной из сторон является какое-либо юридическое лицо как-то: товарищество, компания, казенное управление, городское общество и т.д., так как юридические лица ведут свои судебные дела не иначе, как посредством представителей.

Порядок производства заключался в следующем. Тяжущиеся, желающие, чтобы дело было разрешено на основании присяги одного из них,

должны были подать об этом прошение за своею подписью, указать в нем, кто из них, по каким именно обстоятельствам и когда обязан явиться для принятия присяги, и приложить присяжный лист, где точно сформулирован текст присяги (ст. 489) [1, с.29].

До принятия тяжущимся присяги председатель суда обязан был сделать попытку склонить стороны к миру. Это требование, по нашему мнению, свидетельствует об отрицательном отношении закона к присяге. Это обстоятельство связано с тем, что материальный интерес, связанный для тяжущегося с исходом процесса, мог побудить их к клятвопреступлению. Именно поэтому закон предписывал председателю суда делать «внушение тяжущимся, чтобы они помирились, не вступая в клятву» [1, с.29].

Обсудив ходатайство сторон, суд постановлял определение о допущении присяги, если она могла быть по закону допущена в данном случае, либо об отказе в ее допущении, если имеются какие-либо законные препятствия. Копия определения суда сообщалась тяжущимся. Если суд постановлял допустить присягу, последние вызывались повестками в назначенное для принятия присяги место. Привод к присяге производился в церкви или молитвенном доме по обрядам той религии, к которой принадлежал присягающий.

Аналогичную природу имел институт присягательства и в других религиозных системах. В

качестве примера присяжничества на основании Корана можно привести судопроизводство в Кабарде во второй половине XVIII–XIX веков. При судебных процессах члены суда легко решали споры, если преступление являлось очевидным фактом, не требовавшим дополнительного доказательства. Когда человек, привлеченный к ответу, упорно отрицал свою вину, суд непременно выносил решение о том, чтобы он в таких случаях оправдал себя присягой. После того, как обвиняемому давали Коран, он произносил следующую клятву: «Валлахи, биллахи, таллахи, богом, который создал эту книгу, клянусь, я говорю правду». Окончив клятву, он подносил Коран к губам и отходил в сторону. Если члены суда и истец признавали эту клятву за оправдывающую его истину, то обвиняемому не предъявляли никаких претензий, его оправдывали. Но, когда истец, не удовлетворившись принесенной обвиняемым клятвой, настаивал на своем, то члены суда переходили к следующему этапу судебного процесса, т.е. к очистительной присяге через третье лицо. Сущность этой присяги заключалась в том, чтобы постороннее лицо давало членам суда оправдательную клятву в том, что обвиняемый не причастен к разбираемому делу. Судебное разбирательство начиналось с определения кандидатуры на роль присяжного. Члены суда предлагали истцу самому назначить двоих

присяжников. Эти присяжники должны были быть одного же села с обвиняемым. Истец называл имена двух стариков и требовал, чтобы один из них дал клятву о невиновности обвиняемого. Следует сказать, что не каждый с охотой становился присяжником. Поэтому сначала требовали согласия самих же присяжников на эту роль, а потом согласия обвиняемого на эти кандидатуры в присяжные свидетели. Для доказательства невиновности обвиняемого присяжник собирал материалы дела, после чего в назначенный день он приходил на судебный процесс и выступал с доказательствами. После изложения своих доводов присяжник давал присягательную клятву в невиновности обвиняемого. По установившимся обычаем кабардинцев присяга, данная присяжным свидетелем, считалась окончательным актом для оправдания обвиняемого, если даже он совершил проступок [5, с.65].

Лица духовного звания вместо присяги «давали показания по иноческому обещанию или священству». Присяга принималась тяжущимся лично (представительство не допускается), а затем присягнувший подписывал присяжный лист.

Отказ от принятия присяги или неявка к принятию ее в назначенный судом срок рассматривались как признание уклонившейся стороной правильным противоположного утверждения другой стороны [1, с.65].

Присяга использовалась и в коммерческом судопроизводстве. Например, в Учебной книге Российского гражданского судопроизводства губерний и областей, на общих правах состоящих, составленной для императорского училища правоведения Павлом Дегаем, в § 148 указано, что в качестве доказательств в коммерческом суде приемлется:

– собственное признание;

– письменные акты и документы;

– свидетели;

– присяга [26, с.139].

Таким образом, обстоятельство, подтвержденное присягой тяжущегося, считалось доказанным и не могло быть опровергаемо никакими другими доказательствами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Русакова Н.Г. Присяга как общеправовой феномен. Дисс-ция на соискание ученой степени кандидата юридических наук.-Нижний Новгород, 2008.-с. 18-27, 29, 32, 64- 67.

2. http://www.krotov.info/acts/16/2/pravo_02.htm -29 ноября 2009- Судебник 1550 года

3. <http://www.novizkii2.narod.ru/monog.html> -29 ноября 2009-Теория русского процессуального доказывания и правоприменения /В. А. Новицкий. 2002г, с.67.

4. Краткое изображение процессов или судебных тяжб (1715 г., март) //Хрестоматия по истории государства и права России: Учебное пособие / Сост. Титов .-М, 2004. - С. 155

5. Кутафий О.К. Российское гражданство. - М., 2004. - С.65.

6. Клеандров М.И. Экономическое правосудие в России до 1832. – 2006.– С.139.

ИСТОРИЯ ПРИИРТЫШЬЯ В ЭПОХУ
КАЗАХСКОГО ХАНСТВА

Бұл мақалада автор Қазақ хандығы дәуіріндегі Ертіс өңірінің тарихын қарастырады.

In given article author consider history of Priirtyshja during an epoch of the Kazakh khanate.

Становление и развитие собственно казахской государственности в исторической литературе принято связывать с эпохой Казахского ханства. Однако его ханы в сложных отношениях с правителями соседних государств и народов собирали всеедино казахские этнические группы и их земли, уже давно подготовленные к единой государственности многовековым этнополитическим и хозяйственно-культурным развитием населения Казахстана.

Земли принадлежавшие сыновьям Жошы Орда-Ежену и Батый, в исторической литературе известны под названием Золотая Орда и Белая Орда. Понятие «Золотая Орда» и «Белая Орда» не одно и тоже: в одном случае, это земля принадлежащая Батый и его наследнику Берке, то есть Нижняя Волга и Северный Кавказ, а в другом случае так называлось полностью земля принадлежащая Жошы. Восточный Дешты Кыпчак – земли, которые принадлежали потомкам Орда-Ежена назывались Белой Ордой

(Ак Орда). Одна часть кипчакской земли также была выделена сыну Жошы Шайбану. По данным историка XVI века Утемиша ходжы, у Жошы было семнадцать сыновей, и только троим, он дал отдельные земли. Территория Казахстанского Прииртышья вошла в состав Белой Орды.

Основу население данного этнополитического образования составляли кипчаки, а затем казахи и так называемые ногайлинцы. Машхур Жусуп Копеев по этому поводу пишет: «Говорят, что глубокие но маловодные озера Сарыарки – это арыки выкопанные для нужд земледелия ногайцами. В местечках называемых Акжар и Сасай, в нижнем течении Шидерты располагалась «Орда» ногаев. Здесь была ставка Орманбет хана. В то время богатство ногаев было таким, что были семьи наполнявшие сорок, пятьдесят бурдюков кымыза за один день» [1].

Под именем «ногаев», «ногайских татар» в русских архивных источниках конца XVI-XVII вв. фигурируют

кочевые племена юга Западной Сибири и Казахстана поддерживавшие Кучума и его потомков в борьбе с русским государством [2].

Сведения о присутствии «ногаев» в Степном Прииртышье содержатся в трудах Г.Ф. Миллера [3], где пишется о том, что некоторые земли подле Иртыша некогда назывались «Ногайской степью». Очевидно в данном случае надо полагать что «Ногайской степью» является степная часть Ишимо-Иртышского междуречья.

Относительно ногаев М.Ж. Копеев дает следующее пояснение: «Казахи когда рассказывают о старине говорят: «Во времена ногаев, казахов». Когда я спрашивал у стариков «Кто такие ногаи, то же что казахи или нет?». Они отвечали: «Ногаи и Казахи раньше были едины» [1]. Ногаи, которые по происхождению близки к казахам это: Кызлар ногаи, Кундырау ногаи, Аштраханские ногаи, Кара ногаи, Крымские ногаи...». О том, что этноним «ногай» употреблялся для обозначения всех степных кочевых народов, отмечал в свое время, и Ч.Валиханов: «Старики говорят, что ногаи было общее название [степных] кочевых татар («татарами» в европейской исторической литературе раньше называли кочевые азиатские народы – авт.), для отличия от полуседлых» [4]. Добавим, что рода входившие в эпоху Золотой Орды (Белой Орды, Ногайлинскую эпоху) в состав племенных объединений

известных под названиями «Десять чисел Ногаев» (Он сан Ноғай), «Девяносто две ветви Кыпчаков» (Тоқсан екі баулы Қыпшақ) легли в основу казахского этноса.

Со времени образования Золотой Орды, данное государство достигло наивысшего могущества при хане Жанибеке (1342-1357 гг.). Согласно казахским преданиям именно при нем завершается процесс формирования триальной системы в общественной организации и складываются казахские жузы.

В то время когда от потомков Орда-Ежена и Бату отвернулась удача и основанные ими государства пришли в упадок, у потомков другого сына Жошы – Шайбана силы нарастали. По мнению исследователей во время большого кризиса в Золотой Орде Шайбаниды напротив сумели значительно усилиться. Известный востоковед, академик В.В.Бартольд писал: «Из всех частей, на которые распались владения Джучи, во владениях потомков Шибана более всего преобладала кочевая жизнь; тем не менее, и здесь в течение более 200 лет власть могла оставаться в руках членов одного и того же ханского рода – явление довольно редкое у кочевников. Менее всего затронутые городской культурой, потомки Шибана остались более всего верны воинственным традициям кочевников и потому могли выступить в роли завоевателей в такое время, когда могущество династии

Чингиз-Хана почти везде находилось в полном упадке» [5].

Потомок Шайбана Абулхаир стал основоположником нового независимого государства (1428-1468 гг.). Государство Абулхаира, состоящее из кочевых тюркоязычных народов в исторической литературе известно под названием «Государство кочевых узбеков», роль которого заключалась в том, что при его расколе обитатели степей, с тех пор названные казахами, отделились от остальной части народа.

С образованием Казахского ханства власть Шайбанидов рода Абулхаира на территории Восточного Дешт-и-Кыпчака прекратилась. Часть кочевых узбеков (групп из племен кипчаков, карлуков, уйгуров, кунгратов и др.) ушли в начале XVI в. в Мавераннахр. На территории Казахстана оставшиеся племена отошли под власть казахских ханов. Казахское ханство, пополненное соседними, родственными племенам, за короткий срок превратилось в одно из сильных государств Средней Азии.

Потомки хана Жанибека, позже были правителями казахского народа. Оканчательное оформление казахской государственности происходит при Касым хане. После смерти Касым хана, его потомки начали борьбу за трон. К власти переходит Акназар. После Акназара, правление перешло в

руки хана Шығай который возглавлял Казахское ханство два года. Затем к власти пришел сын Шығай – хан Тауекел. Тауекел воевал с узбекскими ханами и отстаивал интересы государства на его южных рубежах. Если в XV-XVI веке внешняя политика Казахского ханства была направлена в основном на южные рубежи и все силы бросались на войну с узбеками-шайбанидами, то начиная с XVII века стали усиливаться противоречия между казахами и ойратами (калмыками). Есим, а после него Жангир хан посвятили всю свою жизнь для того чтобы защитить казахскую землю от вражеских набегов соседних стран: «После хана Тауекеля, ханом провозгласили высокого человека – Есим хана. Живя в Туркестане, он провозгласил ханом Ташкента Турсын хана. Хан узбеков Иманкул 3 раза выходил с войной на Есим хана, но каждый раз возвращался с поражением, так и не завоевав Ташкент и Туркестан. После Есим хана казахский народ потерял свою силу и лишился Ташкента.

После Есима, ханом провозгласили его сына Салкам Жангира. В то время усиливаются на востоке калмыцкий Контайжи. Он не давал казахскому народу спокойно жить, часто совершая набеги. После каждого сражения калмыки становились сильнее», - пишет М.Ж. Копеев [1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Мәшһүр Жүсіп. Қазақ хандары (3 нұсқа) // Шығармалары. – Павлодар, 8 том. – 2006.
2. Дополнение к историческим актам. Т. 10.-М., 1865.
3. Г.Ф. Миллер История Сибири, том I. - Москва: «Восточная литература» РАН, 1999.
4. Валиханов Ч. Собр. соч. – Т.2. -Алма-Ата, 1985.-с. 166.
5. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Собр. соч. Т.5. – М., 1968.

Инновационный Евразийского университет,
г. Павлодар

ЗЕМЛЯ В ОБЫЧНО-ПРАВОВЫХ УСТАНОВЛЕНИЯХ КАЗАХОВ

Бұл мақалада автор XVIII-XIX ғасырдағы қазақтардың жер қарым-қатынастарын дәстүрлі құқық қағидаларының негізінде қарастырады. Қазақтардың дәстүрлі құқығы, дәстүрлі жер мәселесін зерттеуде қайталанбас мәліметтер беретін ең құнды дерек көзі болып табылады. Оның территориялық мәселелерді реттейтін басты механизм болғаны белгілі. Автор мақалада сипатталып отырған кезенге қатысты деректерді және экспедиция барысында жинақталған этнографиялық материалдарды қатыстыра отырып қазақ қоғамында қалыптасқан территориялық қатынастарды зерттеген.

The author of the present article considers the land relations of Kazak people (XVIII-XIXc.) on the basis of the conventional legal establishments. The conventional right for Kazak people is the most valuable source, which contains some unique materials dealing with the problems of studying traditional land relations. It was the main adjusting gear of the territorial issues. Referring to the sources that date from the period described and the ethnographical materials collected during field expeditions the author considers the territorial relations, which existed in the traditional Kazak society.

Обычно-правовые установления казахов содержат уникальные материалы и служат для исследователей источником по многим вопросам истории, этнографии, права традиционного общества. При отсутствии письменных источников традиционные обычно-правовые установления и институты казахского общества приобретают особую ценность в деле изучения

проблем традиционных земельных отношений.

С нормами обычного права казахов связаны различные межобщинные и межхозяйственные отношения. В большинстве случаев, эти вопросы рассматривались в контексте изучения социально-экономических, политических процессов и не привлекались для изучения земельных вопросов. Таковы материалы

многочисленных дискуссии и полемик о специфике кочевого общества казахов в 30-50 гг. XX в. Участвовавшие в этих обсуждениях историки, правоведы, экономисты и другие ученые широко пользовались материалами обычного права казахов.

К сожалению, многие вопросы по земельным отношениям в традиционном казахском обществе до сегодняшнего дня остаются малоизученными.

В материалах собранных в 1824 году Омским временным комитетом имеются сведения, касающиеся порядка землепользования и наказания, предусмотренные за нарушение этих установлений. Остановимся на некоторых из них. Так, параграф 168 гласит: «Кто самовольно займет стойбищем или скотом чужие места, то оно только сгоняют с места, а присмотрщиков бьют и тем дело без дальнего взыскания» [1, с.78]. Это значит, что по отношению к определенным участкам территории (в данном случае речь идет о зимних пастбищах), существуют вполне определенные права владельцев. В параграфе 170 оговаривается: «Кто вытравит скотом чужие луга, или выкосит траву, определяет Судья за вытаптывание и за потраву по месту положения, чего убыток стоил в половину взыскания, выкошенная же трава отбирается без всякой за труды платы» [1, с.78]. Луговые, богатые травостоем участки у казахов

ценились издавна. По отношению к ним применялся термин «қорық»*. В данном случае обычно-правовое положение свидетельствует о неотъемлемом праве отдельных владельцев на сенокосные или особо оберегаемые участки (например, для зимней пастбы овец) [2]. Но эти строгости не распространялись на лесные и иные богатства. Так, Параграф 174 гласит: «Кто в чужой даче, или в чужом ауле вырубит лес, с того за спущение в лесу сучьев, как и за малую порубку лесу ничего не взыскивается, кроме как виновного прогоняют толчками» [1, с.79]. В параграфе 188 говорится: «Кто чужую землю завладеет, от того отбирается она хотя бы и чрез 15 лет, или с согласия смотря по пространству места, владеют оную; вообще, дальнего же взыскания не производится» [1, с.83]. Здесь мы видим неопределенность права владельца на занимаемую землю, безнаказанность земельного захвата.

Сбор материалов по обычному праву казахов в Западном Казахстане началось в 40-х годах XIX века. В сведениях 1846 года, собранных чиновниками Оренбургской пограничной комиссии, имеются материалы о перекочевках, поземельной собственности, земельных спорах и т.д. Описывается традиционный вид хозяйствования с замкнутым циклом кочевания. Здесь же дается довольно подробное описание принципов занятия и распределения сезонных пастбищ: «Киргизы (казахи - Н.М.) при

* от слова «қору» - охранять

кочевках летних и зимних сохраняют поселение, по возможности, родами или поколениями. В летних кочевках нередко смешиваются по удобству кочевой жизни одни с другими, на недалеком расстоянии... почти никто не владеет землею или кормом летом, кроме сохраняемых зимних кочевков и тем более прилинейных, заготавливающих сено. При всякой летней кочевке выезжают передовые аулы или несколько, которые должны непременно заметить место своего расположения, как например, даже ставят пики; это делается для того, чтобы в случае спора в занятии другими места того-то, дается оно под кочевку тому, кто прежде означил знаком» [3, с.130].

Наши этнографические материалы подтверждают сведения о том, что для раннего периода характерно обозначение специальными знаками определенных территорий, указывающие на право первозанимающего: «Шөп басын байлау – жерге бірінші келген кісі шөпті буып кетеді екен. Ол жердін иесі бар дегенді білдіреді. Дауласқанда сол жерде шөп буылған дәлел болады» [4].

В 60-х годах XIX века повышается интерес чиновников к вопросам собственности на пастбища и формам землевладения. Так, военный губернатор Тургайской области Л.Ф. Баллюзек (1871 г.) на основе своих наблюдений констатирует, что у казахов отсутствовала частная собственность на землю: «...нет и не могло быть поземельной собственности. Степь занимаемая ими,

за исключением зимовок, не составляет ни чьей исключительной собственности, а состоит в общем их пользовании. Поэтому при беспрестанных их перекочевках и при занятии ими мест для временной стоянки аулов неизбежны споры в тех случаях, когда на одном и том же озере, на одних и тех-же колодцах сталкиваются в одно время кушбачщи*, т.е. вожаки двух или нескольких аулов...» [8, с. 154]. Л.Ф.Баллюзек в то же время отмечает наличие определенных знаков отмечающих границы [5, с.154].

В решении земельных проблем немаловажное место отводится социальным отношениям. В этой связи невозможно понять нюансы земельных отношений без учета генеалогических отношений в казахском обществе. «Когда спорят об одном и том же месте два вожака, пришедшие туда в одно время с двух противоположных сторон; то для решения подобного спора принимается следующее: если из спорящих один – султан, а другой простой киргиз (казах – Н.М.), то спорное место уступается первому, т.е. султану; если один из спорящих - бий, а другой известный в целом роде аксакал, старейшина, то уступка делается в пользу последнего; если спор между бием и простым киргизом, то спорное место остается за первым; если спорящие – оба простые киргизы, то уступка делается старшему из них годами, как бы следовало сделать это и тогда, когда бы столкнулись два султана или два бия. При равенстве спорящих нередко принимается в

* кушбачши (көш басшы) – старейшина аула или предводитель рода возглавляющий перекочевку.

соображение старшинство их рода или отделения» [5, с.154].

П.Е. Маковецкий исследователь конца XIX века зафиксировал земельные отношения у казахов уже в состоянии сильнейшей трансформации. О формах землевладения и землепользования он писал: «Права на землю различаются, смотря по тому назначению, которому служит каждая местность. Так, все, занятые киргизами (казахами - Н.М.) местности разделяются на три части... Первые из них (летние пастбища - (джайляу) – Н.М.), по старинному обычаю, находятся в общей собственности всех киргизов (казахов - Н.М.) вообще и каждый волен пасти свой скот, где ему угодно... Наравне с летними пастбищами считаются общей собственностью дороги, леса, пресные и соленые озера, речки, рыбные и звериные промыслы. Осенью пастбища, зимовки и близ лежащие сенокосы составляют частную собственность, отдельных семейств, равно как и находящиеся на них колодцы и леса. В некоторых местах у подножья гор встречаются участки, занятые под хлебопашество. Участки эти орошаются арыками, разветвляющимися по всему занятому пространству и получающими воду из главной канавы, которая соединяется с каким-нибудь горным ручьем. Они обрабатываются обыкновенно многими семействами, которая общими силами выводят магистральную канаву и зорко следят за тем, чтобы никто к ним не присоединился без общего согласия, чтобы проведенная с значительными затратами вода не

терялась на орошение чужого участка. Занятый такой земледельческой колонией укочевывающей, впрочем, на лето, участок считается её собственностью, равно как и речка из которой берется вода. Хлебопашество встречается впрочем, у киргизов весьма редко, а потому подробных правил относительно пользования пахотной землею не выработано» [6, с.264].

Земельные отношения в конце XIX века невозможно изучать без учета фактора земледелия и сенокосения. Далее им же дается оценка казахскому аулу после введения реформ царского правительства: «Со времени водворения в степи спокойствия и порядка у киргизов (казахов – Н.М.) в особенности у тех, которые живут вдали от центров, количество скота быстро растет, и в настоящее время нередко раздаются среди киргизов голоса, указывающие на недостаток мест, в особенности на недостаток сенокосов и зимовых стойбищ. Менее состоятельные киргизы постоянно удаляются с лучших зимовок, с мест, которые прикрыты от ветров, а потому, не будучи заносимы снегом, дают возможность прокормить зимою скот. Вследствие этого, джуг, падеж скота от бескормицы, все чаще повторяются и обрушиваясь всею силою на менее зажиточную часть населения, способствует все возрастающему делению населения на два класса: бедных и богатых» [6, с.264].

П.Е.Маковецкий говоря о растущей социальной дифференциации

казахского общества вызванной растущей земельной теснотой, оговаривается, что незанятые или слабо заселенные участки земли еще имеются. Но причину их мало заселенности он объяснял следующим образом: «Среди гор, которыми усеяна степь, в долинах и ущельях существует много мест, которые в настоящее время служат лишь летними пастбищами, между тем как на них могли-бы поместиться десятки и сотни зимовок и можно бы не только собирать большой запас сена, но и кормить зимою на подножном корму громадные стада. В таких местностях киргизы не могут однако селиться. По своей отдаленности от населенных мест, от долин, усеянных зимовками многие богатые и роскошные долины гор, например, чингизских представляют слишком мало защиты против двух исконных врагов кочевника - волков и барантачей, для того, чтобы туда

мог забраться отдельный аул. ... Жить вдали от людей, не видиться с соседом, родственником, не толковать о всевозможных делах киргиз (казах - Н.М.) не может. Ему нужно общество, постоянный обмен мыслей и впечатлений... И вот, под влиянием этих условий, киргизы (казахи - Н.М) теснятся на давно занятых местах, и оставляя пустыми многие урочища, оберегают старые места, делят их, окружают разными граничными знаками естественными и искусственными, а с другой – придумывают всевозможные хитрости, чтобы расширить тесный участок на счет соседей» [6, с.264].

Таким образом, казахское общество в XIX веке переживало сложные процессы. В этих условиях обычное право оставалось основным защитным механизмом для кочевников. Оно являлось главным регулирующим механизмом территориальных вопросов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Материалы по казахскому обычному праву и положения на них Омского временного комитета, 1824 г. // Материалы по казахскому обычному праву. - Алматы, 1998.
2. Информатор Әділ Жүнісов - с. Нуркен Каркаралинского района Карагандинской области.
3. Материалы по казахскому обычному праву, собранные чиновником особых поручений д. Андре в 1846 г. // Материалы по казахскому обычному праву. - Алматы, 1998.

4. Информатор Қарімтай Өкпеұлы – с.1 Мая, Баянаульского района, Павлодарской области.
5. Баллюзек Л.Ф. Материалы по казахскому обычному праву, опубликованные военным губернатором Тургайской области. // Материалы по казахскому обычному праву. – Алматы, 1998.-С. 214.
6. Маковецкий П.Е. Материалы для юридических обычаев киргизов. Вып.1. - Омск, 1886.

Балқаш гуманитарлық-техникалық институты,
Балқаш қ.

АСҚА САЛТАНАТПЕН КЕЛУ

*Исследована традиция торжественного приезда на ас
в традиционном казахском обществе.*

*The tradition of solemn arrival on the expert in as traditional
Kazakh society is investigated.*

Сауын айтылып, хабар алған елдер, асқа салтанатпен келуге үлкен мән берген. Асқа бару мәселесі, оған баратын топтың құрамы аса ыждағаттылықпен іріктеліп алынатынды. Асқа баратын топтың саны әдетте бірнеше жүзге жетіп, артылатын. Асқа бару жайын талқылап, топ құрамын белгілеу үшін күллі рудың, аймақтық ел басылары бас қосқан мәжіліс шақырылатын. Мәселен, Сағынай асына шақырылмай, Кіші жүз Қабыл бидің асына жиналған Уақ-Керей мен Атығай-Қарауыл елдерінің арнайы топтың құрамын анықтау үшін Көшебе керей Күзембай Итемірұлы Барлыбаевтың басшылығымен өткен мәжіліске осы елдерден 360 адам қатысқан және бәйгеге Көкшұбар ат бастаған 7 ат, 5 жорға, 5 нар, балуан, мергендерін, әнші, ақын-күйшілерін, ат ойыны шеберлерін, алыбын, көкпаршыларын дайындайды [1]. Керейде Жаршы дегеннің асына хабар алған Әлібек батыр асқа баруға соңғы дайындық ретінде Атығай-Қарауылдың балуандарын, әнші-күйшілерін, аттарын бір сынап алу үшін бәйге ұйымдастырып, бәйгеден

үш бірінші келген атты апарған. Оның ішінде Ақан серінің Құлагері болған, екі балуан – Ожыбай Қалмақанды және басқа да ойыншыл жігіттерін, бұларға қоса Әлібек ауылының өңкей тарлан боздарын алып шықты: бас-аяғы қырық жігіт жер солқылдатып, кең дала, орман-тоғайды өнге бөлеп, зор сұсты салтанатпен Керей елінің асына келді [2, 202-б.]. Асқа салтанатпен бару ежелгі ерлік дәуірдің салты бойынша ылғи баран және боз ат дайындады. Шораларына ылғи көк киім кидіріп, бәрін бір формаға келтіреді. Шеруді ылғи боз атпен қара атқа мінгізіп, оларға бір түсті көк кигізу ескі ғұндар мен Орхон түріктерінен қалған дәстүр болған [3, 50-б.]. Асқа барудың жай-жапсары туралы И.Ибрагимов: «Біздер (сұлтандар, төрелер) Батыс Сібір жерінде бұдан 2 жыл бұрын, 1869 жылы қайтыс болған бір байдың асына баратын болдық. Арада 3 күндік ұзақ жол бар, жолсыз жермен жүріп келеміз, жолда арбаға, түйеге, атқа мінген қазақтарды кездестірдік. Содан жүре-жүре айнадай жарқыраған көлдің жағасына келдік. Сол жерде лашын,

сұнкар, қаршыға құстармен үйрек-қаз, дала бөденесін аулап жүрген жас жігіттерді көрдік. – Қайда барасындар? – Асқа барамыз, асқа барамыз – деп жауап береді. – Сіздер асықпаңыздар, арада екі қонатын ұзақ жол бар. Егер шаршамай, көңілді барамыз десеніздер, бізбен бірге жүріңіздер. Арамызда сал-серілер, ақын-жырауларымыз бар, солардың өлеңдері мен әндерін тыңдап баруларыңызға болады, - деді құндыз бөрікті бір жігіт. Біз бұған келістік. Содан белес-белес, такия таулардан өтіп, қызыл гүлге оралған жазық далаға шықтық. Бір кезде алдымыздан бір түсті ақ боз атқа мінген, қызыл-жасыл киінген 10 шақты қыздар шықты. Олар да асқа бара жатыр екен. Бірінен-бірі өтеді: маңдайлары жарқырап, қолаң шаштары тебеліп, бота көздерін төңкеріп қарайды. Байқаймын: біздерді менсінбей, тәкаппарлана қарайды. Бұлар біздерге қосылған соң, қазақ даласы сұлулардың даласына айналып кеткендей көрінді. Мен осы сапарымда білдім: қазақтар табиғатқа, табиғат қазақтарға ұқсайды екен», - деп жазады [4, 52-б.].

Ат жарысы қазақтардың және қырғыздардың ең сүйікті қызықшылығы екені, олардың тумысынан шабандоз болып келетіні баршаға белгілі. Бұл халықтарда бірде-бір той-думан ат шабыссыз өтпейді. Ал өлген адамның жылын беру дәстүрін тіпті «ас» дегеннің орнына көбіне-көп «бәйге» деп атайтыны да бар. А. Ивановский асқа салтанатпен баруды: «остается три-четыре дня до байги, и уныло однообразная

степь оживает. Со всех сторон по направлению к месту байги потянутся разношерстные группы киргиз (казах – Е.С.), оглашающие воздух своими оживленными разговорами; они до тонкостей разберут знатность рода покойника, оставленное им наследство, щедрость или скупность наследников и вперед дадут почти безошибочную оценку предстоящей байге. Одни группы едут налегке, захватив с собою только для необходимой перемены праздничное платье, за другими идут целые караваны верблюдов, грузно навьюченных частью платьем, частью разными подарками родственникам покойного, а главным образом несколькими десятками турсуков с кумысом. У киргиз (казахи – Е.С.) существует обычай привозить с собою на подобного рода многолюдные сборища как можно более кумыса. Обычай этот вызывается тем, что сколько бы хозяева ни наготовили кумыса, его всегда будет недостаточно удовлетворить тысячи желудков, способных принимать этого напитка неимоверное количество: есть киргизы (казахи – Е.С.), выпивающие его в день по ведру и более» - деп жазады [5, 333-б.].

Жалпы дәстүрлі қазақ қоғамында кез-келген белгілі бір айтулы оқиғаларға байланысты (той, ас т.б.) өткізілетін шаралардың қоғамдық мәні басым болып келетін – бұл шараларды өткізуге тек генеологиялық жағынан туыстас-туысқан адамдар мен қауымдастықтар ғана мүдделі, міндетті болып саналмаған, ас жалпы қазақ қауымның ұжымдаса

атқарар қасиеті борышы болып саналған, оның генетикалық түп-тамыры: «лежит в старой родовой традиции, когда считалось обязательным участие в празднестве других родов, входящих в фратрий или племя, или даже соседних племен», - деп дәлдікпен көрсетеді Г.П.Снесарев [6, 135-б.]. Ас беру дәстүрі алғашында қандас туыстар мойында болса, уақыт өте келе қоғамның дамуына байланысты кеңейіп, кейіннен оны жалпы көшпелі қауым түгелдей көтеріп алатын болған.

Осы тәрізді асқа келуші басқа рудың адамдары да қауымдық ынтымақтастық шарттарын сақтай отырып, асқа қатысатын.

Асқа келетін басқа рудың адамдары, өздерінің дәулетіне қарай, өлген адамның көңілдегісіне қарай, ысқатқа, жерлеуге шығарылған шығынның орнын толтыру үшін екі, үш, жеті не он шақты жылқы немесе түйе жетектеп келеді, бұл «аза» деп аталады [7, 158-б.].

Өйткені көп ел қатысатын ұлы жиын әр рудың байлығы мен рухани күш-қуатының, бірлігінің сынға түсетін кезі болған. Тіпті әр рудың адамдары өз сән-салтанатын асыру үшін асқа азаға арнап алып баратын мал-мүліктерін басқа, өздерінің сыртқы киім-келбетіне дейін салтанатты болуына мән берген. Мысалы, Манастың Көкетай асына жиналғанда Манастың әйелі Қантпейдің Манас пен оған ерген 40 шораның жабдықтарын дайындауы жырда былай келтіріледі.

Алыпсоқты бас қылып

Жүз етікші алдырып,
Алтындатып, зерлетіп,
Өрнекке күміс орнатып,
Тақасының қиюын
Таспаменен жалғатып,
Табанының бәріне
Сары алтын салып бұратып,
Тақаның ішін ойдырған,
Ұлтанды қалың қойдырған,
Қос ұлтарак салдырған,
Кигеннің мейірін қандырған,
Қырық шораға қырық етік
Даярлаған мұным бар.
Қара алтын ою орналған,
Гәуһәр тастан көз салған
Қырқыңа салдым қырық белбеу
Оны да қабыл алыңдар!
Қырғыл бастап кәрісі.
Тысқа шығып караса,
Қырық шораға қырық тұлпар
Күн ілгері бақтырған,
Сауырына бәрінің
Жолбарыс тері жаптырған,
Алтын жүген тақтырған.
Құранды ер ерттетіп,
Мамық жастық көпшік қып
Тартпаны үштен тарттырған;
Ор қояндай орғытып,
Алаң-құлаң ойнатқан,
Сумандатып жыландай
Ауыздығын шайнатқан,
Оттай көзін жайнатқан,
Оң қанжыға басына
Бір-бір дабыл байлатқан,
Білезіктің бәрі алтын,
Дөңгелегі сары алтын,
Сары алтынға саптаған [8, 44-45-бб.].

Шаншардан Бертис, одан Бая деген ауылдың атақты байы Ардабай Ақжолтай Ағыбай батырдың асына бір жыл бойы дайындалып, қырық жылқы терісін істеп, он алты айғыр терісінен саба тігіп, мойынын үзікті тесіп атпен даладан пісіп бір мойыны үйдің ішінде піскекке сафар байлап, бесік, жамбы байлап, алтын, ділдә байлап пістірген. Жиырма жылқы терісінен жиырма саба тігіп, он екі қанат үй тігіп, сабаға «Бошанның қара көлі» деп ат қойып, алпыс бие айдап, сойысқа он жылқы, жүз қой айдап, ас басына қонған Ардабай. Ерулікке, көрімдікке Аманжол батыр баласы әкелген бір нар үстіне бір кілем жауып екі жағы жерге жеткен. Нардың бір құлағына бесік жамбы, бір құлағына тайтұяқ, кекіліне қойтұяқ байлап, алдыңғы өркешіне бітеу құндыз іліп, артқы өркешіне бір ішік, бір шапан казине, бір орман тымақ, бір құндыз бөрік, нар бастаған бір тоғыз байлап Ағыбай асына келеді [9]. Есіл бойындағы Амантай Қарқаралының жерінде болған Қорысбайдың асына «Шоң бидің сабасы» деп айтсын деп Акбура Қара Алтайдың баласы Қарқымбайдың сабасын алып жүрді. Осы сабаның көрінісі төрт сары айғырдың терісінен жонын сыртына қаратып, жал-құйрығын өзіне қойып, бұлқынына бір өгіздің терісін тіктіріп, өзін түйеге тендегенде сегіз қанат үйдің бір үзігі бір жағына тең боларлықтан екен. Алты атанға қымызды артып барып, асқа барғанда сабаны үйге

орнықтырып алты атанға артқан қымызды ішісіне сол жерге қояды екен.

Осы асқа келген Өтебай Алтай-тоқаның Тоқасынан Көктің көліндегі еңем баласынан шыққан Сал екен. Осы асқа киіп келуге өзіне арнап сәукеле жасаттырған екен. Тоқа Сапақ қызының сәукелесінен де артық болсын. Алтай Алдажұман қызының сәукелесінен де артық болсын депті. Жасаған ұсталар жүз биенің құнына пұлын жеткіздің деген екен. Осы асқа барғанның бәрінен биік боламын деп сәукелені басына киіп, түйеге мініп келеді [10, 86-б.]. Кейбір даңқұмар байлар асқа апаратын сабаның біспегін жүздеген литр қымыз сиятындай үлкен етіп жасатқан. Мысалы, М.Леваневскийдің айтуынша 1852 жылы Ембі бойында болған бір асқа Бейсенбі Бажықов дейтін бай 10 жылқының терісінен жасалған сабаға 100 шелек қымыз құйып әкелген [11, 91-б.]. Өскенбай асына Лепсінің бойын қоныстайтын Найман Садырдың бір байы астың сойысына деп 15 ту бие сыйлық беріп жібереді. Және осы ту биенің біріне мінгізіп жас ноғай жігітті Ғабитханды жіберіпті. Өскенбай асына Кенесарының серігі Ағыбай батыр да, азаға деп бес құр ат алып, асқа сыбызғы ойнап келген [12]. Қабанбай ұрпағы Сүлейменнің асына найман матайдың Маман Тұрысбегі қара нарға қалы кілем жауып, сабасын артып жібек қоржынға тоғыз-тоғыздан қара жамбы, жанат ішік бастатқан шыт салдырып, сойысқа үйірлі жылқысын

айдатып, ақын, әнші, күйшісімен, бақсы-балгер, сыншысымен, қолына қыран құс қондырып, жүйрік тазы ерткен бәйге атын жетелеген, балуан, мерген, сал-серісімен салтанатты көшпен пәуеске-күймеге мініп барады. Осы топтың ішінде 12-13 жасар Ілияс Жансүгіров те қатысады [13].

Тайторы руынан шыққан Садырмектің асына аса бөлек салтанатпен келген Сәкеннің Райым деген інісінің Ырғайлы еліне (Дулат елі) ұзатқан Гүлшаш деген қызы болыпты. Асқа келгенде Гүлшаш қасына екі қыз ертіп, сегіз жігіт ертіп өзге елден бөлек келген. Екі қыз бен Гүлшаш үшеуі темірдей үш қар көк арғымақ мініп келген. Ал, сегіз жігіт бір түсті ылғи алаяқ қара ат мініп, басына кигендері сары мақпалмен тыстаған қара бұйра бөрік, үстеріне қара мақпалдан бешпент киген. Гүлшаш өз басына шеттігін маржанмен желбіршектеген ақ күндік салып, шашының үшін ылғи ақ меруерт тізіп, сексен тал ғып өріп, үлде мен бүлде киіп және бастарына қол шатыр ұстап кепті [14].

Ас – халық салтанаты, ас берушіге үлкен сын, қатысушыларға дәреже, құрмет. Әлбетте асқа игі жақсылар шақырылып, елдің бетке ұстар азаматтары қатысқан. Барар ел әнші-жырауын, шешен-ділмәрін, ақын-айтыскерін, балуан-жүйрігін іріктеп апарған. Асқа бәйге атын жаратып, киім-кешегін сәндеп, үй жиһазын барынша безендіріп, мұқият дайындықпен бару – басты шарт. Ас

әр елдің (рудың) тұрмыс-дәрежесін, білім-тәрбиесін, күш-қуатын көрсетер үлкен сынақ.

«Айман-Шолпан» жырында Маман байдың байлығын суреттеп, ас берген алшын-жаппас-шөмекей руларының берген үлкен асына салтанатпен келеді.

Маманды рулы елге қылған баға,

Маман бай мал біткенге қылған тоба,

«Сәнімен бұл жиынға барамын»,
- деп,

Арттырды өңкей нарға тоғыз саба.

Жалғанда Маман байдай болған бар ма?

Жігіттер, бұл жалғанды көңліңе алма.

«Сәнменен бұл жиынға барамын»,
- деп,

Арттырды тоғыз нарға тоғыз саба.

Сөйлейді Маман байдың құдай берді,

Байлатты бес жүз інген түйе сауып.

Саба артып тоғыз нарға Маман келді.

Он алтын масатыдан кілем жауып.

Осы асқа Қаратаудан Көтібар Батыр да асқан салтанатпен келеді.

Шай, қант пен тоғыз нарға тоқаш артып,

Көтібар өзі батыр Шекті келді [15, 670-671-66.].

Қазіргі Ұзынағаш ауданындағы Үшқоңыр жайлауында 1890 жылы өткен Екей Сарыбайдың асына Шымкент, Сайрамнан Бүркітбай датқа кырық

кісімен бірге Майкөт ақынды алып шығады. Қырық жігіт аттарын парлап, сәулет асырғалы, он боз атқа, он торы атқа және он шұбар жорғаға мініп, аттың түсіне қарай киінген екен.

Жалпы осы Бүркітбай датқа мен Майкөт ақын басқарып келген топ сияқты әртүрлі өнер иелерінен тұратын құраммен асқа келу, асқа шақырылған елдің бәріне тән жағдай болатын. Тіпті міндетті түрде солай болуға тиісті асқа келудің ең басты шартты болып келетін. Сөйтіп, асты өткізуге кететін күллі материалдық шығындар

мен астың сән-салтанаты тек қана ас берушілердің ғана емес, асқа арнайы шақыруымен келген қонақтардың да мойнымен көтеріп алар қасиеті міндетітін. Өйткені осы бүкілхалықтық ұлы жиында асқа келуші әр рудың тұрмыс-тіршілігі дәрежесі, білім-тәрбиесінің өрелігі, күш-қуаты көрсетіліп, таразыланып, ұлттық бірлік сынға түсетінді. Келушілер өздерімен бірге саба-саба қымыз әкеледі. Ол сабаларды сарқып тауыспай, біраз түбіне қалдырып, сабаның мойнына жілік етін қосып, ақтық байлап қайтару дәстүрі болған.

ӘДЕБИЕТ

1.Отарбаев Р. Сағынайдың асы, Құлагердің қазасы //Ана тілі, 1992.-№ 5.

2.Жақанов И. Артына өлмейтұғын ән қалтырған //Ата мекен.-Алматы, 1990. /құрас. Боранбаев К.

3.Марғұлан Ә. Х. Шоқан және Манас.-Алматы, 1971.

4.Ибрагимов И. Очерки быта киргизов // Древняя и новая Россия. СПб., 1876. № 9.

5.Ивановский А. Киргизская байга // Азиатская Россия – иллюстрированный географический сборник /Сост.: А. Крубер, Д. Барков, С. Григорьев, С. Чефранов/. 3-е издание.-М., 1910.

6.Снесарев Г. П. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. // МХЭ.- М., 1960. вып. 4.

7.Алтынсарин Ы. Орынбор ведомствосы қазақтарының өлген адамды жерлеу және оған ас беру дәстүрінің очеркі

//Таңдамалы шығармалары.-Алматы: “Ғылым”, 1994.

8.Манас. Қырғыз халқының батырлық дастаны. 4 томдық.-Алматы, 1962.-Т.2.

9.Бөкейхан С. Әлекеңнің өмірі (естелік және оның авторы турасында). //Жұлдыз. 1996. № 3.

10. Көпеев М.-Ж. Шығармалары. 2 томдық.-Алматы: «Ғылым», 1992. Т. 2.

11. Леваневский М. Очерки киргизских степей (Эмбинского уезда). //Землеведение. кн. V. СПб., 1894.

12. Сапаралы Б. Құнанбай қажы (тарихи ғұмырбаян) //Жұлдыз, 1994.-№ 8.

13. Жакыпов А. Сүлейменнің асы //Қазақ әдебиеті, 2001. № 43.

14.Бегалин С.Жамбыл: ғұмырнаамалық роман //Жұлдыз. 1996.-№ 3.

15. Батырлар жыры. 2 томдық /Құрастырған М.Ғ. Ғұмарова, Б.У. Уақатов. Алматы, 1963.-Т. 1.

*Паводарский государственный университет
им. С. Торайгырова*

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Этнодемография мәселесі барлық елдердің аса бір өзекті мәселесі болып табылады. Бұл күрделі мәселені зерттеуде аса ірі экономикалық жобаларды іске асыруға, ішкі ұлттық, демографиялық, көші-қон саясатын тиімді жүргізуге, мемлекеттік қауіпсіздік пен ұлтаралық татулықты бекітуге мүмкіндік береді. Осы зерттеуде елдегі қазіргі этнодемографиялық жағдай, сондай-ақ оның тенденциялары мен келешегі қарастырылған.

The ethnodemography problem is actual for all economically developed and developing countries. Studying of this challenge allows to carry out large economic projects, the internal national, demographic, migratory policy, to strengthen safety and the internal international consent etc. the Present research consideration of a modern ethnodemographic situation in the country, studying of modern lines and prospects on the future sets as before itself the purpose.

Этнодемографические процессы в республике оказывают сильнейшее влияние на политический курс государства, оказывают давление на реформирование рыночной экономики. Регулирование этнических и демографических процессов в государстве генеральная задача правительства. Эффективное управление может дать положительные результаты в будущем. В то же время необходимо понимать, что этнодемографические процессы подвержены частым изменениям и необходимо постоянно осуществлять

мониторинг этих процессов и оперативно реагировать на малейшие изменения.

Теоретико-методологические проблемы этнодемографии. Основополагающими понятиями в этнодемографии выступают три науки и дисциплины – этнодемография, демография и этнология. Этнодемография – научная дисциплина на стыке этнологии и демографии, изучающая особенности естественного воспроизводства этносов и динамики их численности [1, с. 351]. Демография – наука о народонаселении,

закономерностях его развития, структуре и географическом распределении [1, с. 342]. Этнология – наука, изучающая процессы формирования и развития различных этнических групп, их идентичность, формы их культурной самоорганизации, закономерности их коллективного поведения и взаимодействия, взаимосвязи личности и социальной среды [1, с. 351].

При этом необходимо иметь в виду, что поле научной деятельности в этнодемографии может расширяться за счет этнологии и демографии. Такое явление часто встречается на практике. Так как ученые, занимающиеся проблемами этнодемографии специалисты в области либо этнологии, либо демографии. Соответственно этнологу или демографу привычен «свой» научный инструментарий, методы, понятийно-категориальный аппарат, интересы и т.д. Выход из этой ситуации видится в объединении усилий демографов и этнологов, в проведении совместных исследований, выработки общих рекомендаций по решению тех или иных проблем.

Ключевыми понятиями в этнодемографии являются «коренной народ», «титульный народ», «этнические меньшинства». Все эти понятия обозначают фигурантов этнодемографических процессов, которые входят во взаимодействие и налаживают между собой в процессе освоения территории и жизни контакты как этнические, так и культурные, экономические и т.д.

Согласно Конвенции Международной организации труда

(МОТ) о коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни (1989), к *коренным относятся народы в независимых странах, которые являются потомками общностей людей, изначально населявших данную страну или географическую область до ее завоевания или колонизации, либо в период установления существующих государственных границ и которые независимо от их правового положения сохраняют свои социальные, экономические, культурные и политические институты.* Применительно к этнической картине России коренными называют народы, занимающиеся традиционными видами хозяйственной деятельности [1, с. 285].

Титульными народами в международной практике принято считать такие этносы, которые имеют свои государственные образования, носящие их имя. В практике межэтнических отношений в нашей стране понятию «коренные народы» придается особый смысл. К коренным относятся народы, реализовавшие свое право на самоопределение в той или иной форме национальной государственности, давшие свое наименование этим государственным образованиям. Остальное население принято считать «некоренным». В последние годы употребление терминов «коренные» и «некоренные» народы признано некорректным. Деление населения на «коренное» и «некоренное» носит дискриминирующий характер, поскольку противопоставляет носителей государственности всем остальным

гражданам страны. В этом случае «коренные» жители оказываются в роли «хозяев», а «некоренным» достается участь пришельцев, иммигрантов [1, с. 285-286].

Этическая сторона вопроса вполне понятна. Российская Федерация многонациональная страна, включающая в себя этносы имеющие государственные образования в рамках федерации. В Казахстане наблюдается другая ситуация. Коренным этносом или народом являются казахи, они же являются титульной нацией, и никакие другие народы не имеют юридических прав на образование собственных государственных образований в Республике Казахстан.

Этнические (национальные) меньшинства, отдельные этнические общности, проживающие на территории инонационального государствам и охраняющие свою этническую самобытность и специфические традиционные черты культуры, сознающие свои отличия и причисляющие себя к самостоятельной этнической группе [1, с. 286-287].

Мы намеренно избегаем перечисления множества дефиниций этнодемографии, т.к. это не является целью нашего исследования. Однако посчитали нужным остановиться на ключевых понятиях имеющих принципиальное значение.

Одной из актуальных проблем в этнодемографии является изучение структуры семьи различных национальностей, традиции

¹Материалы подраздела были взяты из источника [3, с.22-29].

многодетности. Так, как эти факторы оказывают существенное влияние на демографический рост отдельных национальностей в стране. Имеет также значение, в какой стране проживают люди в развитой или развивающейся. По мнению этнолога Г.Т. Тобадова «В развитых странах резко преобладают семьи из мужа и жены с их детьми (малая семья). В развивающихся странах немало и больших трехпоколенных семей (родители, их сыновья с женами и внуки)» [2, с. 201].

Другой не менее актуальной проблемой является выявление взаимосвязи между процессами численного и пропорционального роста отдельных национальностей, коренного и некоренного населения, и изменениями в межэтнических отношениях, в этнической идентичности этнических меньшинств и т.д.

Государственная политика в сфере демографии¹. Сложившаяся в республике демографическая ситуация характеризуется тенденциями депопуляции: снижением рождаемости, увеличением смертности во всех возрастных группах, сокращением ожидаемой продолжительности жизни. Перспективы ее дальнейшего развития вызывают необходимость проведения целенаправленной и эффективной государственной демографической политики.

Государственная политика Республики Казахстан в сфере демографии нацелена на регулирование основных процессов в естественном и механическом движении населения

страны - рождаемости, смертности и миграции путем принятия мер по улучшению состояния репродуктивного здоровья и стимулированию рождаемости, снижению смертности и регулированию миграции.

Основными направлениями реализации государственной демографической политики являются:

- Повышение жизненного уровня населения, рост занятости населения за счет обеспечения сбалансированного развития всех секторов экономики и социальной сферы, развития малого и среднего предпринимательства.

- Обеспечение значительного улучшения условий жизнедеятельности населения на основе опережающего экономического роста страны по сравнению с динамикой увеличения численности населения. Повышение уровня здоровья населения страны на основе пропаганды здорового образа жизни, профилактики всех элементов жизнедеятельности человека, труда и отдыха.

- Улучшение медицинского обслуживания населения и принятие мер по повышению ее санитарно-гигиенической грамотности, реализация государственных экологических программ в первую очередь в экологически неблагоприятных регионах.

- Снижение смертности населения, в первую очередь лиц трудоспособного возраста, от несчастных случаев, отравлений, травм на производстве, связанных с ухудшением условий труда,

распространением наркомании и алкоголизма.

- Снижение заболеваний туберкулезом, диабетом и другими социально значимыми заболеваниями, а также заболеваниями, представляющими опасность для окружающих.

- Увеличение средней продолжительности жизни, сокращение разрыва в продолжительности жизни мужчин, по сравнению с женщинами, за счет повышения уровня развития здравоохранения и расширения сети социальной помощи.

- Повышение уровня рождаемости через создание системы материального стимулирования рождаемости путем расширения перечня и объема материальных пособий при рождении ребенка для многодетных семей, матерей-одиночек.

- Реализация программ по охране репродуктивного здоровья, безопасного материнства, нравственно-полового и культурно-этического воспитания и подготовки к семейной жизни, обеспечение потребности населения в современных средствах и методах контрацепции.

- Признание охраны здоровья матери и ребенка приоритетными направлениями в области здравоохранения, сокращение материнской смертности во время родов, осложнений беременности и послеродового периода, предупреждение и лечение бесплодия женщин, предупреждение аборт и устранение последствий абортов.

- Осуществление мер по профилактике заражения вирусом иммунодефицита человека или СПИДом и болезней, передаваемых половым путем.

В целом комплекс механизмов реализации демографической политики целесообразно рассматривать в четырех аспектах:

- доктринальном;
- нормативно-правовом;
- институциональном;
- ресурсном.

Доктринальное обеспечение демографической политики.

В Республике Казахстан осознание важности проблемы демографического регулирования привело к разработке и реализации следующих документов доктринального характера.

- Концепция государственной демографической политики Республики Казахстан;

- Программа демографического развития на 2001-2005 годы;

- План действий Международной Каирской конференции по народонаселению;

- Программа охраны здоровья матери и ребенка на 2001-2005 годы;

- Государственная программа «Здоровье народа» на 2003-2005 годы;

- Постановление Правительства о выплате единовременного государственного пособия в связи с рождением ребенка;

- Программа Правительства РК по снижению бедности на 2003-2005 годы.

Концепция государственной демографической политики Республики Казахстан нацелена на обеспечение количественного и качественного роста населения в соответствии с долгосрочной Стратегией развития страны. Основными задачами Концепции являются улучшение состояния здоровья населения, включая репродуктивное, улучшение условий жизнедеятельности семьи, укрепление семейно-брачных отношений, повышение рождаемости за счет материального и морального стимулирования, уменьшение смертности и увеличение средней продолжительности жизни за счет повышения жизненного уровня населения, а также сокращение разрыва в продолжительности жизни мужчин, по сравнению с женщинами, за счет пропаганды здорового образа жизни, повышения качества медицинского обслуживания.

Программа демографического развития на 2001-2005 годы разработана Агентством РК по миграции и демографии. Основная цель Программы - выработка и реализация комплексных решений для преодоления негативных тенденций в демографических процессах и достижение роста численности населения. В рамках реализации Программы предусмотрено решение ряда проблем по охране репродуктивного здоровья, укреплению института семьи, снижению смертности. Одним из достижений реализации данной Программы является разработка и принятие Программы по стимулированию рождаемости. В то же

время еще предстоит большая работа по снижению смертности населения от несчастных случаев и травматизма на производстве, от алкоголизма и наркомании, где показатели по-прежнему остаются высокими.

Программа охраны здоровья матери и ребенка на 2001-2005 годы была разработана с целью обеспечения сохранения жизни и здоровья матери и ребенка, а также получения качественной медицинской помощи. В настоящее время снижается индекс здоровья женщин и детей. Так, индекс здоровья женщин детородного возраста остается низким и составляет 20% из 100%, в регионах Семипалатинского полигона и Приаралья доходит лишь до 10%. Растет заболеваемость и среди детей. Ежегодно около 2 млн. детей переносят острые болезни органов дыхания, 600 тыс. детей - острые кишечные инфекции, которые являются одними из основных причин смерти детей в возрасте первого года. Ежегодно до 800 тыс. детей находятся на диспансерном учете и лишь 5-6% из них получают лечение в организациях оздоровительного профиля. В кризисном положении находятся санаторная и реабилитационная помощь детям и женщинам детородного возраста. Неутешительной является ситуация с младенческой и материнской смертностью.

В этой ситуации своевременной и актуальной стала Программа охраны здоровья матери и ребенка. В рамках данной Программы для решения вышеобозначенных задач было выделено

4,3 млрд тенге в 2001 году, 5,9 млрд - в 2002 и 5,8 млрд тенге в 2003 году. В 2004 и 2005 годах планируется выделить по 5,8 млрд тенге ежегодно из средств республиканского и местных бюджетов, средств международных организаций и стран-доноров.

Государственная программа «Здоровье народа» на 2003-2005 годы. В рамках данной Программы отдельно выделена Подпрограмма по охране здоровья матери, на реализацию которой в 2002 году было предусмотрено 5 млрд тенге, в 2003 году предусмотрено выделить 15 млрд, а в 2004-2005 годах - по 20 млрд тенге ежегодно. Репродуктивное здоровье женщин имеет общественно-политическую значимость, так как оно напрямую связано со здоровьем новорожденных детей, а следовательно, с будущим нации, государства. Репродуктивное здоровье имеет большое значение для страны, и его слагаемыми являются планирование семьи, охрана здоровья матери и ребенка.

Подпрограмма «Охрана здоровья матери и ребенка» в рамках государственной Программы «Здоровье народа РК». Данная Подпрограмма включает в себя такие основные разделы, как безопасное материнство, экология и дети, детское питание, профилактика и лечение острых респираторных инфекций и диарейных заболеваний у детей, дети-сироты и дети-инвалиды.

Постановление Правительства о выплате единовременного

государственного пособия в связи с рождением ребенка. В соответствии с данным Постановлением выплата пособий производится матерям независимо от их дохода. Размер выплаты составляет 15 месячных расчетных показателей из средств республиканского бюджета на детей, родившихся в 2003 году. Данное Постановление вступило в силу с 1 января 2003 года. В республиканском бюджете на 2003 год на выплату единовременных детских пособий предусмотрено выделение около трех млрд тенге.

Программа Правительства по снижению бедности на 2003-2005 годы. Основной целью Программы является снижение уровня бедности за счет реализации комплекса мер по улучшению основных экономических и социальных факторов, оказывающих влияние на уровень жизни населения страны. В демографическом аспекте группа женщин в возрасте свыше 58 лет и мужчин - свыше 63 лет не находится под прямым риском бедности. Группа среднего возраста (31-40 лет) имеет большую долю в числе бедных, также как и молодежь. В 2002 году около 47% населения с доходами ниже прожиточного минимума из общей численности населения малообеспеченных граждан проживало в домашних хозяйствах, состоящих из пяти и более человек. Таким образом, в настоящее время риск попасть в категорию бедных у многодетных семей гораздо выше.

Несмотря на декларативность и нечеткое определение целей и задач,

а также механизмов реализации в некоторых из вышеперечисленных документах, в целом данная доктринальная база регулирования демографической ситуации страны определяет общую стратегическую линию государственной политики в этой области. Например, Концепция государственной демографической политики находится в тесной взаимосвязи с вопросами благосостояния народа, предусмотренными в «Стратегии - 2030». Демографическое развитие рассматривается как один из наиболее значимых аспектов в социально-экономической жизни государства, поскольку оно способствует обеспечению обороноспособности страны и ее суверенитета и созданию потенциала для дальнейшего роста экономики.

Нормативно-правовое обеспечение демографической политики.

В области государственного демографического регулирования в настоящее время правовая база еще не до конца сформирована. Существует лишь один законодательный акт об охране здоровья и рассматривается проект Закона о репродуктивных правах человека.

- Закон Республики Казахстан «Об охране здоровья граждан».

- Проект Закона «О репродуктивных правах человека и гарантиях их осуществления».

Закон Республики Казахстан «Об охране здоровья граждан», регулирующий общественные отношения, возникающие в связи с

реализацией гражданами Республики Казахстан прав на охрану здоровья. В данном Законе здоровье является полноправной приоритетной целью, а также основным ресурсом экономического развития и сокращения масштабов нищеты.

Проект Закона «О репродуктивных правах человека и гарантиях их осуществления», в котором репродуктивные права граждан признаются составной частью неотъемлемых прав человека. Наряду с этим, определяются и закрепляются гарантии их осуществления, создаются условия к осуществлению этих прав и получению гражданами услуг по планированию семьи. В результате принятия проекта Закона предусматриваются снижение заболеваемости женщин фертильного возраста, количества бесплодных браков, уровня материнской и младенческой смертности, рост числа запланированных беременностей и рождения здоровых детей, снижение затрат государства на лечение патологических состояний, связанных с утратой репродуктивного здоровья населения.

В целом следует отметить: несмотря на то, что в Законе «Об охране здоровья граждан» определены такие принципы, как доступность, преемственность и бесплатность в рамках гарантированного объема медицинской и лекарственной помощи, они не всегда соблюдаются. Тем не менее данный Закон является важным документом,

так как в нем определены правовые, экономические и социальные основы охраны здоровья граждан в Республике Казахстан, регламентировано участие государственных органов, физических и юридических лиц, независимо от форм собственности, в реализации конституционного права граждан на охрану здоровья. В рамках данного документа также разработана единая государственная политика охраны здоровья граждан и меры по ее осуществлению и в целом стратегия развития здравоохранения.

Институциональное обеспечение демографической политики.

Институциональное обеспечение демографической политики Казахстана происходит как на национальном уровне, так и в рамках различных международных организаций.

На национальном уровне основным государственным органом, ответственным за планирование и проведение мероприятий, связанных с демографическим регулированием, является Агентство по миграции и демографии. Учитывая то, что государственная демографическая политика находится в тесной взаимосвязи с вопросами здоровья и благосостояния народа, то вспомогательное воздействие на регулирование демографических процессов оказывает Министерство здравоохранения, Министерство труда и социальной защиты населения и Министерство экономики и бюджетного планирования.

Создана неправительственная организация «Казахстанская медико-педагогическая ассоциация» по половому воспитанию подростков, деятельность которой направлена на обучение аспектам планирования семьи в целях сокращения количества аборт, предотвращения подростковой беременности и болезней, передающихся половым путем среди подростков.

На общественном уровне можно отметить создание общественного благотворительного фонда «Демография». Данный Фонд был создан представителями бизнеса Казахстана для того, чтобы привлечь внимание общественности к демографической проблеме и самим оказать реальную помощь через материальное поощрение женщин, рождающих детей. В 1999 году Фонд инициировал акцию «Реальные деньги реальным людям», согласно которой первые две тыс. казахстанских детей, родившихся в 2000 году, получили благотворительную помощь в размере ста тыс. тенге. Обещанное вознаграждение повлекло резкий рост рождаемости, во всяком случае в начале года. Две тыс. детей появились не за четверо суток, как ожидалось, а за двое с половиной. Для молодых семей, откладывавших рождение ребенка до лучших времен, прибавка в тысячу долларов реально решала проблему финансового обеспечения жизни матери и ребенка в первоначальный период. Возможно, данная акция не повлияла на демографический фон, но, тем не

мее, была сделана успешная попытка привлечь внимание общественности к серьезной проблеме.

На международном уровне Казахстан путем полноценного участия в ряде международных организаций обеспечил вхождение в развитую инфраструктуру по регулированию демографических процессов. Среди основных и вспомогательных международных организаций, с которыми Казахстан наладил тесное сотрудничество в области охраны здоровья, можно выделить: Организацию объединенных наций, Фонд народонаселения ООН, Всемирную организацию здравоохранения (ВОЗ), ответственность которой касается вопросов международного здравоохранения и общественного здоровья, ЮНИСЕФ, которая занимается решением в долгосрочной перспективе задач по обеспечению выживания, защиты и развития детей.

Казахстан как член ООН активно поддержал и принял план действий Международной Каирской конференции по народонаселению (МКНР, 1994). В международно принятое определение МКНР в репродуктивное здоровье включены сферы сексуального здоровья (ответственность и безопасность половой жизни), репродуктивная свобода (доступ к информации, методам и услугам) и безопасное материнство (безопасная беременность, роды и здоровые дети). В соответствии с этим в республике в 1996 году была разработана Национальная

политика охраны репродуктивного здоровья женщин, которая предусматривает решение проблем по охране здоровья матери и ребенка, планированию семьи, предупреждению и лечению бесплодия, а также предупреждению и лечению инфекций половых путей.

Таким образом, в республике создан институциональный потенциал, который непосредственно задействован в выработке и реализации государственной демографической политики, имеются предпосылки для сотрудничества государства с бизнес-структурами и определены основные методы по регулированию демографических процессов.

Казахстан активно сотрудничает с международными организациями в области демографии и народонаселения, что оказывает значительное влияние на привлечение внимания общественности к демографическим проблемам и повышение эффективности регулирования данных процессов.

Анализ институционального обеспечения в регулировании демографических процессов показывает, что республике удалось добиться определенного прогресса в международном сотрудничестве, в то же время требуется большее вовлечение общественных объединений и бизнес-структур в решение данной проблемы.

Ресурсное обеспечение демографической политики.

Ресурсное обеспечение механизмов демографического регулирования

включает в себя информационные и финансовые средства. Важным источником информационного обеспечения демографической политики Республики Казахстан является, с одной стороны, наличие источников достоверной экономической информации, в частности статистические и оперативные данные Агентства по статистике. С другой стороны, пропаганда здорового образа жизни населения, борьбы с распространением наркомании и алкоголизма в средствах массовой информации, пропаганда института семьи и повышение его престижа, принципов тендерного равенства.

Финансовое обеспечение осуществляется в основном средствами республиканского и областных бюджетов, а также международных финансовых институтов. При этом финансируется значительный спектр мероприятий, направленных на предотвращение наиболее опасных угроз демографической ситуации страны.

В целом следует отметить, что вопросам финансирования здравоохранения, в целях обеспечения гарантированного объема бесплатной медицинской помощи, уделяется внимание. Так, на 2003 год запланировано выделить 10 млрд тенге из республиканского бюджета, а на 2004-2005 годы - по 15 млрд тенге ежегодно. В рамках республиканского и местных бюджетов предусмотрены отдельные статьи финансирования для обеспечения охраны здоровья и репродуктивного

воспроизводства населения. В частности, на 2003-2005 годы предусмотрено выделить 304,6 млн тенге ежегодно на проведение вакцинации взрослого и детского населения. На обеспечение беременных, рожениц и новорожденных лекарственными препаратами на 2003 год выделено 1,4 млрд тенге.

Вместе с тем дополнительные ресурсы можно было бы извлечь из привлечения бизнес-структур к общественно значимой некоммерческой деятельности. Этому, возможно, мешает отсутствие должных законодательных стимулов (преференций и налоговых льгот) за неприбыльную благотворительную деятельность. В условиях недостаточных финансовых ресурсов у государства для стимулирования развития демографических процессов, в частности рождаемости, данное обстоятельство подрывает возможности привлечения дополнительных источников для вовлечения НПО в дело разрешения острых социальных вопросов.

С о в р е м е н н а я этнодемографическая ситуация². Безопасное и устойчивое социально-экономическое развитие любой страны зависит напрямую от состояния и динамики демографических процессов, поскольку ее население представляет как цель, так и фактор развития. Следует отметить, что среди 13 глобальных проблем, сформулированных **ООН** на пороге нового тысячелетия, демографическая проблема находится на

²Материалы подраздела были взяты из источника [4].

третьем месте после проблемы войны и мира и проблемы окружающей среды.

Придавая этому большое значение, Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев в октябре 1997 г. отметил в Послании народу республики «Казахстан - 2030»: «В ранг ведущих приоритетов национальной безопасности должна быть выдвинута сильная демографическая и миграционная политика. Если наши государственные органы по-прежнему будут относиться к этому безучастно, то мы на пороге XXI в. войдем вслед за Россией в ситуацию «демографического креста», когда численность населения снижается уже не только из-за процессов внешней миграции, но и естественным образом. Эта тенденция должна быть немедленно остановлена».

Статистические данные показывают, что тенденция сокращения численности населения Казахстана была приостановлена в 2002 г., когда она составила на начало года 14 851,1 тысяч человек. С этого времени начался процесс роста численности населения республики. К началу 2007 г. она выросла на 3,7% и составила 15 394,6 тысяч человек.

Отрицательное сальдо миграции, составлявшее в год проведения первой национальной Переписи населения (1999 г.) -123 627 человек, сменилось в 2003 г. положительным сальдо миграции — +2789 человек и далее возросло, составив в 2006 г. + 33 472 человека. Естественный прирост населения,

составлявший в 1999 г. 70 164 человека, увеличился за счет роста рождаемости до 141 876 человек в 2006 г.

Следует, однако, иметь в виду, что за средними, вполне благополучными цифрами в области демографического развития могут скрываться совершенно противоположные тенденции, касающиеся отдельных этносов. Однако до сих пор такие данные имелись в наличии лишь по результатам переписей населения.

Возможность анализа динамики демографических процессов в разрезе основных этнических групп республики появляется после выхода в свет в ближайшее время первого этнодемографического ежегодника Казахстана. В предисловии к сборнику приводятся слова ректора Центрально-Азиатского университета, доктора политологии, академика АСН РК, известного ученого-демографа международного уровня М.Б. Татимова, который отметил: «.. Данный ежегодник будет являться поистине уникальным, если не единственным, который содержит богатую и разностороннюю информацию по основным этносам Казахстана. Действительно, такой этнодемографический ежегодник никогда не выпускался не только в бывшем многонациональном СССР, но не имеет аналогов в международной статистике ...».

Этнодемографический ежегодник подготовлен с учетом многочисленных запросов пользователей различного

уровня по этим проблемам. Поэтому была разработана специфическая система показателей, которая включает: численность населения и его половозрастной состав, данные о числе родившихся, умерших, вступивших в брак и разведенных, выбывших и прибывших, а также показатели таблицы рождаемости женщин в репродуктивном возрасте, характеризующие воспроизводство населения и таблицы дожития, где имеет большее значение показатель ожидаемой продолжительности жизни населения. Сведения о родившихся приведены по возрасту и брачному состоянию матери и очередности рождения; умерших

— по полу, возрасту и причинам смерти; браков и разводов — по возрастным группам женихов, невест и бывших супругов; мигрантов

— по полу, возрасту и странам прибытия (выбытия). Все вышеперечисленные показатели в статистическом сборнике приведены по месту проживания, т.е. по городской и сельской местности.

Источником информации для получения этих данных в первую очередь являются итоги переписи населения 1999 г., в программу которой включались вопросы об этнической принадлежности (или национальности, основанной на самосознании опрашиваемых), об этническом происхождении (по одному или обоим родителям), а во вторую очередь — разработка (оценка) итогов текущего учета (1999—2005 гг.) естественного и

миграционного движения населения по этнической принадлежности. Следует отметить, что по итогам переписи населения в Казахстане было учтено 130 этносов.

Этнодемографические показатели определены по этносам, доля которых превышает 1% в общей численности населения страны (казахи, русские, украинцы, узбеки, уйгуры, татары и немцы), а для этносов с численностью до 1% статистические данные определены в совокупности и приведены как «другие этносы».

Мы приведем лишь некоторые основные данные, характеризующие различное развитие демографических процессов для основных этносов республики.

Так, возрастно-половые пирамиды населения основных этносов заметно и даже совершенно различаются. Некоторое сходство характерно для казахов, узбеков и уйгур, для которых пирамида в нижней части заметно шире, чем в верхней, а также русских и татар, для которых пирамида похожа на «ель» с одинаково широкой как нижней, так и верхней частью. Для украинцев «ель» более широкая в верхней части, а для немцев — в нижней.

Нахождение этносов на различной стадии демографического развития характеризует их структура по основным возрастным группам: до 15 лет, от 15 до 65 лет и от 65 лет и старше. Согласно классификации ООН, общество, в котором доля населения в возрасте 65 лет и старше

составляет 7%, относится к стареющему обществу. Казахстан переступил этот порог сравнительно недавно. Так, если на начало 1999 г. доля лиц (65 лет) в общей численности составляла 6,7%, то на начало 2006 г. — уже 7,8%.

На начало 2006 г. наиболее «старым» из основных этносов республики были украинцы, численность которых в возрасте 65 лет и старше составляла 19,4% (в 1999 г. — 15,2%). Также к «старым» этносам относятся татары и русские — соответственно 14,2 и 13,8% (в 1999 г. — соответственно 11,2 и 11%).

К стареющему населению относятся немцы, у которых численность населения в возрасте 65 лет и старше на начало 2006 г. составила 8,8% (в 1999 г. — 7,5%). «Молодыми» этносами являются пока узбеки, казахи и уйгуры — соответственно 4,3, 4,5 и 5,7% (в 1999 г. — соответственно 3,8, 3,6 и 4,4%).

Обобщенной характеристикой «старости» или «молодости» населения являются также показатели среднего и медианного возраста населения.

Самый высокий средний возраст на начало 2006 г. имеют украинцы — 41,7 лет. К старым этносам относятся также татары и русские — со средним возрастом 37,8 и 37,6 лет соответственно.

Средний возраст немцев составляет 33 года. Наиболее молодые этносы — узбеки, казахи и уйгуры — имеют средний возраст менее 30 лет: соответственно 26,3, 28,1 и 29,6 лет.

Медианный возраст делит все население на две равные части: одна

часть моложе этого возраста, а другая — старше. У украинцев половина населения имеет возраст 42 года и более, у татар — 36,3 и у русских — 34,9 года.

У остальных этносов медианный возраст меньше 30 лет: у немцев — 28,4 года, уйгур — 26,1, казахов — 24,5 и у узбеков — 21,6 года.

Большое значение для оценки состояния демографического развития имеют различные коэффициенты воспроизводства населения. Одним из них является суммарный коэффициент рождаемости (СКР), который показывает, сколько в среднем детей родила бы одна женщина на протяжении всего репродуктивного периода (т.е. в возрасте 15—49 лет) при сохранении в каждом возрасте уровня рождаемости того года, для которого вычисляется показатель.

Самое высокое значение данного показателя имеют узбеки, не опускавшееся на протяжении 1999—2005 гг. ниже значения 2,9 и составившее в 2005 г. 3,32. У казахов и уйгур наблюдается примерно одинаковый уровень и динамика СКР, который составил для них в 2005 г. соответственно 2,54 и 2,47.

У остальных этносов динамика СКР в целом также положительная, однако его уровень пока ниже 2, то есть не обеспечивает даже простого воспроизводства населения. У немцев он вырос наиболее заметно: с 1,54 в 1999 г. до 1,98 в 2005 г. У украинцев динамика СКР менее заметная: рост со значения 1,61 всего до 1,73. У татар динамика данного показателя более заметная, но

его уровень ниже: 1,39 в 1999 г. и 1,61 в 2005 г. Наименьшее значение СКР наблюдается у русских при средней динамике показателя: с 1,18 до 1,35.

Ожидаемая продолжительность жизни (ОПЖ) — важнейший показатель, характеризующий не только уровень демографического развития, но и уровень развития человека в целом. Этот показатель, исчисленный при рождении, используется Программой развития ООН для расчета индекса человеческого развития (ИЧР). В Казахстане ОПЖ при рождении за период с 1999 по 2005 г. изменился незначительно: с 65,7 до 65,91, при этом сохраняется значительное гендерное различие данного показателя, составившее в 2005 г. 11,47 лет.

Для отдельных этносов наблюдается различный уровень и динамика данного показателя. Так, самая высокая ОПЖ при рождении отмечается у уйгур — 69,75 лет, а гендерное различие составляет 9,35 лет. Также сравнительно высокую ОПЖ при рождении имеют узбеки — 68,36 лет, с небольшим гендерным различием в 6,47 лет. На третьем месте находятся казахи — 67,82 года, с большим гендерным различием в 10,17 лет.

Самое низкое значение этого показателя наблюдается у русских — всего 63,44 года с очень большим гендерным различием в 14,2 года. Чуть лучше ситуация у украинцев, татар и немцев — соответственно 64, 64,34 и 64,56 лет. Гендерное различие по данному показателю для этих этносов

также значительно: соответственно 14,21, 14,33 и 12,57 лет.

Весьма неожиданные и значительно различающиеся по этносам дают коэффициенты смертности с показателем на 100 тысяч человек по основным классам причин смертности и по отдельным причинам.

Так, у украинцев как самого «старого» этноса наблюдается и самый высокий коэффициент смертности от всех причин смерти, составивший в 2005 г. 2539,5 на 100 тысяч человек. Следом идут русские и татары — соответственно 1652,0 и 1628,6. Промежуточное положение занимают немцы — 1210,2, а самые низкие показатели имеют самые «молодые» этносы: казахи, уйгуры и узбеки — соответственно 672,6, 671,5 и 629,6.

Болезни системы кровообращения являются самой главной причиной смерти у всех этносов. Вторая причина смерти — несчастные случаи, отравления и травмы (кроме украинцев, у которых эта причина является третьей по значимости). Третья причина смертности для всех этносов — новообразования (кроме украинцев, у которых она является второй причиной).

Для украинцев, русских и татар коэффициенты смертности от болезней системы кровообращения самые высокие и в 4—5 раз превышает вторую по значимости причину смертности.

Рассмотрение смертности от отдельных причин смерти — болезней туберкулеза, транспортных несчастных случаев, убийств и самоубийств

— также показывает значительное различие по этносам.

Так, по данным, смертность от туберкулеза у русских более чем в 2 раза выше, чем у казахов: соответственно 37,3 и 18,2 на 100 тысяч человек для 2005 г. При этом у казахов она снизилась в 1,5 раза по сравнению с 1999 г., а у русских, наоборот, даже немного выросла. Также высока смертность от туберкулеза у татар и украинцев: соответственно 31,7 и 26,4, снизившись примерно в 1,5 раза по сравнению с 1999 г.

Смертность от транспортных несчастных случаев наиболее высока у немцев (31,5) и казахов (26,9), увеличившись по сравнению с 1999 г. примерно в 3 и 2 раза соответственно. У остальных этносов она также возросла примерно в 2 раза, но находится на более низком уровне.

Смертность от убийств имеет наиболее высокие значения у украинцев, татар, русских и немцев (от 20,9 до 25,3), немного сократившись по сравнению с 1999 г. Наиболее низкие значения этого показателя наблюдаются у узбеков и уйгур (на уровне 4,2—5,7). Показатель для казахов занимает среднее значение — на уровне 10.

Смертность от самоубийств украинцев в 2 раза превышает смертность у казахов: соответственно 46,3 и 23,0. Также высоки значения этого показателя у немцев, татар и русских — 31,6—34,6. Более низкие значения смертности от самоубийств наблюдаются у уйгур и узбеков — соответственно 11 и 14,9.

На динамику численности населения, помимо естественных процессов движения населения (рождаемость и смертность), влияет и механическое движение населения (иммиграция и эмиграция). Для основных этносов в период с 1999 по 2005 г. она складывалась по-разному.

Так, если численность иммигрантов-казахов выросла в 5,3 раза, составив в 2005 г. 57 850 человек, то для других этносов она постепенно снижалась (за исключением уйгур, для которых она выросла с 95 до 151 человека). В частности, численность иммигрантов-русских сократилась в 2 раза и составила 9805 человек.

Численность эмигрантов сокращалась повсем этносам. Наибольшее сокращение численности эмигрантов по абсолютной величине наблюдалось у русских: с 91,5 до 32,5 тысяч человек (в 2,8 раза). Также заметное сокращение эмиграции наблюдается у немцев: с 32,9 до 7,6 тысяч человек (в 4,3 раза).

Наибольшее значение сальдо миграции в расчете на 1000 человек населения наблюдалось у немцев, составляя от -92,31 до -3 0,44 промилле. Отрицательное значение этого показателя наблюдалось и у украинцев, русских и татар. Для казахов оно было положительным и динамично растущим со значения 0,33 до 6,23. Также положительным, но небольшим по величине было значение этого показателя у узбеков и уйгур.

Суммарное различное для основных этносов действие как

естественного, так и механического движения населения привело к различной динамике их численности и структуре. По оперативным данным текущего учета населения на 1 января 2007 г. численность населения республики выросла по сравнению с 1 января 1999 г. примерно на 3%. В то же время численность немцев сократилась (в основном по причине эмиграции) почти на 38%. Также сократилась численность украинцев — на 20%, русских — на 12% и татар — на 8%. Численность же узбеков выросла на 19%, казахов — на 14%, уйгур — на 11%.

Все это привело и к изменению структуры населения. Так, доля казахов выросла с 53,3 до 59,2%, а русских, наоборот, сократилась с 30 до 25,6%.

Демографические тенденции и перспективы³. В Стратегии развития Казахстана до 2030 года вопросу о необходимости роста численности населения страны уделяется особое внимание. В частности, в данном документе определена задача - довести численность населения Казахстана к 2030 году до 20 млн человек.

В настоящее время демографическая ситуация в Казахстане характеризуется следующими основными факторами:

Низкие показатели рождаемости. Количество детей в казахстанских семьях на протяжении последних лет от поколения к поколению снижается. Это привело к тому, что в настоящее время для нашей республики характерно

³ Материалы подраздела были взяты из источника [3, с. 40-46].

суженное воспроизводство населения. В целом, если данная тенденция не будет преодолена, численность населения Казахстана будет снижаться.

Обнадеживающим является то, что нынешнее молодое поколение потенциально хотело бы иметь в своих семьях более чем по два ребенка. Таким образом, при реализации позитивного сценария благодаря молодому поколению Казахстан мог бы вернуться к расширенному воспроизводству населения.

Неудовлетворительные показатели здоровья населения Казахстана. В частности, 42,3% респондентов проводимого в ходе данного исследования социологического опроса в настоящее время недовольны своим состоянием здоровья, при этом 30,9% опрошенных казахстанцев имеют какие-нибудь хронические заболевания. Достаточно высок уровень хронических заболеваний среди респондентов в возрасте до 39 лет. В частности, 15,7% респондентов в возрасте от 18 до 29 лет и 20,3% представителей возрастной категории от 30 до 39 лет в ходе опроса заявили, что имеют различные хронические заболевания. Причинами неудовлетворительного состояния здоровья большинство опрошенных казахстанцев считают неблагоприятные условия труда, низкий уровень жизни, а также неблагоприятную экологическую ситуацию.

Сохраняется значительный миграционный потенциал населения

Казахстана. В частности, в случае неблагоприятного развития событий, можно прогнозировать, что в ближайшие 5-7 лет Казахстан покинет почти пол млн. человек (примерно 490 тыс.). Основные причины внешней миграции находятся во взаимосвязи социально-экономических факторов и состояния межнациональных отношений.

Таким образом, при сохранении существующих тенденций прогноз развития демографической ситуации в Казахстане является не вполне благоприятным.

В настоящее время показатель воспроизводства для респондентов в возрасте от 18 до 49 лет ниже, чем в среднем для всех участников опроса, и составляет всего 1,33 ребенка на одного взрослого человека.

Для респондентов старшего поколения (50 лет и старше) была свойственна более высокая рождаемость. В частности, на одного человека в среднем приходится по 2,31 ребенка, т.е. для старшего поколения было свойственно расширенное воспроизводство населения.

Динамика воспроизводства населения Казахстана (количество детей на одного опрошенного представителя различных возрастных групп):

Респонденты в возрасте от 40 до 49 лет в среднем имеют по 1,92 ребенка, в возрасте от 30 до 39 лет - по 1,67 ребенка, а респонденты в возрасте от 18 до 29 лет - по 0,54 ребенка. Однако данная, наиболее молодая, категория респондентов, еще не реализовала свой

потенциал деторождения. Соответственно показатели фактического воспроизводства населения для респондентов в возрасте от 18 до 29 лет нецелесообразно принимать в расчет.

Для того чтобы определить, есть ли потенциал увеличения показателя воспроизводства населения Казахстана, респондентам в возрасте до 45 лет в ходе социологического исследования задавался вопрос о том, планируют ли они еще рождение детей.

Среди респондентов в возрасте от 30 до 39 лет рождение ребенка планируют 24,7%, а среди респондентов в возрасте от 40 до 45 лет - 4,0%.

Принимая во внимание планы участников опроса завести еще как минимум одного ребенка, можно прогнозировать, что для респондентов в возрасте от 40 до 49 лет показатель воспроизводства населения составит в среднем 1,96 ребенка на семью, а среди респондентов в возрасте от 30 до 39 лет - 1,92 ребенка на семью.

Таким образом, подытоживая имеющиеся данные в целом, при составлении демографического прогноза в Казахстане на средне- и долгосрочную перспективу целесообразно учитывать следующие основные факторы:

Во-первых, современные тенденции развития демографической ситуации в Республике Казахстан, в частности показатели естественного прироста населения за последние 12 лет, а также общую направленность

миграционных процессов и их влияние на демографическую ситуацию в стране.

Во-вторых, эффективность государственной политики в сфере улучшения демографической ситуации.

Вместе с тем следует отметить, что государственная демографическая политика уже в течение последних нескольких лет оказывает определенное положительное влияние на общую ситуацию в республике. В связи с этим уже в 2002 году коэффициент прироста населения приобрел положительное значение и составил 0,31. При сохранении таких темпов прироста населения и активной государственной политики в области демографии можно прогнозировать с использованием математических методов рост численности населения от 15 до 18 млн человек за период с 2010 по 2050 годы.

В то же время при прогнозировании численности населения, помимо коэффициента естественного прироста, как уже было отмечено, учитывается большое количество факторов как экономического, политического, так и внешнего характера, которые могут быть подвержены значительным изменениям в зависимости от тех или иных условий. В связи с этим целесообразно проводить актуализацию прогнозов каждые 2-3 года. Это позволит сосредоточить усилия и внимание государства на основных проблемных моментах и провести концентрацию ресурсов для повышения эффективности политики, проводимой в области демографии и миграции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Садохин А.П. Этнология: Учебное пособие. Изд. 3-е, перераб. и доп. – М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. – 352 с.
2. Тавадов Г.Т. Этнология. Учебник для вузов.-М.: Прюект, 2004. – 352 с.
3. Современная демографическая ситуация в Казахстане. Научное издание. - Алматы: КИСИ при Президенте Республики Казахстан, 2004. - 60 с.
4. Шокаманов Ю.К., Мусабек Е. Этнодемографическая характеристика населения Республики Казахстан на современном этапе развития // Казахстанская модель межэтнического согласия: проблемы и перспективы: Сб. мат. науч.-практ. конф. — Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК, 2007. — с. 143, С. 28-44.

Евразийский национальный университет
им. Л.Н. Гумилева, г. Астана

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАЗАХОВ ЦЕНТРАЛЬНОГО КАЗАХСТАНА

*Далалық зерттеулер негізінде жазылған бұл мақалада
Орталық Қазақстанды мекен ететін қазақтардың аза
сұрыптарының кейбір ерекшеліктері қарастырылған.*

*On the basis of field researches in article some features
funeral ceremonialisms of Kazakhs of the Central Kazakhstan
are opened.*

Жертвы духам предков у казахов приносились не только в рамках погребально-поминальных мероприятий, но и по всякому значительному поводу. Как неудачи, так и удачи казахи связывали с духами предков. Для получения желаемого, с целью преодоления кризисных ситуаций, потомки отправлялись к месту их захоронения и там приносили жертвы. Не случайно Ч.Ч. Валиханов называет могилы предков единственными святынями казахов [1. С.150] (Валиханов Ч. 1958 а. С. 150).

После смерти человека у казахов устраивались поминальные трапезы на семидневье – *жетісіне*, сорокадневье – *қырқына*, в некоторых местах – *стодневье* – *жүзіне*, и, наконец, годовщину – *жылына*. Наиболее пышно организовывалось поминовение по истечении года – *жылын беру* (букв. «давать годовщину»). При

определенных обстоятельствах годовые поминки приобретали статус ритуальной тризны – *ас*.

Казахский обычай давать *ас* восходит к глубокой древности. Семантическим стержнем всех производных от слова **ағ** является его традиционное центральное значение «еда, пища» [2. С.212] (Севортян Э. В., 1974. С. 212). Его значение «жертвенная пища», «поминки» считается старым [2, С.211] (Севортян Э. В., 1974. С. 211). У древних тюрков поминки и обрядовое угощение после похорон назывались **basan** [3, С.85] (Древнетюркский словарь. 1969. С. 85) или **joγbasan** [3, С.269] (Древнетюркский словарь. 1969. С. 269). У Ю. Баласагуни по этому поводу сказано: «**joγ aşı bolur ja olug atıña / ja ol at bulur aşı berur jatıña**» – «угощение на поминках бывает в честь умершего/ или же угощают чужих для приобретения доброго имени» [3, С.269] (Древнетюркский

словарь. 1969. С. 269). Ю. Баласагуни верно подметил социальную окраску поминальных угощений, цель которых в том числе – приобретение «доброто имени». Поминальное угощение *joγ ašī* у древних тюрков отличалось от *aš* – угощения вообще. По всей видимости, *aš* позднее вобрал в себя смысл *joγ ašī*, и к XIX в. термин *ас* у казахов уже означал поминальное угощение с комплексом мероприятий в память об умершем.

Природа довлела над всем живым, но смерть освобождала от власти природы. Со смертью человека его плоть – субстанция материального мира – предавалась тлену, тогда как дух – субстанция инобытия – трансформировалась в свободное божество – *аруақ* [1, С.149] (Валиханов Ч. 1958 а. С. 149). Качественное состояние онгона зависело от его прижизненных заслуг. Только великий и всемогущий индивид при жизни мог стать всемогущим онгоном после смерти, тогда как мелкие натуры становились и после смерти ничтожными духами, «которые не могли ни порядочно любить и не умели ненавидеть» [1, С.149] (Валиханов Ч. 1958 а. С. 149). «Умершие, не отягощенные грехами, составляли как бы сакральный потенциал живущих. Умерший получал почетное звание предка – представителя рода и семьи, допущенного в божественные сферы» [4, С.217] (Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. 1989. С. 217).

Проведение *ас* зависело от половой принадлежности умершего и его возраста. Основания для его организации могли быть следующими: во-первых, *ас* устраивался только в честь умершего мужчины, переступившего порог 60-70-летнего возраста – «*Мұндай адамың арты той дейді қазақ*» (букв. «Казахи говорят, что завершение жизненного пути такого человека – пир»). Семантика термина *той* связана с тюркским глаголом *toj* – «насыщаться, наедаться». Главным и, по всей видимости, первичным значением слова *той*, сохранившегося преимущественно в кыпчакских языках, ученые признают пир. К вторичной семантике относятся значение «свадьба» и «собрание народа» [5, С.560] (Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. 2006. С. 560). Во-вторых, если умерший при жизни был авторитетным и известным человеком, главой рода или племени. Иногда дети, получившие богатое наследство после смерти отца, также считали своим долгом устроить в его честь *ас* [6, С.128] (Аргинбаев Х. А., 1973. С. 128).

Традиционно у казахов все, кто знал покойного, обязаны были наряду со словами соболезнования оказать посильную помощь его семье. Помощь семье покойного у казахов выражалась, согласно сведениям второй половины XIX в., в соблюдении обычая *аза салу* (букв. «доставить поминание»). Согласно обычаю, помощь оказывалась со стороны кровных родственников, сватов и по когнатной линии. Они

выражались в «явке в аул умершего для прочтения поминальной молитвы по покойнику с приводом нескольких голов скота» [7, С.207] (МКОП. 1948. С. 207). Количество людей, пришедших с соболезнованиями и, соответственно, сделавших приношения, имело большее значение для социального статуса всего рода. У современных казахов Алтая важную роль играет число принимающих участие в поминовении покойного: чем больше пришло на поминовение, тем выше статус покойного, его семьи, рода [8, С.149] (Казахи Южного Алтая. Этнореальность в фотообъективе. 2003. С. 149).

Аза в переводе с арабского означает «траур, утешение» [9, С.18] (Рустемов Л. З., 1989. С.18). Д. Камзабекулы справедливо рассматривает данное приношение в качестве помощи семье покойного [10, С.102] (Қамзабекұлы Д., 2004. С. 102). При поднесении *аза* была принята следующая фраза – «*Азаға салғаным, қосқаным, аруағына атағаным*» («Мой вклад, добавка, подарок (названное) его аруаху»). Траурное подношение *аза* представляло собой материальный объект, вещь – *дүние* [11, С.14] (Кенесбаев С., 1977. С. 14). Понятие *дүние* у казахов многозначно (букв. «вселенная, (космос); мир; царство; свет, вещь; имущество») [12, С.151] (Бектаев К., 1999. С. 151). Преподнесение *аза* (*аза берді, аза салды, азалап барды*) – специально предназначенного для покойного имущества – означало выражение участия и соболезнования, долю (*үлес-сыбаға*)

для поминальной тризны – *ас*. При принесении жертвы на поминках казахи произносили: «*тие-берсін*» – «да дойдет до тебя», имея в виду дух покойника в качестве получателя жертвы. В *аза салу* делали приношение скотом, деньгами семье покойного в зависимости от его значимости для дающего приношение. По точному замечанию Л. Ф. Баллюэка приношения «бата-оку-аза-салу» имели обменный характер [7, С.207] (МКОП. 1948. С. 207).

И. Алтынсарин связывает зависимость ценности данного приношения от богатства и сочувствия к покойному [13, С.30] (1976 а. Т. 2. С. 30). Оказание содействия организации такого рода мероприятий принимало характер услуг и приношений. Обязательность участия распространялась не только на кровнородственный круг, но и на сватов и друзей. Х. А. Аргынбаев отмечал, что поминальные приношения *аза* (скот, продукты и т. п.), привозимые приглашенными на *ас*, составляли не менее затраченного семьей покойного (1973. С. 142). Каждый приезжающий на *ас* почетный казах должен привезти с собой и *сабу* (сосуд для приготовления и хранения кумыса) с *кымыз*, причем *сабу* старшего лица ставили старшему же [13, С.31] (Алтынсарин И., 1976 а. Т. 2. С. 31). Тем, кто привез с собой *сабу* с кумысом, в качестве *сарқыт* клали на дно *саба жілік* – мосол; согласно казахскому обычаю, туши на *ас* разделявали по 12 суставам, причем кости не разбивались, а подавались целыми. Такого рода *сарқыт*

называли *салу* [6, С.135] (Аргинбаев Х. А. 1973. С. 135).

Традиция вспомоществования на похороны была известна еще в древнетюркскую эпоху и применялась также в международной практике кочевников и их соседей. Владетели кочевых государств и китайские правители оказывали друг другу помощь при похоронах. Тюркский хан Тумынь, будучи женатым на царевне из западного Дома Вэй, на похороны своего тестя Выньди направил с соболезнованиями 200 лошадей «для вспоможения в похоронах» [14, С.232] (Бичурин Н. Я., 1998. Т. 1. С. 232). Китайская сторона в качестве поминальных даров на похороны Кюль Тегина отправила «**бір туман аһы, алтун, кумуш каргаксіз карлуті**» – «множество (букв. 10 000) даров и бесчисленное (количество) золота и серебра» [15, С.33, 43] (Малов С. Е., 1951. С. 33, 43). На похороны тюркского Шиби-хана для утешения из Дома Суй были отправлены 30 000 кусков шелковых тканей [14, С.232] (Бичурин Н. Я., 1998. Т. 1. С. 232).

За выполнение различных услуг, присущих похоронам, у казахов следует одаривание, имеющее форму оплаты за их выполнение. Участникам омовения покойного после похорон раздавали вещи умершего [6, С.111] (Аргинбаев Х. А., 1973. С. 111), тем, кто не смог, но желал принять в данной операции участие, по-видимому, в качестве компенсации давали подарки *жолын береді* [6, С.109] (Аргинбаев Х. А., 1973. С. 109). Одежду покойников было принято также раздавать бедным

(Алтынсарин И., 1976 а. Т. 2. С. 26) [13. С.26]. В случае смерти отца семейства все, кроме его головных уборов и штанов, раздавалось. Считалось, что оставленные вещи являются средоточием *құт* и их называли «*үйдің құты*» («благоденствие дома, семьи»). Согласно традиционным представлениям, эта одежда связывалась с «рождающим началом, жизненной силой», «с идеей плодородия, плодovitости», и поэтому ее оставляли в семье [16, С.58, 65] (Шаханова Н., С. 58, 65). После омовения покойника оборачивали в саван – *ақыретке, кебінге*, затем тело заворачивали в ковер, поверх которого клали халаты, шелковые отрезы, подлежащие раздаче служителям культа.

По сведениям некоего П., жыртис делили на кладбище на «девятки» и раздавали представителям каждого рода со словами: «Вот вам на ваш род», предоставляя самим делить между своими родичами» [16, С.58, 65] (Шаханова Н., С. 58, 65). Если покойный был человеком почтенного возраста, после погребения и прочтения молитвы раздавали отрезы ткани – *жыртис*, согласно обычаю, такой *жыртис* считался *тәбәрік* [6, С.110-111] (Аргинбаев Х. А., 1973. С. 110-111). *Тәбәрік* – это также вещи, одежда покойного, раздаваемые на похоронах в качестве жертвоприношения [17, С.59] (ТСКЯ. Т.9. С. 59). Раздача одежды покойного у казахов называлась также *сыйыт*. Существовало поверие, что если этого не сделать, «то покойный на том свете останется без одежды» [18, С. 89]

(Қаңжахметұлы С., 2002. С. 89). У хакасов словом *сыйат* называют обитателей царства умерших душ [19, С.127] (Бутанаев В. Я., 1999. – 2002. С. 127).

Согласно традиционным представлениям казахов, получение *жыртасы* – лоскутка или отреза ткани на похоронах – позволяет человеку приобщиться к долголетию и социальному статусу покойного, поскольку раньше *жыртасы* раздавали только на похоронах людей, проживших более 60 лет. У казахов по этому случаю существует следующее выражение: «*Бізге да оның жасын берсін*» (букв. «Пусть и нам достанется его долголетие»). Согласно сведениям начала XIX в., после похорон раздавали «на память лоскутки разрезанного платья покойника» [20, С.25] (Назаров Ф., 1968. С. 25). То есть все раздаваемое на похоронах имело характер жертвенного уничтожения, существовавший со времен древних тюрков. При погребении древнетюркских ханов и беков бедным раздавали *ешук* в виде верхней одежды или шелковой ткани [21. С.101] (Қашқари М., Т. I. С. 101). На похоронах людей почтенного возраста у них также было принято раздавать в память о покойном *нитари* в виде скота или вещей. Позже с этой же традицией было связано дарение хакану чего-либо очень ценного из имущества покойника [21, С.504] (Қашқари М., Т. I. С. 504). Тем, кто принимал участие в рытье могилы,

давали подарки деньгами, отрезами или скотом – *сыйлықтар береді* [6, С.111] (Аргинбаев Х. А., 1973. С. 111).

На похоронах женщин, достигших почтенного возраста, считалась «хорошим тоном» раздача лоскутков ткани вместе с иголками, нитками, шерстью и традиционными женскими ювелирными украшениями [22, С.257] (Казахи. С. 257). «Лучшие украшения, в том числе золотые, обычно отдают той женщине, которая перенесет покойницу на полагающееся ей место в юрте (т. е. правую половину), и той, которая совершит омовение» [23, С.91] (Тохтабаева Ш. Ж., 1991. С. 91). Здесь раздача украшений выполняла роль оплаты услуг. Автор наблюдала раздачу на похоронах женщины у кошагачских казахов, переехавших в Акмолинскую область Казахстана, небольших лоскутков ткани (20х20 см) с иглой, обмотанной цветными нитками [24] (Полевые материалы автора.). У казахов Сибири также принято раздавать «нитки с иголками при смерти женщины, на случай, если когда-то брала у соседок и не вернула» [25] (Ахметова Ш., 2002, С. 39).

Отмеченные Я. Фрояновым на древнерусском материале расхват и раздача имущества на похоронах князя интерпретировались им как плата в обмен на кормления [26, С.43-44] (Фроянов И. Я., 1976. С. 43-44). Нам представляется, что подобные раздачи в Киевской Руси – есть дань культу предков у древних славян.

Казахский обычай *ас беру* относился к традиционной форме обмена, где с одной стороны выступали услуги и приношения (*аза*), с другой – устройство семьей, родом покойного многоразовых поминальных угощений, сопровождаемых играми, соревнованиями и преподнесением *жыртұс* и *сарқыт*. Кроме того обмен кроется в обязательности ответных поставок услуг и помощи. Получивший некогда помощь и содействие в виде материальной поддержки и услуг при аналогичных обстоятельствах обязан был возместить их в соответствии с ранее полученным. Рассмотренные отношения имели как религиозную, так и социальную природу. В *ас* отчетливо проявлялась социальная природа. Такого рода мероприятия проводились только по социально значимым индивидам, вернее они посвящались их духам, что вскрывает социально-магическую сущность поминальных актов. Раздача остатков пищи, вещей была продиктована контагиозной магией. Люди посредством угощений и вещей как бы «заражались» долголетием и социальной значимостью покойного. Присутствовавшие на похоронах и поминовениях, таким образом, получали своего рода благодать духа умершего.

Раздачи отрезков, пищи характерны и для современных казахов. Причем раздачи производят даже на похоронах молодых людей, погибших в результате несчастного случая. Древнее основание такой

раздачи забыто, но сама процедура действует по-прежнему. В Западной Сибири казахи, «беспокоясь за судьбу умершего и, видимо, для успокоения, продолжают придерживаться» таких раздач, несмотря на запреты мусульманских священников [25, С.39] (Ахметова Ш., 2002. С. 39).

Казахский *ас* имеет ряд общих с индейским потлачем черт. Во-первых, чинукский термин «потлач» кроме всего прочего означает также «кормить» и представляет собой пищевую поставку [27, С.39] (Мосс М., 1996. С. 91). Во-вторых, в потлаче и *ас* отчетливо проявляются черты расточительства. В-третьих, на поминальных тризнах и у казахов, и у индейцев происходили обильные угощения, состязания и различного рода раздачи (вещевые, продуктовые).

Е. М. Смагулов, посвятивший свое исследование вопросам общинно-социальных аспектов казахской традиции *ас беру* в XVIII-XIX вв., в приложении (Қосымша Ә) приводит данные о расходах на ритуальное угощение и конные состязания 33 асов [28, С.181-186] (Смагулов Е. М., 2005. С. 181-186). Вот некоторые цифры из этих данных:

– для приготовления ритуального угощения было использовано 2000 лошадей 2500 овец (*ас* Срыма Датова); 1000 лошадей (*ас* Сагнай); 1860 лошадей, 600 овец (на трех *ас* Шегира); 700 лошадей, 300 овец, 30 верблюдов (*ас* Байдаулета);

– главным призом на байге были выставлены – несколько войлочных

юрт (*ас* Срыма Датова); восьмикрылая свадебная юрта, 500 лошадей, 1000 овец (*ас* Сагнай); раб и рабыня из калмыков с приданым (100 лошадей, 50 голов крупного рогатого скота, 300 овец, 20 верблюдов, отау) (*ас* Сати мырза); 3 по 90 (90 пегих, 90 сивых, 90 чернопестрых лошадей) (*ас* Корысбая);

– число призов – 40 (*ас* Сулеймена, потомка Кабанбай батыра); 30 (*ас* Карибая); 21 (*ас* Сати мырза), 15 (*ас* М. Шорманова); *ас* 12 (*ас* Сапак бия).

Таковы расходы, если при этом не учитывать количество кумыса, раздачи отрезков и халатов (500 бухарских шапанов – на *ас* Сагнай), различные состязания, кроме байги, (борьба, стрельба на меткость, состязания акынов и т. д.), на которых соответственно также давались призы. Заклание такого количества животных делает казахский *ас* схожим с древнегреческой гекатомбой. Налицо признаки «уничтожения богатства» – именно такое толкование индейское племя хайда давало термину «потлач» [27, С.91] (Мосс М., 1996. С. 91.). Из полевых материалов Ж. О. Артыкбаева следует, что после организации поминок богатые кочевники превращались в собственников среднего достатка [29, с.204] (Артыкбаев Ж.О., 1993. С. 204). Таким образом, *ас* может быть определен как тотальная поставка агонистического типа.

Поклонение духам предков – *аруақтарға сиыну* – отмечалось как актуальное явление среди старых людей во второй половине прошлого столетия [30, С.231] (Культура и быт казахского

колхозного аула. 1967. С. 231). Несмотря на влияние внешних и внутренних факторов поминальная обрядность, утратив свои наиболее самобытные черты, по-прежнему сохранилась. Казахи по-прежнему отмечают семидневье, сорокодневье, стодневье, годовщину, неся большие затраты.

В 90-е годы в различных регионах Казахстана были организованы поминальные тризны, посвященные 190-летию со дня рождения хана Кенесары (Бурабай, Акмолинской области), 300-летию бия Кабылиса (Кабана) (жайлау Актөкше Коксуского района Талдықурганской области), 230-летию со дня рождения Асау батыра и 250-летия его отца Барак батыра (Байганинский район Актюбинской области) и др.

В начале III тысячелетия *ас* – поминальные трапезы духам предков – у казахов по-прежнему считаются важнейшей обязанностью потомков. В городах они принимают форму поминальных обедов в ресторанах и других объектах общепита. Причем они приурочиваются к круглым датам – 15-летию, 20-летию, 30-летию, 40-летию со дня смерти. Примечательно, что в начале XX века у казахов Старшего жуза (жалаирав) были зафиксированы представления о том, что душа покойника «возвращается домой на седьмой день, на 40-й день, через один год, три года, 10 лет и, наконец, в последний раз – через 30 лет» [31, С.136] (Фиельструп Ф. А., 2002. С. 136).

Сохранение традиции поминальных жертвоприношений на седьмой, сороковой день, через один год, три года, десять лет и, наконец, через тридцать лет актуальна и сегодня. При опросе информаторов по поводу цели данных мероприятий по прошествии значительного периода времени они отвечают следующее: «Чтобы пребывающие в могилах озаарились» – *«қабырда нұрланып жату үшін»*, «для обеспечения пребывания их душ в раю» – *«жаны жәннәтта болу үшін»*, «чтобы аруахи умиловитвенные и озаренные пребывали перед Аллахом» – *«алланың алдында мархабаттанып нұрлы жату үшін»* [24] (Полевые материалы автора). Такое объяснение говорит о том, что задача умиловитвенности умерших еще стоит на повестке дня и соответственно ожидание Ниспослания от них также, по всей видимости имеет место. Устройство в честь духов предков поминальных угощений в сопровождении раздач в виде тканей, денег, женских головных платков все еще имеет место в казахской культуре. В представлениях современных казахов отправление жертвоприношений осуществляется инерционно, скорее как дань традиции, обычаям предков.

В отличие от поминовений XVIII-XIX вв. современная казахская традиция *ас беру* претерпела значительные изменения с тенденцией

Олген адам тіріден
Дұға үміт етеді
Әрбір жұма күндерде
Үйіне келеп кетеді.

к утрате многих ее этнокультурных элементов.

Так же как прежде ас проводят летом, как прежде готовят ритуальное угощение, на которое употребляют, в основном, из конину, редко из баранину, но сегодня оно совсем не похоже на древнегреческую гекатомбу, когда на закланье шли сотни и тысячи голов скота. В меню ритуального угощения все так же присутствует кумыс, и жареные в масле ритуальные лепешки, а также пончики, сухофрукты. Меню дополнилось свежими фруктами, выпечкой, кондитерскими изделиями, минеральной водой.

Сегодня ас не сопровождается байгой и другими видами состязаний, что соответственно не требует подготовки большого числа дорогостоящих и ценных призов.

Обязательной составляющей современных поминовений является сопровождение в виде молитв. Религиозная обрядность современных казахов связана, прежде всего, с исламом в сочетании с архаическими включениями доисламских верований и представлений. Об этом говорит лаконичная фраза из фундаментального труда по этнографии казахов, о мировоззрении которых было сделано о превалировании обрядовой стороны по сравнению с религиозной [22, С.199] (Казахи. 1995. С. 199).

Умерший человек от живых
Ожидает молитву
В каждый пятничный день
Он приходит в свой дом.

Мусульманские молитвы на арабском языке сопутствуют у казахов всем поминальным ритуалам.

Строки из завещания – *тағзия*, написанного в стихотворной форме и оставленного своим детям Аубакиром Шаловым (1881-1965), хорошо иллюстрируют значение и роль ислама в мировоззрении современных казахов [24] (Полевые материалы автора). Старики считают, что в четверг и пятницу аруахи посещают дома своих потомков – «*үрім-бұтағын аралайды*» (букв. «ходит среди своей поросли») – в надежде получить молитву от них. За чтение сур из Корана полагаются подношения в виде подарков оплаты в денежном выражении [24] (Полевые материалы автора).

Вера в предков, бога, *аруақ-құдайға сыйыну (табыну)* – ожидание с их стороны поддержки – имели устойчивую форму среди казахов, несмотря на большие издержки, связанные с этим. Выказывание почтения перед предками, принесение им даров – *сый тұтып* – были связаны с верой в то, что они всегда прикрывают, упорядочивают жизнь живых – *желеп-желеп*. Поддержание связей с умершими было жизненно необходимо для живых, поскольку члены традиционного социума строили свои взаимоотношения с миром, проецируя их на временную ось. Миропонимание современных казахов представляет синтез пережитков архаических языческих верований и поверхностных, в большей мере, знаний об исламе.

То же самое говорит Ш.К. Ахметова о казахах Западной Сибири [25, С.68] (Ахметова Ш., 2002. С. 68).

Поминовения современных казахов лишь бледная тень, воспетых в стихах, легендах и эпических произведениях, но они еще раз говорят о тех метаморфозах которые произошли в традиционной культуре казахов-кочевников. Сегодня ас уже не может быть охарактеризован как «уничтожения богатства», но его мотивация сохранилась.

Константность анимистических представлений в этническом сознании казахского народа кроется в необходимости отдельного индивида ощущать себя членом семьи, рода. Каждый индивид, являясь частью единства (природного, социального), живет в мире внутренне обособленно, независимо. «И все же он не может, – подчеркивает Э. Фромм, – пережить одиночества, обособленности от близких. Его счастье зависит от чувства солидарности с близкими, прошлыми и будущими поколениями» [32, 48] (Фромм Э., 1992. С. 48). Перефразируя Э. Фромма, счастье индивида в традиционном казахском обществе зависело от аскрептивного традицией отношения к прошлым поколениям – *аруақ*, к старшему поколению – *ақсақал* и будущему – *ұрпақ*. Жертвы в память о предках имели целью объединение семьи, общины, рода.

Связь с прошлыми поколениями осуществлялась для живых в виде поклонения духам предков – *аруақтарға*

сиыну – и выражалась в устройстве различного рода приношений им, поскольку их благополучие в мире иным напрямую зависело от потомков, от их исправного исполнения долга перед умершими. Исправное исполнение поминок умиротворяло предка, и он покровительствовал родным, но в случае, если потомки пренебрегали своими обязанностями, – он превращался, согласно Ч.Ч. Валиханова, в их врага [12, С.149] (Валиханов Ч. 1958 а. С. 149).

Итак, благополучие живых зависело от духов предков. Взаимозависимость живых и мертвых нашла отражение в казахских пословицах: «*Әруах риза болмай – тірі байымайды*» – «Если не будут удовлетворены (жертвоприношениями) духи предков живые не разбогатеют», «*Өлі риза болмай – тірі байымайды*» – «Пока упокоившиеся не будут удовлетворены (жертвоприношениями), живые не разбогатеют». Еще один вариант: «*Өлі жебемей, тірі байымыйды*» – «Без покровительства упокоившихся живые не разбогатеют». Приведенные выражения во всей полноте демонстрируют очевидное единство коммуникации живых и мертвых посредством Жертвоприношений-Ниспосланий. «Фантазия киргиза (), питающаяся шаманистическими представлениями, всюду видит таинственную деятельность различных духов, – отмечали в начале XX в., –

Культ предков смешался тут с пылким воображением робкого, инертного и суеверного номада. Случись с киргизом какая-либо беда; он говорит: «арвак урды», т.е. дух умерших предков убил. Для киргиза глухой степи арвак и теперь еще грозная нравственная сила, взысканий которой, как неизбежных, он боится более всего» [33, С. 34-35] (Словохотов Л. А., 1905. С. 34-35). Древние религиозные верования опирались на представления, основанные на вере в силу отошедших в мир иной предков – *аруагының кереметіне*. Такая взаимозависимость определяла динамику отношений, то есть между двумя мирами происходит довольно интенсивное общение.

Умиротворение духов предков являлось важнейшей задачей живых. Умилостивление состояло в приношениях различного рода. Усердное исполнение долга перед предками давало возможность обеспечения с их стороны ощутимой поддержки. По этому поводу Э. Тэйлор отмечал следующее: «Общий обзор погребальных жертвоприношений на земном шаре ясно должен показать, что одна из наиболее обычных побудительных причин в этом случае есть более или менее определенное желание доставить удовольствие умершему. Такое желание порождается либо любовью к покойнику, либо боязнью прогневить его...» [34, С.292] (Тэйлор Э., 1939. С. 292).

ЛИТЕРАТУРА

1. Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. - Алма-Ата, 1958. - С. 144-176.
2. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. - М., 1974. - 767 с.
3. Древнетюркский словарь. - Л.: «Наука», 1969.
4. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.-Новосибирск, 1989. - 243 с.
5. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А. В. Дыба-М., 2006. - 908 с.
6. Аргынбаев Х. А. Брак и семья у казахов (Историко-этнографический сборник). Ответ. редактор академик АН КазССР А. Х. Маргулан.-Алма-Ата, 1973. - 328 с. (На каз. яз.).
7. Материалы по казахскому обычному праву: Сб. Научно-популярное издание / Сост.: научные сотрудники сектора права АН РК: Т. М. Культеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев.-Алматы, 1948. - 347 с.
8. Казахи Южного Алтая. Этнореальность в фотообъективе // Археология, этнография и антропология Евразии. - 2003. - № 4 (16). - С. 143-151.
9. Рустемов Л. З. Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов.-Алма-Ата, 1989. - 320 с.
10. Қамзабекұлы Д. Қазақша-орысша тілмаштаның тағылымы // Тіл және қоғам. - 2004 - 12 - 08. - № 1. - С. 102-105. (На каз. яз.).
11. Кенесбаев С. Фразеологический словарь казахского языка: Более десяти тысяч фразеологических единиц / Отв. ред. А. Исаков, К. Омиралиев.-Алма-Ата, 1977. - 711 с. (На каз. яз.).
12. Бектаев К. Большой казахско-русский русско-казахский словарь. Алматы, 1999. - 704 с.
13. Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3 т.-Алма-Ата, 1976. Т. 2.-С. 26-32.
14. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. Алматы, 1998. Т. 1. - 485 с.
15. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования.-М., Л., 1951. - 451 с.
16. Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки).-Алматы, 1998. - 184 с.
17. Толковый словарь казахского языка / Под общ. ред. члена-корр. АН КазССР А.И. Исакова. Алма-Ата, 1986. - Т. 9. Т – Ү (танертең - үрей). - 560 с. (На каз. яз.).
18. Кенжеахметұлы С. Казахские народные традиции и обряды: Пер. с каз. З. С. Кенжеахметовой. Алматы, 2002. - 96 с.
19. Бутанав В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. - 2002. - 240 с.
20. Назаров Ф. Записки о некоторых народах в землях средней части Азии. М., 1968. - 77 с.
21. Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы / Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай.-Алматы, 1997. - Т. I. - 590 с. (На каз. яз.).
22. Казах. Историко-этнографическое исследование.-Алматы, 1995. - 352 с.
23. Тохтабаева Ш. Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография. - 1991. - № 1. - С. 90-101.
24. Полевые материалы автора.

25. Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде.-Новосибирск, 2002. – 104 с.

26. Фроянов И. Я. Престижные пиры и дарения в Киевской Руси // Советская этнография. – 1976. – № 6. – С.39-46.

27. Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц.-М., 1996. – С. 83-222 с.

28. Смағулов Е. М. Қазақтың ас беру дәстүрі: қоғамдық-әлеуметтік қызметі (XVIII-XIX ғғ. деректері бойынша): Диссер. ... канд. ист. наук / Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты.- Алматы, 2005. – 203 б. (На каз. яз.).

29. Артыкбаев Ж. О. Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации.-Караганда, 1993. – 330 с.

30. Культура и быт казахского колхозного аула.-Алма-Ата, 1967. – 304 с.

31. Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф.А. Фиельструп / Отв. ред. Б.Х. Кармышева, С. С. Губаева.-М., 2002. – 300 с.

32. Фромм Э. Человек для себя: Пер. с англ и послесл. В. А. Чернышевой.-Мн., 1992. – 253 с.

33. Словохотов Л. А. Народный суд обычного права Киргиз Малой орды // Труды Оренбургской архивной комиссии. Оренбург, 1905. – Вып. XV. – 156 с.

34. Тэйлор Э. Первобытная культура. Пер. с англ. Под ред. и с предисл. и примеч. проф. В. К. Никольского.-М., 1939. – с.568.

РОЛЬ ТАМГОВЫХ ЗНАКОВ В СТРУКТУРЕ РОДОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ КАЗАХСКОГО ОБЩЕСТВА

*Мақала қазақтың дәстүрлі рулық қауымындағы таңба
белгілерінің орны мен мәнін анықтауға арналған.*

*Article is devoted role definition tamga signs in traditional
structure of the patrimonial organisation of Kazakhs.*

Сегодня, одной из актуальных тем в историко-этнологических исследованиях является изучение родовой структуры казахского общества, в которой значительное место занимают родовые знаки - тамги. К проблемам генезиса тамговых знаков, рассматривая их в этносоциальной структуре казахов, обращались такие ученые, как Н.А. Аристов [2], Н.И. Гродеков [6], В.В. Радлов [13], Ч.Ч. Валиханов [5], А.И. Левшин [11], Е.А. Смагулов [17]. Также известны труды современных исследователей - У.Джанибекова [8], М.Тынышпаева [18] и др.

Под общим значением слова «тамга», кроме специфики своего основного использования (как знаки обозначения родовой собственности, клейма, печати), подразумевается выработанная система родовых связей, определяющая генеалогическую структуру кочевого общества казахов. Целостный социальный организм казахского общества строился на

принципах родовых порядков, традиций разделения на родовые племена и союзы. Именно вокруг рода - как отдельной правовой единицы сосредотачивалась вся социально-экономическая жизнь народа.

Одна из причин использования тамговых знаков - предупредить столкновения и вражду в скотоводческом обществе за право на земли, скот и прочие виды собственности. В целом, значение тамг многофункционально и неотделимо от хозяйственной, социокультурной и экономической действительности кочевого народа. Стержневым и базовым элементом в изучении тамговых знаков является шежире - как механизм генеалогических отношений и других сфер общественной жизни. Главным принципом при составлении шежира всегда было сведение их к структуре патриархальной семьи.

Родовая организация казахского общества, отражающаяся в их

родословных, возводит свои корни к далеким легендарным предкам, ко времени правления Алаша хана и разделения казахского народа на три жуза. В шежире закладывается фундаментальное начало единения народов, в укреплении единства основных составляющих казахского этноса - Улы жуз, Орта жуз, Кіші жуз.

«Казахское шежире содержит ряд уникальных преданий мифического характера, правда не лишенных исторических подоплек, предназначение которых - обоснование единства народа и целостности государства» [3, с. 55].

«Шежире является не только базовым источником для изучения истории Великого степного пояса, но и одновременно оно адекватно отражает его внутреннее устройство. Заключение в шежире историко-генеалогические материалы скрепляют воедино суперэтническую конструкцию степных образований» [3, с. 51-52].

Таким образом, относясь к какому-нибудь роду, тамга имеет свое значение и богатую историю, раскрывающую культурную, этносоциальную и политическую стороны жизни кочевого народа. Хотя знаковая система с ее архаическими уровнями, вкупе с древними преданиями, позволяет наметить вехи для объективных исследований.

Из беседы с современным исследователем тамговых знаков, архитектором А.Б. Ордабаевым на

тему возникновения тамг, их роли в социально-общественной жизни казахского общества, в материале «Казахские тамги - знаки племени, или Печати времени»: «Роль тамге придавала сама структура кочевого общества, развившего понятие семьи, рода до подробно разработанной социально-политической концепции. Наиболее высшим уровнем родовой организации казахов, стали жузы, чья иерархия фактически распределяла социальные роли в любой ситуации, где сталкивались представители различных родов. Старшинство между жузами распределялось по принципу «прямой линии», в которой за самым «младшим» племенем Ак Арыса следовал самый «старший» род Бек Арыса и так далее. По общетюркским представлениям, система отмечать тамгами домашний скот и другие виды материальной собственности рода, возникла при легендарном Огуз хане, правившем, по преданиям, примерно, в промежутке времени конца 1 тысячелетия до н. э. - в начале 2 тысячелетия н. э.» [4, с. 1-2].

«О древности происхождения тамговых знаков и использование их как клейма, тавра, метки, восходит к временам, когда личной собственности как таковой не существовало, а существовала собственность родовая» [2, с. 410].

«Сложению казахского этноса предшествовал длительный процесс накопления однородных этнических признаков на базе

общности хозяйственного уклада (кочевое скотоводческое хозяйство) в сходных условиях обитания. Кочевое скотоводческое хозяйство являлось единственно возможной формой хозяйственных занятий в условиях резко континентального климата, слабой обеспеченности атмосферными осадками и другими водными источниками» [4, с. 2].

Изменения, конечно происходили и в условиях проживания кочевого народа. В кочевом обществе основополагающим фактором формирования его социально-общественных структур являются различные формы организации кочевого скотоводства, как типа хозяйственной деятельности. Домашний скот являлся основным источником благосостояния кочевника, а также определял его социальный статус. Такие формы хозяйственной деятельности требуют ежедневного ухода и применения мер защиты скота, к которому возлагают все усилия крупные родовые единицы и союзы. Поэтому образование тамговой системы, как связующей нити родоплеменных союзов - это, в первую очередь, необходимость, вызванная социально-экономическими факторами в кочевой среде. Они являлись неотъемлемой и обязательной частью родового быта в ранних кочевых обществах.

Вследствие увеличения численности родов образовывались новые родовые части и подгруппы, изменения претерпевали и их

тамги. Тамгами отмечали широкий спектр материальной культуры кочевника -от домашних животных до предметов домашнего обихода, оружия, могильных камнях, а также на деталях архитектурных сооружений. Возникшая необходимость отличать, в частности, домашний скот внутри каждого родового союза определило метод добавления дополнительных знаков и элементов к основной родовой тамге, хотя при появлении новых знаков, старые сохранялись.

У.Джанибеков в книге «Эхо по следам легенды о золотой домбре» пишет: «Исследователями установлено, что некоторые племена, меняя в силу обстоятельств места постоянных кочевий, оказывались в составе других племен. В этом случае племена, принявшие в свой состав пришлых, усиливались за их счет, пополняя свою численность. В таких условиях более мелкие общности, оказавшиеся в составе других, добавляли к их общепринятым тамгам свои знаки. Расшифровав эти знаки, сопоставив их с обстоятельствами, известными из письменных и других источников, нам кажется, можно было бы определить этнический состав, характер занятий указанных казахских родов, племен, их место на исторической арене» [8, с.62].

В первоначальном варианте нанесения тамги на шкуру животных применялся способ вырезания их острым орудием. Затем стали использовать способ выжигания тамг, причем всегда

с левой стороны, с которой садились на животного (на лошадь или верблюда). Также клейма ставили на правое или на левое ухо домашнего скота, и образцы их были многообразны. Очертания тамг были четкими и несложными, так как сложные очертания со временем могут сливаться и становиться неясными [2, с. 411].

Поэтому использовались простейшие геометрические формы - круг, различные его вариации (добавления черточек, двойное изображение круга, полукруга и т. п.), треугольники, изображенные углом вверх или вниз, П - образные элементы, углы, имеющие разную направленность (углом вверх, вниз, в стороны), прямоугольники, кресты, а также повторяющиеся волнообразные линии, стрелки, и многие другие.

«Тамга», в казахском произношении - «танба», в широком понимании этого слова означает «знак», то есть любой графический знак, его свойство, условное обозначение.

Семантический смысл некоторых графических знаков раскрывается еще в наскальных изображениях - петроглифах и выражается в виде первых проявлений письменности. Функционирование их в первобытном обществе выступает в роли одного из способов общения и фиксации информации еще до появления самой письменности. Возникновение их можно отнести к эпохе позднего палеолита, где наряду с реалистическими изображениями

животного мира существуют и простые по форме элементы (повторяющиеся рельефные линии-черточки, кружочки, многочисленные точки, непонятные геометрические формы и т. п.).

К примеру, в книге «Наскальные изображения Верхнего Прииртышья» З.С. Самашева, автор отмечает, что Г.И. Спасскому принадлежит первое подробное описание писаниц (рисунки, выполненные охристой краской) Бухтарминской пещеры, хотя копии с них были сняты еще в 1805 г. Касаясь назначения и времени создания писаниц, он писал: «Уже издавна было замечено, что этих начертаний, по неприступности скал, на которых они находятся, равно как по грубости и необычности самой обработки, не должно считать ни произведениями позднейшего времени, ни надписями, иссеченными только для забавы какими-нибудь праздными людьми, но что они, подобно курганам, представляют памятники, сохранившиеся от глубокой древности. Можно догадываться, что древние обитатели тех мест, по незнакомству еще их с легчайшим способом, посредством буквенных знаков, изъяснения мыслей и понятий хотели передать своим потомкам о каких-либо современных им, не лишенных важности событиях. В таком случае начертания эти представляют собою живые, олицетворенные летописи. Поэтому «знание письмен может разлить величайший свет

на весьма важные исторические и философские вопросы» [14, с. 5-6].

Н.М. Ядринцев считал, что иртышские писаницы свидетельствуют об охотничьем и скотоводческом образе жизни древних обитателей этого края, а геометрические знаки на бухтарминских скалах являются началом письменности, некоторые из них он относил к разряду пиктограмм [19].

Подобные писаницы и «начертания» в наскальных изображениях, в основе которых лежат «буквенные знаки», становятся объектом внимания многих исследователей - А.Н. Седельникова, Т.П. Белоногова, П.Н. Столпянского [15] и др.

В 1960-70-е гг. эпизодическими фиксациями наскальных изображений в Восточном Казахстане занимался филолог А.С. Амнжолов. Главное внимание он уделял содержанию, композиции, в которых он видел зачатки пиктографической письменности и идеограмм.

Нередко в описаниях петроглифов и писаниц исследователи не могут дать конкретного ответа на значение и смысловое содержание ряда геометрических знаков или символов, предположительно относя их к солярным или «тамгообразным» знакам. Здесь, используя определение «тамгообразные знаки», чаще имеют в виду и условные изображения фигур животных или различных геометрических форм, возможно выступающих в роли первых знаков

письменности, или знаков, схожими с родовыми тамгами.

Так, в изображениях на скалах, каменных стелах, сосудах раннего средневековья, найденных в Восточной части Казахстана, изображения, к примеру, горных козлов относят к тамгообразным знакам, так как схематически выполненные фигуры выделяются специфической трактовкой рога, головы, корпуса, сходными с тамгообразными знаками на других тюркских погребальных стелах.

Описание писаниц грота Акбаур З.С. Самашевым в книге «Наскальные изображения Верхнего Прииртышья»: «Значительную часть композиции занимают крестообразные знаки. В основном это простые кресты, косые, некоторые с раздвоенными концами. Один из крестов вписан в квадрат. Помимо этих рисунков отмечены три ломаные линии, две из которых образуют систему треугольников, а также два косых креста, пересеченных полосами. Рядом с изображением мужчины видна плохо сохранившаяся решетка. Слева от повозки просматриваются несколько треугольников, прямых линий и других геометрических знаков. Одна из фигур отличается подпрямоугольной формой и разделена двумя пересекающимися линиями на четыре сектора. В каждом секторе имеется по одной точке и т. д. Таким образом, в целом композиция писаниц грота Акбаур содержит одно изображение животного и несколько

антропоморфных фигур, а также рисунки жилищ и повозки. Остальные изображения - различные символы» [14, с. 18-19].

В урочище Кочунай, расположенном в 2,5 км к северо-северо-востоку от с. Бестерек в Прииртышье встречаются все те же тамгообразные знаки [14, с. 34].

Таких описаний и примеров археологических находок на территории Казахстана достаточно много. Значение многих знаков и символов на наскальных памятниках до сих пор остаются неразгаданными, а смысл их остается непонятен.

В изучении источников образования тамг в истории казахского общества немаловажную роль играют устные народные или национальные источники. Историко-этнографическая информация, заложенная в казахском шежире (родословной), передавалась из поколения в поколение, и эти ценнейшие знания на протяжении многих веков сохранял в устно-поэтическом творчестве казахский народ. Сегодня, предания, легенды, песни, пословицы и поговорки, как правило, рассматриваются не столько с исторической стороны, сколько с художественной.

Акселу Сейдимбек в книге «Мир казахов» (этнокультурологическое переосмысление) пишет: «При рассмотрении музыкального совершенства народного песенного искусства не следует ограничиваться только формой и содержанием этих

песен, а нужно, прежде всего, раскрыть исторические корни этого искусства, внимательно присмотреться к тем следам и знакам, которые остались на дорогах истории, пройденной народом, обратить пристальное внимание на художественные символы, которыми отмечен трудный, извилистый путь народной жизни. Если сопоставить историю народа в ее совокупной целостности с историей его духовного наследия, то можно увидеть моменты становления и укрепления именно песенного искусства в диалектическом развитии как логическое, детерминированное отражение действительности. Следовательно, песенное искусство следует изучать как общественно-историческое искусство» [16, с.464-465].

«В легендах параллельно к основному сюжету о возникновении трех жузов, излагаются материалы, характеризующие систему родства казахов, обретение родовой территории. В некоторых вариантах шежиры содержат буквально описания всех более или менее известных топонимических названий и мест... В корпус материалов по шежире входят большие своды династийных сведений и схем (ата тарату) различных субэтнических (сословных) групп казахов», - пишет Ж.О. Артыкбаев в книге «Кочевники Евразии» (в калейдоскопе веков и тысячелетий) [3, с. 57].

Тамги и их наименования сохранили древнейшие слои этногенеза

казахского народа. Сохранившиеся в казахском языке определенные словосочетания, названия, прочно связаны с традицией ставить отличительные знаки, клеймить скот. Это один из показателей казахского кочевого образа жизни, его мировоззрения, внутреннего устройства.

На сегодняшний день многие исследователи, такие как А. Сейдимбек [16], Т.С. Досанов [9] и др., не без основания отстаивают мнение о том, что зарождение письменности связано с традицией ставить метки - тамги.

В период образования Тюркского каганата (во второй половине 7 в.) на основе согдийской письменности, дополненной несколькими знаками, в тюркской среде возникло руническое письмо. Обнаруженные ученым Д.Г. Мессершмидтом в начале 18 века надписи в долине рек Орхона и Енисея названные впоследствии орхон-енисейскими, открыли новую страницу в тюркской истории. Дешифровкой загадочной письменности занимались такие известные ученые рунологи, как В. Томсен (именно ему в 1893 году удалось выделить из текстов орхонских надписей первое слово - тенгри), В.В. Радлов [13], С.Е. Малов [12], А.С. Аманжолов [1] и др.

В 2002 году, новые расшифровки рунического письма предлагает казахстанский исследователь-тюрколог Т.С. Досанов. Опираясь на новую методику и перевод древнетюркской орфографии, он проводит скрупулезный

анализ согдийской версии генезиса рунического письма. В своей книге «Этюды по памятникам письменности древних усуней», где он предлагает исследовательскую работу по памятникам письменности Семиречья, автор представляет новые расшифровки текстов некоторых эпитафий, обнаруженных в долине реки Талас, свидетельствующих о принадлежности данных памятников рунического письма древним усуням. По Т.С. Досанову, новая расшифровка надписи на Иссыкской чаше свидетельствует, что это письмо было составлено усунями в 5 веке до нашей эры. «Результатами наших исследований стало известно, что свыше сорока знаков руники складываются в структурную базовую таблицу, из которой впоследствии выходят родовые тамги», - пишет он [3, с.51].

Одними из самых крупных образцов рунического письма являются памятники Северной Монголии, сосредоточенные в бассейнах рек Орхона, Толы и Селенги. Они были воздвигнуты в эпоху второго Тюркского каганата (639 - 744 гг.) и Уйгурского каганата в Монголии (745 - 840 гг.). Изображение тамги тюркских ханов видны на памятнике Кюль-Тегину - великому воину кочевников. Это храмовое сооружение было построено в 732 году в долине Орхона в Монголии. Подробное описание этого архитектурно-художественного комплекса мы видим в книге Л.Н. Гумилева «Древние тюрки» [7].

Н.А. Аристов в изучении родословных казахских племен, а также родовых тамг и уранов пишет, что древность существования тюркских родовых тамг доказывается тем, что знаки тюркского алфавита, которыми сделаны надписи на памятнике Кюль-Тегину и других на Орхоне и Енисее, по сути являются тамгами... Многие названия родов, а чаще колен (отделений), происходит от названий начертаний тамг. Нахождение родовой тамги на могиле или других памятниках может доказать, что там некогда кочевал такой-то род [1, с. 410].

В заключении, позволим себе предположить, что тамги,

находящиеся в основе рунической письменности, возможно, берут начало еще в петроглифике палеолитического периода, когда графические знаки служили не только способом общения, но и являлись носителями информации об общественном укладе первобытных племен, их мировоззрении, межсоциальных отношений.

Тамги, тамговая система - это древнейший пласт генеалогической структуры народов кочевья, являющийся механизмом, позволяющим регулировать взаимоотношения между различными родовыми сегментами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аманжолов А.С. О древнейших наскальных знаках Казахстана. - Алматы, 1974.-Вып. 5.
2. Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казахов Большой орды и кара-киргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований. Живая старина.-Вып. 3,4, 1894г.
3. Артыкбаев Ж.О. Кочевники Евразии (в калейдоскопе веков и тысячелетий). - СПб.: Мажор, 2005.
4. Ауезов М. Казахские тамги - знаки племени, или Печати времени. - Деловая неделя, Казахстан. Вып. №49 23.12.2005г. - <http://www.centasia.ru>
5. Валиханов Ч.Ч. Этнографическое наследие казахов.- Павлодар: ЭКО, 2005.
6. Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области.
7. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. Товарищество «Клышников -Комаров и К°». - Москва, 1993.
8. Джанибеков У.Д. Эхо... по следам легенды о золотой домбре.-Алма-Ата: Онер, 1990.
9. Досанов Т.С. Этюды по памятникам письменности древних усуней. - Алматы: «Жалын баспасы» ЖШС, 2002.
10. Казахи. Историко-этнографическое исследование. /Под ред. Тайжанова.-Алматы, 1995.
11. Левшин А.И. Описание орд и степей казахов. - [ЭКО], 2005.
12. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. - М.-Л., 1951.
13. Радлов В.В. Труды по казахской этнографии. - Павлодар: ЭКО, 2005.
14. Самашев З.С. Наскальные изображения Верхнего Прииртышья. - Алма-Ата: Гылым, 1992.

15. Седельников А.Н., Белоногов Т.П., Столпянский П.Н. Восточная часть Киргизского края/ Россия: Полное географическое описание нашего Отечества. Киргизский край.-СПб., 1903. Т 17.

16. Сейдимбек Акселу. Мир казахов (Этнокультурологическое переосмысление): Учебное пособие. - Алматы: Рауан, 2001.

17. Смагулов Е.А. К изучению знаковой системы позднесредневекового Отрара. Изв. АН КазССР, № 6, 1979 г.

18. Тынышпаев М. История, этнография и археология казахского народа.- Павлодар: ЭКО, 2005.

19. Ядринцев Н.М. Отчет и дневник о путешествии по Орхону и в Южный Хангай в 1981 г. - Сборник трудов Орхонской экспедиции, V, СПб., 1901 г.

20. Ядринцев Н.М. Древние памятники и письма в Сибири /Литературный сборник: (Собрание научных и литературных статей о Сибири и Азиатском Востоке).-СПб., 1885.

НАЙМАН ШЕЖІРЕСІ

Подготовленная при жизни Тлеуке ага статья посвящена шежире племени найман Среднего жуза, и публикуется в печати впервые.

Prepared during lifetime of Tleuken aga article is devoted Genealogy to a tribe Naiman the Average Ghus, and published in the press for the first time.

«Шежіре – мәдени мұра,
аңыз-хикая, рухани қазына»
(ел ауызынан)

Халық шежірелері тарихи аңыз әңгімелерінде Найманның өсіп өнуін былай сипаттайды. Қазақтан Ақарыс, Жанарыс, Бекарыс деген үш ұл туады. Бұл үшеуі үш жүздің алғашқы аталары болған: Ақарыс-Ұлы жүздің, Жанарыс-Орта жүздің, Бекарыс-Кіші жүздің. Жанарыстың екі әйелінен туған алты ұлдарының есімдері: Қарақожа, Аққожа, Ақтанқожа, Дарақожа, Есімқожа, Қасымқожа. Қарақожадан-Арғын, Аққожадан-Найман, Ақтанқожадан-Қыпшақ, Дарақожадан-Қоңырат, Есімқожадан-Керей, Қасымқожадан-Уақ тарайды. Орта жүз Тарақтымен қосылып «Жеті орыс ел» атанған дейді шежіреші ақсақалдар.

Жазушы Тарақты Ақселеу (Сейдімбек А.) 1993 жылы жариялаған «Балталы, Бағаналы ел аман бол» атты шежіресінде Жанарыстан Қарашор батыр туды дейді. Қарашордан Тұлпар батыр, одан Жүндібай, одан Кеңенбай, одан Сары (Сармантай), одан Шал,

одан Ермаптағай, одан үшеу: Найман, Наймантай, Найманбай туып еді делінген. Сонда Найман Жанарыстың он екінші ұрпағы болып шығады.

Найман тайпасына байланысты қазақ арасында қалыптасқан, кең тараған ауызша және жазбаша шежірелердің бірнеше нұсқасы бар. Бұл шежіре нұсқаларында бір ізділік жоқ, Найманнан шыққан аталар әр түрлі таратылады, бергі жағы дұрыс болғанымен, бастапқы түп-тегі, арғы ескілікті жағы шежірелерде бір-бірімен үйлеспейді, қайшы деректер келтіріледі. Біз ХҮІІІ ғасырдың екінші жартысы мен ХІХ ғасырдың бас кезінде өмір сүрген Найман елінің атақты биі Ақтайлақ Байғараұлы жинаған шежірені негіз етіп алуды жөн көрдік. Бұл шежіре «Ақтайлақ би» деген 1991 жылы баспадан шыққан жинақ кітапқа қосымша түрінде енгізілген.

Аңыз бойынша Найман бұхарада оқыған молда, ғалым кісі болған, киімді

ақтан киген, атты қылаңнан мінген, өзінің өңі ақ кісі екен, сопы молда болған соң Ақ сопы «Сопылық» -ҮІІІ-ІХ ғасырларда ене бастаған мұсылмандардың мистикалық ұғымы. Сопылардың негізгі мақсаты алланы тану, түсінуі. Сопылар ешқандай қылмыс-қиянат жасамайтын тек құдайдың айдағанына жүріп айтқанына көнетін адамдар». атанған. Найманда екі әйел болған, бәйбішесі Қырғауыл, тоқалы Шүңірекей. Бірінші әйелінен Ақсақал, Үйелші, Күйелші деген үш бала туады. Екінші әйелінен – Тоқпан жалғыз. Бір жаугершілікте бәйбішесінің ұлдары бірдей қаза тауып, бұларда ұрпақ қалмапты делінеді. Ұлдардың қайғысынан анасы көп жасамайды.

Найман ақсақалдың жасы 83-ке келгенде кемпірі мен ұлы Тоқпан қатар қайтыс болып, келіні Ақсұлу 18 жасында жесір қалады. Арғынның балалары ата жолымен әмеңгер аламыз деп мазалаған соң Ақсұлу олрға: мен сендерге тимеймін деп, әмеңгерлік жолын беріп,басын босатып алып құтылады. Ақсұлу «атам тұқымсыз кетіп, түтіні өшіп қалама» деп әкесі Дулат биге (кейбір шежірелерде әкесі Алшын Адай би) барып «атама бір қыз алып берсем бе деген оймен келдім, сізге ақылдасайын деп келдім» деген соң, әкесі Дулат би: «балаң тілеуің дұрыс, дұғаң қабыл болсын, аллаһ акбар» деп батасын береді. Ақсұлу әкесінен қайтқан соң «атамның тұяғын үзбеймін, атын жоғалтпаймын» деп Дулатпен жамағайын Ақмырза деген

кісіге барып, қалың малын беріп, оның қызы Гүлшені айттырып әкеледі.

Қызды әкелсе, атасы Найман жатыр екен: «Балам мынау ертіп жүрген қызың кім?» - деп сұрапты. Сонда Ақсұлу атасына «бұл қыз маған әрі енем,әрі қызым болады» - деп айтады. Содан ол қызды құрметтеп оған қызеней деген ат қояды. Сонымен молда алдырып, қыздың некесін қидырып атасына қосқан. Атасына тоқтының құртын езіп беріп,тұмса туған түйенің сүтін қымыз қылып ашытып беріп атасын күтеді. Ел Ақсұлуды Найманның әулие келіні деп атайды. Найман Қызенеймен алты айдай ғұмыр кешіпкөз жұмады.

Бұл Ақтайлақ бидің шежіресінде баяндалған аңыз Мәшһүр Жүсіптің «Қазақ шежіресінде» келтірілген аңызға өте ұқсас. Мәшекең осы оқиғаны былай әңгімелейді: «Найманнан жалғыз бала болды, ол қыршын жастай өліп, келіншегі жесір қалса керек. Сонда Арғынның көп балалары:

- мен алам, мен алам, деп таласты дейді. Қатын:

- мен тоқсандағы атамның көзін бақырайтып тірі тұрған күнде жалғызының жайрап қалғандығының үстіне күнірейтіп ешқайсыңа тимеймін. Мына тоқсаннан асқан атамның бір атары бар шығар деп, малды аямай беріп, бір қыз алып беріп, қойнына салған екен. Жұмыс үстінде өкіріп өліпті. Найманның өкірік шал атанған себебі сол деседі. Шал өлді қыз тірі қалды. Қыз сол жұмыстан буаз болып, ер бала табады».

Найманның лақаб аты Өкіреш екенін ел аузында сақталған ескі сөздер білдіреді:

Өкіреш атты Найманды
Қартайғанда қыз құшып
Өкіреш атын алғанды.

Ақтайлақ би Найман туралы аңызды әрі жалғастырады. Екіқабат қалған Қызғай күні жетіп босанады, бір еркек бала табады. Атамнан қалған белгі ғой деп Ақсұлу баланың атын белгібай қояды. Белгібайды өзі тәрбиелеп өсіріп, Белгібай 18 жасқа келгенде Ақсұлу молда алдырып қайным деп өзі Белгібайға некеленеді. Сонда Ақсұлу 36 жасқа келіп еді. Әулие келін Белгібайдан бір еркек баланы көреді: «сүйінші, Найманның тұяғы жалғасын тапты» деп қуанып, атын Сүйініш қояды.

Шежіре мәлімдемесі бойынша Сүйініштен Төлегетай туады. Төлегетайдың баласы Қытай. Қытайдан Төртуыл, Қаракерей, Матай, Садыр төртеуі тарайды. Қытай 36 жасында қайтыс болады да, төрт ұл атасы Төлегетайдың тәрбиесінде қалып, содан бұл төртеуін шежірешілер «Төрт Төлегетай» дейді. Төлегетайдың зираты Сыр бойында Түркістан уезінде. Бұл дерек М. Тынышбаевтің «Қазақ халқының тарихына материалдар» деген еңбегінде келтірілген: «Марқұм әкемнің сөзіне қарағанда, менің он алтыншы атам Төлегетай заманында өте белгілі адам болыпты. Өз тұқымына билігін жүргізген. Өлгенде Үзкенттегі қожалар бейітіне жерленіпті. Шымкент облысының Шаян поселкесінің

тұрғыны Мәді Мағзұм деген кісі әкемнің осы айтқанын тірілтіп, оның үстіне Төгетайдың Қожалардың бірінің қызына үйленгенін айтты».

М. Жүсіптің шежіре кітабынан тағыда бір үзінді келтірелік: «Төлегетай сол заманда жұрт аузында әулие атанған. Қылыш қожаның қойын бағып қойшысы болған. Қылыш Қожада ұл жоқ, жалғыз қызы бар екен.

Қыз жасқа толып бойжеткен соң, сарт-сауданың байлары құдалық сөйлесіп, балаларына Қылыш қожаның қызын айттырмақшы болып, анауы да мынауыда қалың мал беруге қожаны қызықтыра бастағанда қой бағып жүрген Төлегетай қойшыларға айтқан екен:

–Бұл қазақ қатынсыз өлейін деп жүрсе, қожа қызын сартқа береді екен-ау, -депті.

Қойшылардан бұл сөзді естіген соң, Қылыш қожа қарқ-қарқ күліп Төлегетайға қызын қосыпты».

Қылыш қожаның қызынан Қытай туады. Төлегетайдың ұрпақтары төрт ағайынды Қаракерей, Садыр, Матай, Төртуыл – Семей, Жетісу өңірінде. Олардың негізгі тобы Зайсан уезін, біразы Семей, Өскемен, Лепсі уездерін мекендеген. Садыр Наймандар Лепсі,Жаркент, Қапал уездерінде орын тепкен. Төртуылдар Қара Ертістің екі жағасын мекендеген.

Найманның әулие келіні «мен қартайдым, енді орнымды бассын», деп Белгібайға тоқалдыққа сіңілісі Токсұлуды әперген. Токсұлуда өмірінде

бала сүйді, атын Сүгірше қойды. Сүгіршеден Төлеген туады, Төлегеннен-Ұланбатыр, Ұланбатырдан-Қарақожа өрбиді. Қарақожадан Толымбек пен Қарабек, толымбектен перзент болған болмағаны белгісіз. Ал Қарабектен Сарман, Сармантай, Сары туады.

Сарман бір соғыста жау қолынан өлген соң, әйелі Алтыншаш Бақы (азан шақырып қойған аты Бақанас) мен Тоқы (шын аты Тоғанас) деген егіз баламен жесір қалып екі қайнысы Сармантай мен Сары әмеңгерлікке таласқан. Билер ақылдаса келе, таңдауды Алтыншашқа бергенде, ол кіші қайнысы Сарыны ұнатыпты. Бұған өкпелеген Сармантай аулын тік көтеріп, оңтүстік жақтағы нағашы жұртына көшіп кетіпті.

Сарыны жан білмейді, себебі Сары Сарыжомарт атанып кеткен. Сары бір жұт ашаршылықта тоғыз таңбалы Найман ұлдарына 100 бие сойып бөліп беріп елді аман сақтаған. Тегін ас таратқаннан кейін жомарт атағын алып, Сарыжомарт деген лауазымға ие болған. Сарыжомарт бір жорықта ұзақ жүріп қалып, сол кезде тоқалы ауылға сауда жасай келген сарттарға қайнағасынан қалған екі егіз баланы Тоқы мен Бақанасты сатып жібереді. Бөлек отырған бәйбіше ауылына: «Екеуі шешектен өлді» деп, өтірік айта салады. Жорықтан қайытқан Сарыжомарт шындықты анықтаған кезде, жаны қысылған тоқал екі баланы Ташкенттің сартына сатқанын мойындайды.

Сарыжомарт қасына жолдас ертіп, ұзақ іздеп, Тоқыны Үргеніш

қаласында бір молданың қолында сабақ оқып жүрген жерінен табады. Молдаға қасындағы жолдасының мініп барған көкжал атын беріп балаға ие болады. Бақанасты Бұқара маңындағы бір бай түйекештің түйесінің басын жетектеп жүрген жерінен танийды. Түйекешке азық-түлігін артып жүрген өзінің бұрасын беріп інісін босатып алады. Осы оқиға екі балаға: Тоқыға «Көкжалды», Бақанасқа «Бура» деп атануға себеп болған. «Көкжалды» сөзі айтыла келе өзгеріске түсіп, «Көкжарлы» боп кетсе керек дейді аңыз айтушы кәрі құлақ, көне көздер.

Сарыжомарт Көкжарлы, Бура балаларын халық таңбасына байланысты «Ергенекті Найман» деп те атайды. Сарыжомарт інілерін тауып, еліне оралған соң тоқалының аяғының ауырлығына қарамай төркініне апарып тастайды. Төркініндегі тоқал ұл тауып, Уақ нағашылары оның атын Ергенекті қойған. Бұл Ергенекті төрт балаға әке болады. Олардың есімдері: Бұйдалы, Жансары, Баржақсы, Шәйкөз. Бұлар күні бүгінге дейін «Ергенекті Уақ» деп аталады. Сарыжомарттың бәйбішесінен Асылбай, Амансыдық екеу. Сарыжомарт үш болыс ел Өскемен мен Семейге екі болыс қарады, Торқа деген тоқалдан туған бір болыс ел Ертіс жағасында, Бесқарағайда.

Көкжарлыдан Аластым, Жәрке, Қара, Есенәлі ұрпақтары тараған. Аластымнан-Қылыш, Есенәліден-Алдағұл туған, одан бергі аталар Өтеміс, Баба, Қаршыға, Ұлатемір. Халық

арасында жеті Көкжарлы деп: Жәрке, Жарымбет, Жарты, Қаршыға, Қаратай, Андағұл, Атамбекті атайды. Ұлтемірден жоңғарлармен шайқасып, үлкен жеңіс көрсеткен Көкжарлы, Көкжал Барак батыр (1701-1770) шықты. Көкжарлы ішінде ірі ата-Қаратай. Қаратайдан Тыныке, Шоңмұрын, Бораншы, Бейсеке тарайды. Бұлардан Сарғалдақ, Шеруші, Болат, Дәулет аталары өрбиді. Қаратайлар Өскемен уезінде Шыңғыстай болысын қоныстанды.

Көкжарлылар Өскемен уезінің Сібе, Тарғын, Нарын, Алтай, Күршім, Үркер болыстарын мекендеген. Жартысы онтүстік Алтай тауын қоныс етсе, жартысы Күршім, Жіңішке, Ертіс, Бөкен өзендерінің алқабында орналасқан. Барлығы 8 болыс ел болған.

Бұлардан Досық, Сырдақ, Сұрша, Шеге тарайды. Досықтан шыққан аталар: Қара Қондыбай, Сары Қондыбай, Жәуетай. Сырдақ-Ақтаз, Қаратаз, Мұңсыз, болып бөлінеді. Сұршаның тармақтары-Айдаболым, Бозқозы. Шегеден екеу: Шарық, Дүрбеуіл.

Қаржас Атамбектің қызы Мөр Дүрбеуіл Найманға ұзатылған. Дүрбеуілдің немересі Қаңлы Қаржас шешелеріне еріп келіп, нағашысында тұрып қалған дейді. Қаңлы тұқымдары Қаржас ішінде өскендіктен, түгелдей «біз Қаржаспыз» деп кеткен.

Қазақ хандығы мен Жоңғар хандығы арасындағы арасындағы соғыста Бура елінен Ақпантай, Байқошқар, Қонақай деген қайсар, ержүрек батырлар шыққан. Байқошқар

қазақ-қалмақ соғысында ту ұстап шеп бұзған батыр. Оның ақ тастан қаланған зираты Семей облысы Шұбартау жерінде Байқошқар өзенінің жағасында. Әрі батыр, әрі әулие Қонақай Ертіс жағалауынан жоңғарларды тазартуға үлес қосқан тарихи тұлға. Бура руы үш болыс ел. Бұлар Семей, Павлодар уездерінде Ертіс бойын қоныс етті. Павлодар қаласында 1995 жылы Жеңіс Тлекенің «Ертіс-Баянаула өңірі» атты шежіре-кітабы (1-том) шықты. Осы кітаптың бір тарауы тұтасымен Бура Наймандарға арналған. Бура руының ататек шежірелері келтірілген, бураларға байланысты тарихи әңгімелер аңыздар берілген.

1824 жылы ашылған Қарқаралы округында 18 болыс болды, бұлардың ішінде Жәуетей-Буранайман болысы бар. 1839 жығы дерек бойынша Көкпекті округі құрамында Буранайман болысы кездеседі. 1844 жылғы мәліметте Баянауыл округі тізімінде Байғозы-Буранайман және Жәуетей-Буранайман болыстары көрсетілген. XIX ғасырдың аяқ кезінде Бура руы Өскемен уезінде Слусары Шар болыстарында, Павлодар уезінде Ақсу, Алтыбай, Алакөл болыстарында, Семей уезінде Бесқарағай болысында басқа рулармен аралас тұрады.

Шежіре дерегі бойынша Төлегетай немересі Қаракерейден Байторы, Жанторы, Ерторы туады. Байторы Мейрам, Арам болып екі атаға бөлінеді. Айрамнан-Қожамбет, одан бес ата: Егізқара, Жарболды,

Сырымбет, Есей, Жанқұл өрбиді. Бұл аталар моңғолмен шекарада, Алтай тауында екі болыс ел 8 старшын «Старшын» 1. Старшын-болыстың бөлімшесі, құрамына бірнеше ауыл кіреді, 100-120 түтін болады. 2. Старшын (старшина) елдің, рудың бір тобын басқаратын адам». Қожамбеттер Зайсан уезінің Қалжыр болысында Марқакөлді айнала қоныстанған. Болыс тізімінде 1327 шаруашылық, 5571 адам көрсетілген.

Мейрамнан Байыс, Балқыбек, Жалқыбек туады. Балқыбектен Сылбыр, Боран, Шүрентай, Байған деген төрт бала болды. Шүрентайдың ұлы Мұнайтбас, Мұнайтастан Тума, Тоқпақ дүниеге келеді. Тумадан екеу: Тілеуберді мен Ақша. Тілеубердіден Шолпанкүл туады, одан Шынғожа батыр. Тума Торпақтардың ұрпақтары екі болыс ел. Жалқыбектің жалғыз ұлының аты Асылқара. Ол Байыстың балаларына атшы болып, содан бұрынғы ат қалып Болатшы атанып кеткен.

Байыстың бәйбішесінен Сары, тоқалынан Ақынбеткүл, Сыбанкүл туады. Інісі Балқыбек өлгеннен кейін келінін Байыс әменгерлік әдіс бойынша өзі алады. Одан Мәмбеткүл және Мақта деген қыз туады. Байыс балаларынан өрбіген ұрпақты «Бес Байыс» деп атайды.

Сарының бір әйелінің есімі Мінәйекен, әкесі ұлы жүздің атақты биі Бәйдібек. Бұрынғы қариялар Мінәйдің лақабы Мұрын, оның мұрны үлкен болғандықтан солай атанып кеткен

деп сөйлейтұғын. Сарыдан тараған ұрпақтар аналары атымен Мұрын найман деп аталады.

Сарының Мұрын бәйбішесінің тұңғышы Жолымбет, ортаншысы Бейімбет, кенжесі Жолболай; Жәні тоқалынанда үшеу туады-Берді, Бегі, Өтей. Мұрындар сегіз болыс ел болды. Алты болысы Зайсан уезінің батысында орналасты, бұл болыстарда 8000 шаруашылық болды. 28000 адам тұрды. Бердіден-Мәліке, Сүйіндік, Бегіден-Көшек, Өтейден-Қожағұл, Төлеміс, Өтеміс тарайды. Өтеміс көн илегіш болғандықтан жұрт аузанда Көнші атанған. Көншілер қытайдың Шәуешегі жағында тұрады. Жолболайдан Шойтабан, Жарылғап туады. Бұлар өспеген бір-ақ старшын ел. Атасынан енші алғанда қойдың ішінен бір қасқа қошқарды аламын деп, Жолболай көп ұстап тұрып содан Қасқақошқар атанған дейтұғын көпті көрген қариялар.

Жолымбеттен жетеу: Ажы, Назар, Ажығұл, Рақ, Қыдыр, Арызқұл, Арызбақ тарайды. Жетеуіде өсіп өнеді. Арызбақ жас күнінде жоғалып кетіп, Жолымбет бай іздеп барып, оны арғыннан тауып, қазыға жүгініске барғанда «өзімнің аппақ найманым» деп жанын беріп, содан Ақнайман атаныпты дейді. Ақнаймандар Ертістің ар жағында, Алтай тауында Зайсан уезінде Майтерек болысында орналасқан. Болыста 1423 шаруашылық, 6759 адам болды. Ақнайман Айрамның Қожамбет деген елімен көршілес

тұрады, төсекте басы, төскейде малы қосылады. Ел арасында:

Таулардың басы биік, буры алаң,
Бұл маңда өсіп-өнген ата анам.
Жеті ру Жолымбетті бастап келіп,
Қондырған би Боранбай батыр
бабам.

Деген өлең тараған.

Жеті Жолымбеттің бірі Рак, одан Құттымбет, одан бесеу: Қазымбет, Орыс, Қараменде, Құлетек, Тілеуімбет, Өтеу. Қазымбет-батыр болған адам, сүйегі қазіргі Семей облысы Аякөз ауданындағы Тарбағатай кеншары жерінде. Қазымбет қалмақтармен соғысып асқан ерлік көрсеткен. Аңызда соғыста ортан жілігін оқ үзіп кеткенде қанжығаға қайырып байлап шеп бұзған Қазымбет батыр делінген. Қазымбеттің сегіз ұл да батыр болған деп отырушы еді ақсақалдар.

Байыстың Ақынбеткүл есімді ұлын халық Ақымбет деп атайды. Ақымбеттен-Тілеу, онан Қара батыр Сарман туады. Ақымбеттің тағы екі баласы бар, олардың аты Бершей мен Жылкелді.

Байыстың бір баласы Сыбанкүл. Бұл Сыбан найман атанды. Сыбанның бірінші әйелі Өріктен Жараскүл туады, Орын деген әйелінен-Бөрі, Оразбике тоқалынан-Байкөбек, Сарыкөбек (Сарысыбан), Жанкөбек, Сыбанның тағы бір баласының аты Салпы. Сыбан атасынан Жоңғар басқыншыларына қарсы соғыста данқы елге жайылған Ақтамберді жырау (1675-1768), Еспембет батыр Қойбасұлы, Жанкісі

батыр Шоқаұлы шықты. Ақтамберді Сарыұлы найманның ру басы көсемі, әскер басы батыры. Сонымен қатар Ақтамберді жортуыл жыршысы, әулетті жырауда болған:

«Жауға шаптым ту байлап,
Шепті бұздым айқайлап.
Өлім деген ойда жоқ,
Жалынды жүрек қан қайнап.
Ерлер жұртын қорғайды,
өлімге жүрміз бас байлап»

Ақтамберді жыраудың ата тегі былайша таралады: Сыбан-Бөрі-Бөлітірік-Сары-Ақтамберді.

«Атадан бала туса екен, ата жолын қуса екен» деп бабаларымыз бекер айтпаған. Ата жолын адалдықпен ұстаған, халыққа қадірлі болған ақылды, парасатты билер Сыбаннан шыққан. Сыбан ішінде ең танымал аталардың бірі Жанкөбек тармағы. Жанкөбектің жеті буын ұрпағы атақты билер болған: Нарынбай би-Қу дауысты Құттыбай би-Байқара би-Ақтайлақ би (т.ж.1720-1820 ж.ө.) –Кеңесбай би-Жарқынбай би-Жұмахан би (1925 жылы 55 жаста). Бұлар Найман тайпасың, Қаракерей руын, Сыбанды басқарған билер болды.

Нарынбай сөзге шешен, әділ би болған екен. Оның жалғыз баласы Құттыбай би Тәуке хан заманында Ташкентті билеген, асқан шешендігіне орай «Қу дауысты Құттыбай» деген атпен белгілі болған. Үмбетей жырау Абылай ханға сүйеу болған, қоғам қайраткерлерін былай атайды:

Аруағына болысқан,
Әділ билік қылысқан.

Қашпаған қандай ұрыстан,
Керейде батыр Жәнібек,
Қаз дауысты Қазыбек,
Қу дауысты Құттыбай,
Қаракерей Қабанбай,
Қанжығалы Бөгенбай.

Құттыбайдың ұлы Байқара Орта жүзде Қаз дауысты Қазыбек биден басқа алдына жан салмаған би болған. Сыбан елінің биі Ақтайлақ от ауызды, орақ тілді кісі екен. Ақтайлақ би өзінің озық ойлы шешендік толғау-өлеңдерімен, парасатты биліктерімен қазақтың қара тілі атанған, оны халық «Қара тілдің шешені», ұлғайған кезінде «Халық атасы» деп атаған екен.

Ақтайлақ бидің ұлы Сабырбай (1775-1865) кезінде белгілі айтыс ақыны болған. Сабырбай ақынның қызы Қуандық (1843-1928) әншілік, ақындық өнерімен ел құрметіне бөленген, Сыбанның он жеті ақыны шыққан ақындар әулетінде дүниеге келген. Қазақтың әдебиеті тарихындағы көрнекті тұлғалардың бірі ақын Дулат Бабатайұлы (1802-1871) Сыбанның Жарасқұл табынан

Тегімді менің сұрасан,
Қалың Найман нуынан.
Жырымды менің сұрасан,
Сары алтынның буынан.
Сырымды менің сұрасан,
Тұманның тұнық суынан.
Кеудеме қайғы толған соң,
Тұнық жырмен жуынам.
Сорғалаған нөсердей
Жырын тыңда Дулаттың.
Сыбандар Семей облысының

Жарма, Аягөз, Таскескен деген жерлерінде қоныстанған.

Бес Байыстың біреуі Мәмбетқұл неге Қыржы деп аталған себебін былай түсіндіреді. Мәмбетқұл жас күнінде атасынан енші алғанда өкпелеп қыржиып отыра берген соң атасы Мейрам «Қыржи-қыржи Мәмбетқұл» деп, содан жеңгелері оған қыржи деген лақап ат қойған. Қыржыдан Теңізбай жалғыз, одан үшеу: Жиенбай, Қараш, Жарас. Бұл үшеуі де екі-екі балаға әке болды. Жиенқұлдан-Қожамқұл, Кешу; Қараштан-Бекбау, Баубек; Жарастан-Жирен, Тайлақ туған. Кешу батырдың немересі Арап Сұлтангелдіұлы да атағы елге жайылған батыр болған. Қыржылар ұрандап айқайға басқанда «Арап» деп шабады.

Бір жылы Түркістаннан Байыстың қолына Тоқтар қожа деген жігіт келіп, Байыстың жылқысын бағуға жалданады, бас жылқышы жұмысын атқарады. Сол жылы қыста қатты жұт болы, елдің малы жұтады, аштан қырылды. Тоқтарқожа Жылқышы жігіттерімен жұтқа жаға жыртқыз болды. Байыстың екімыңнан астам жылқысын аман сақтады. Бұған өте риза болған Байыс бойжеткен Мақта деген қызына отау тұрғызып, отқа май құйғызып, шарифат жолымен молдаға Мақта мен Тоқтарқожаның некесін қидырады.

Мақта апай Жанжігіт, Байжігіт деген екі балаға ана болды. Мал-малданып, жан-жанданып, үйлі баранды болғаннан кейін Тоқтарқожа

«Ер туған жеріне, ит тойған жеріне» деген бар деп, елге қайтпақшы болады. Сонымен Тоқтарқожа Жанжігітті ертіп, Түркістанға қайтады. Байжігіт шешесінің қолында қалады, онан өрбіген ұрпақ Байыстың ішіне сіңіп кетеді. Сол кезден Байжігіт елі бес Байыстың біріміз деп келеді. Байжігіттен өрбіп өнген сегіз болыс ел Темірсу бойында Тарбағатай өңірін мекен еткен, Қытай жерінде де Байжігіттер бар. Зайсан уезінің 15 болыстарында Қаракерей руының аталары аралас-кұралас орналасқан. Санақ бойынша 20358 шаруашылықта 83808 адам болды. Он бес болыстың алтауын байжігіттер құрды. Бұрынғы қариялар айтуынша мен көппін деп Байжігіт мақтанады. Мен көппін деп Мұрын мақтанады. Үй саны мен жан санына қарағанда Мұрын көп.

Мәшһүр Жүсіп Байжігіттің бір атасы Тоқабай туралы былай дейді: «Тоқабай Сарыны сенке сабады» делінген сөз мәтел болып қалған. Тоқабайдың жуаны Кегенбай, бай ел болды. «Білсең Кегенбаймын, білмесең деген баймын» дейтұғыны тағы бар. Қаракерей Қабанбай батыр осы Тоқабайдан, онан бергісі Кегенбайдан шыққан деседі.

Байжігіттің бірінші әйелінен-Алыс, Әйтiмбет (Теке), екінші әйелінен-Жұмық, Тоғыс, үшінші әйелінен Мәмбет туады. Бұларды бес Байжігіт дейді. Мәмбеттен үшеу туған-Өмір, Күшік батыр, Қожағұл. Қожағұлдың баласы Қабанбай батыр.

Қазақтың азаматкер батыры, сол кездегі ірі қолбасшы Ер Қабанбайдың (1691-1769) азан шақырып қойған аты Ерасыл екен, жас кезінде аты Избасар болыпты. Жауға жалғыз шабатын батырлығы үшін-Дарабоз, ал қандай жауды жеңбей шықпайтын қайсарлығы үшін Қабанбай деп атаныпты. Ескі бір қиссада:

Қабанбай-Орта жүздің арыстаны,
Жау сасқан даңқын естіп алыстағы.

Қабанбай, ер Бөгенбай
заманында,

Кетпеген дұшпанына
намыстары,-

Делінген екен. «Көмекей әулие»
атанған Бұқар жырау Қабекенді
жоғары бағалаған:

Айналайын Қабанбай,
Жау тигенде жарағым.
Алыстан асып жау келсе,
Түрулі тұрған құлағым.
Жақыннан жарым жау шықса,
Белдеудегі пырағым.
Мың жылқыны суарған,
Төскейден аққан бұлағым.

Қабанбайға ілесе, оның туып өскен ортасынан Жұмақтан-Дәулетбай Сатыұлы, Өмірден-Шағалақ Сапақұлы, Тоғыстан-Қасай, Қасайұлы Дәулет деген қазақтың бетке ұстар көрнекті батырлары шыққан. Бір аңызда Мәмбетұлы Күшік батыр Қатаған елінен үш қызды әкелді делінген. Бұл оқиға Есім ханның (1598-1628ж. қазақ ханы) тұсында болса керек. Сол үшін қызды: Әпенді-Мәмбетке,

Үпенді-Жұмыққа, Дәменді-Тоғасқа берген екен. Сонда Мәмбет Қабанбай батыр, Жұмық Дәулетбай батыр, Тоғас Қасай батыр ағайын туыстығына қоса бөлелер болып шығады екен.

Қарақыпшақ Ерназар батыр Жәнібек батырдан:

- Өмірінде кімнің ерлігі ерен деп білесің?-деп сұраған екен. Сонда Жәнібек:

- Қабанбайдай батыр болған емес, Қабанбай аруақты батыр еді, бір өзі келе жатқанда екпінінен 400-500 адамның дүмпуі білінуші еді. Қабанбай қара нөпір жауға тиіскенде кірген жағы есік, шыққан жағы жол болып қала беруші еді,-деп жауап берген екен.

«Үш жүз» партиясын құрушы Көлбай Төгісов (1879-1919) Байжігіттің Жұмық тармағынан дүние жүзіне аты белгілі қазақтың атақты палуаны, таэквондоның шебері, дүниежүзілік біріншіліктерде алтын медалдарды жеңіп алған Мұстафа Өзтүрік Күшік батырдың жетінші буындағы ұрпағы.

Найман елі жоңғар жаугершілігі заманында талай ержүрек атақты батырларды дүниеге әкелді. Олардың ішінде Матай Бөрібай, Садыр Алдияр, Мұрын Боранбай, Тума Шынқожа, Тоқпақ Қасабай, т.б. батырлар бар.

Шежірешілер Сардар руын Тоң, Шүйе, шәржітім деп үшке жіктейді.

Сардарлар XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап Лепсі уезінің оңтүстік батыс шекарасын, Балқаштың оңтүстік жиегінен Жоңғар тауының

етегіне дейін Басқан, лепсі бойын, Керейқұмды, Мысықжол, Басқопа, Үшжол құмын, Талдықара, Қарабөгет аңғарын қоныс қылды. ӨзТәуке ханның бас кеңесшісі, Ұлы жүздің төбе биі Төле би айтқан сөзі дейді:

Асыл тусаң Керей бол,
Үш қазаққа мерей бол
Уақ болсаң шоғы бол,
Даулы істе жорға бол
Арғын болсаң Алтай бол,
Найман болсаң Матай бол,
Байұлы болсаң Адай бол,
Үйсін болсаң Ботбай бол.
Бұл алтауы болмасаң,
Қалай болсаң солай бол.

Матайдан үшеу туады: Қолдас, Аталық, Кенже. Ақсақалдар айтуынша Қолдас әруақты батыр болған, жауға көп шауып «қапта, қапта» деген соң, Қолдас деген аты қалып «Қаптағай атанып» кеткен. Қаптағай батыр Ақ Орданы құруға қатысқан, «XVIII ғасырдың бас кезінде өмір сүрген» дейді М. Тынышбаев. Ақырында Қаптағай есімі бүкіл найманның ұранына айналады. Қаптағайдан Жолдас, мұнан Есенгелді, мұнан Жалаң, мұнан Асан, мұнан Сары, мұнан Жаубөрі, мұнан Бөрібай батыр. Есімі Матай руының екінші ұранына айналған Бөрібай 1740-50 жылдары қайтты, зираты Атбасар уезінде Сарысу өзенінің бойында.

Қаптағай Жетісу бойындағы ел, Лепсі, Қапал уездеріндегі Ақсу, Сарқант, Бүйен өзендерінің алқабын, Ешкіөлмес, Тамшыбұлақ, Көпірлі, Баян-Жүрек, Ордабай деген жерлерді

мекен етті. Қаптағайдан Қыдыралы, Құлшан, Төртқара, Толыбай, Қаржау, Бөрте аталары тарайды. Мұның екі болысы Қарауыл-Жасық деген ел, ол Болат, Мұрат болып екіге бөлінеді, бұлар Өскеменге қарады, Құлынжүн, Бөкен өзені деген жерде.

Аталық Матайдан-Құттымбет, Тәттімбет, Сүттімбет туады. Құттымбеттен екі ұл болады, олардың есімдері Құтым мен Шағыр. Аталық Ұлы жүздегі Қараша бидің баласы Бәйдібекке арнайы құда түсіп оның Қызайым деген бойжеткен қызын өз немересі Шағырға алып береді. Қызайымның мінезі дарқан, адамгершілігі жоғары, бітім-болмысы, ақыл-парасаты анасы Нұрилаға (Домалақ анаға) тартады.

Қызайым он жеті жасында алыс Найман еліне ұзатылады. Барған жерінде Қызайым тәрбиелі мінезі, тәлімгерлік ісімен елге танылады. Кейде ел ішіндегі даулы істерге араласады, әділ шешімдерімен халыққа ұнайды. Ел даналары: Қызайым айтса болды, біз келісеміз деп оған сенім білдірген. Найман еліне Қызайым есімі кең таралып, кейін ол «қызай» этнониміне (ру атына) айналып кетті.

Сөйтіп, Аталықтың ұрпақтары шеше есімімен «қызанай найман» атанып кеткен. Қызайымнан-Дербіс, Бегімбет, Итемген, Меңіс деген төрт ұл дүниеге келген. «Білсең Қызайыммын, білмесең құдайыңмын» дейтұғын олар Қытайда Шыңжан өлкесінде тұрады. 1840 жылғы дерек бойынша

Қызайлар 16 болыс, 40 мыңдай шаңырақ болған. XX ғасырдың алғашқы ширегінде олар 19 болыс елге жетті. Қазір ондағы Қызай елінің жан саны 200 мыңнан асқан көрінеді.

Кенже Матайдан екеу: Мәмбет, Үмбет. Бұлардан Елқонды, Сайболат, Қойкел, Құдас, Тілес аталары тарайды. Үмбет Қапалдан Қараталға дейінгі жеті болыс ел.

«Қызы едім Тастанбектің атым Сара,

Ішінен ер Қаптағай шықтым дара.

Он үште домбыра алып сөз сөйледім,

Келетін бір сүрінбей жеке қара» -

Деп өзін таныстырған, Орта жүзге, Ұлы жүзге аты жайылған ақын Сара (1853-1907) осы Үмбет атасынан. Біржан сал мен Сараның Қапал Ақсу өңірінде 1871 жылы болған айтысын қазақ қауымы көп жаттап, халық әдебиетінің асыл үлгісі деп таныған. Сара ақынмен үш-төрт атадан қосылатын айтулы қобызшы Молықбай-Ілияс Жансүгіровтың «Күй» поэмасының кейіпкері:

Қобызшы Молықбай шал Матайдағы,

Матайда - Кенже, Тұңғат Сақайдағы.

Қазақта қобызшының қалғаны сол, Жорға еді маймандаған бақайшығы.

Молықбайдың әкесі Байсақ, атасы Бұғыбай да әйгілі қобызшы болған.

Кенженің Мәмбет тармағынан шыққан аталар ішінде Бақаны ерекше

атауға болады. Бақаны нәсілі: Елқонды би, қалмақты Алтайдан асырып шығарған Қалыбай батыр, Қарақожа батыр, XIX ғасырда өмір сүрген батырлар-Тас (Есберді), Манас (Қожамберді), Жалбағай Балапанұлы, Рыскелді, ақындар Күшікұлы Кеншімбай, Бекбау, Бәкен шешен т.б. «Еңілік-Кебек» қиссасындағы қыз Еңілік осы Бақының Байғандысынан шыққан.

Аңыз бойынша Елқонды би «Ақтабан шұбырындының» алдында Сыр бойында тұрғанда Қоңырат тайпасының, оның ішінде көктіңұлы елінің бір ауылына қалмақ шауып, ауылдың қалған кісілері би ауылына кезігіп, қосылыпты. Қаза болған Қоңырат батырының әйелін би өзі алған дейді, әйел екіқабат екен де, жанында ерткен ұлдың аты Борқы екен. Әйел ұл тауып атын «қарында келген қармыс» деп Қармыс қойған көрінеді. Содан бұл екеуі Елқондыға тоғызыншы және оныншы ұл болып сіңіп кеткен.

«Ақтабан шұбырындыдан» кейін ХҮІІІ ғасырдың екінші жартысында қазақ ханы Абылай бастап, қол жиып, қалмақты жерімізден түбегейлі қуғанда, босап қалған Семейдегі Шыңғыстауға Кенже Матайдың елін бастап әкелгенде осы Елқонды би екен. Би Шыңғыстауда қайтыс болып оның баласы қолыбай батыр «әкемнің сүйегін қорлайды» деп жаудан қауіптеніп, Түркістанға апарыпты, сүйегі сонда дейді.

Мәмбеттің ұрпақтары Семей уезіндегі Шар, Қызылсу, Көкбекті,

Былқылдақ өзендерінің алқабымен Шыңғыстау, Жуантөбе, салқынтөбе тауларының атырабын мекендеген.

Төртуылдан Күзбай, Сержан туады, бұлардан Ақбарақ, Андабарақ, Барқыбарақ, Ақболат тарайды. Төртуылдың бергі аталарының ішінде елге аттары танымал: Еміл, Байыл, Дәулеттау, Тоқан, Тоғыз. Ақбарақтың Дәулетайынан Бұқа батыр шыққан, оның баласы Баймұрата батыр болған адам, ХҮІІІ ғасырда өмір сүрген. Андабарақтың Байылының ұрпағы Мырзаш батыр. Ол XIX ғасырда атақты саяхатшы Прежевальскийді тибетке апарған жол көрсетуші.

Төртуылдар Қара Ертістің екі жағасын мекендеген бір болыс ел. Мұның бір старшыны Ертістің оң жағын, 8 старшыны сол жағын мекендеген, оңтүстіктегі Зайсан бекінісіне дейін қыстаған. Оларда 1373 түтін 7761 адам болған. Найман өліп, жылын бергеннен кейін әулие келіні Ақсұлу Найманның інісі Наймантайдан туған Елтайға Белгібайдың анасы, «Қызаней» атанған, Гүлшені қосады. Ақсұлу: «Атамның орнына ата болдың» деп, Етайдың есімін Елатаға өзгертеді. Олардан бір ұл дүниеге келеді, оны Ақсұлу Белгібайға серік болсын деп, атын Серікбай қояды.

Серікбайды Ақсұлу өз бауырына салып туған анадай өсіреді. Серікбай екі перзент көреді, аттары Келбұға, Кетбұға. Келбұғадан-Бағаналы, Кетбұғадан-Балталы туады-мыс. Енді бір шежіреде Келбұғадан –Рысқұлды, Кетбұғадан

Ақтана, Ақтоғасты таратады. Рискұлдан Шүршейіт туады, оның ұрпақтары Өлімбет, Жолымбет, Тетен. Ақтана екіге тармақталады-Бөкбасар, Тиірмен; Ақтоғастанда екеу: Қара, Қосай.

Бірескі аңызда қалың Найманның еншісін бөліскенде, енші бөлу билігін Кетбұғаға беріліпті делінген. Кетбұға енші бөліп, таңба таратады. Сонда еншілес Келбұға мен Кетбұғаға таңба жетпейкалып, таратылған таңбалардың бірін (шөмішті) теріс жағына, яғни жылқының сол санына баса салған екен. Сондықтан олар екеуі «Терістанбалы» аалса керек.

Найманның ұрпақтарының еншісін дау-дамайсыз бөлгені үшін Кетбұға Найманның «Ноқта ағасы» атанады.

Кетбұға жырау Шыңғысханның биі болған, Шыңғыстың үлкен ұлы Жошының өліміне «Ақсақ құлан» деген күйді тудырған күйші-композитор, жырау. Кезінде Ұлығ (ұлы) жыршы деген атаққа ие болған. «Түгел сөздің түбі бір, түп атасы Майқы би» болса, «Ақсақ құлан» да қазақ музыка өнерінің, оның ішінде күй өнерінің бастауындағы шығарма.

Кейбір шежірешілер Бағаналы мен Балталы Келбұға Кетбұғадан тарайды десе, шежіренің басқа бір нұсқасында оларды Қытайдың тоқалынан туған Төлегетайдың немерелері деп көрсетілген. Балталының шын есімі Қазақбай, Бағаналының шын есімі Қамалбай делінген.

Балталы мен Бағаналы Арқаны

қоныстанған ел Найманның үлкен бір тарауы, олар Атбасар уезіне қараған (6 болыс құрамында 6499 шаруашылық, 34043 адам), Ұлытаудан Қаратауға дейінгі жерлерді ертеден мекен қылған. Бертін Балталы, Бағаналылар 15 болыс болып Шудың бойында, Сарысуда бытырап көшіп жүрді. Бағаналылар 6 болысқа бөлінген. Олар мыналар: Құмқоңыр, Сарысу, Кеңгір, Айнакөл, Ұлытау, Жезді. Балталыдан тарайтын аталар: Мардан, Төбеқоңыр, Арғымак, Қаншегір. Бағаналының ұрпақтары: Шегедек, Шегелек, Шүрешек, Шәуешек. Шежіре Шегедектен Шоштанды, Қуандықты, Сүйіндікті тудырады. Қазақта «Ер Шегедек еткейсін» деген толқынды күй болған. Шегелектен алты ата Ақтаз тарайды. Шәуешектің ұрпақтары: Ибеске, Жұртшы, Қоқан, Жырық.

Ақселеу Торақтының шежіресінде Шүрешек ұрпағы Тоңболат жөнінде мынандай бір әңгіме бар. Шүрешекте ер бала жоқ екен, Зейнеп атты жалғыз қызы болыпты. Сол Зейнеп оң жағында отырып бір ұл тауыпты. Ол ұлды ауыл көшкенде жұртқа тастап кетсе керек. Бұл кезде Шүрешек жорықта жүр еді дейді. Жорықтан оралғанда ауылы отыратын жұртқа соғып, тоңның арасында жылап жатқан баланы тауып алады. Баланы үйіне алып келіп, әйелінің бауырына салады. Күзгі жұрттағы тоңның арасынан тауып алғандықтан, балаға Тоңболат деп ат қояды. Тоңболаттың ұрпақтары: Сары, Сарғалдақ, Сарамық.

Бағаналы Ұлытаудан Телікөлге, Шу, солтүстік Қаратауға дейінгі жерлерді қоныстанған. Қарабала деген бөлігі қыста Шу өзенінің төменгі бойын қыстап, жазда Есіл өзеніне дейінгі алқапты жайлаған. Ақтаздардың мекені Телікөл төңірегі. Кішітау қойнауларын қыстап, жазда Торғай өзенінің басына дейін барған. Ибеске мен Сарғалдақ Ұлытау төңірегін қоныстап, Қоқан, Жырық, Қарабала, екі Кеңгір бойын, Сарысудың аяқ шенін, Қоңырқұмды мекендеген.

Ертеде ел бар екен қалың Найман,

Қытайда қалың Найман қанат жайған.

Қалың Найман ішінде Бағаналы,
Қазақта бақсы асқан жоқ
Қойлыбайдан-

Деп жырлайды Арқаның ақиық ақыны Мағжан Жұмабаев. Қойлыбай бақсы Қорқыттың шәкірті болып саналады.

Қойлыбай Қорқыттан соң дәурен сүрген,

Әр жерде ақ сарайдан үйге кірген.

Еліне қылған екен көп қызымет,

Шайтанды ұстап алып жалғыз жүрген.

Қазақтың махаббат тақырыбына арналған, сан ғасырлар бойы сақталған «Қозы Көрпеш-Баян сұлу» ғашықтық жырындағы Қарабайдың қыздары Ай мен Таңсық ата қоныс, туған ел, өскен жерді қиып кете алмай, зарлы қоштасу әнін айтады:

Балталы, Бағаналы ел аман бол

Бақалы балдырғанды көл аман бол
Кірім жуып кіндігім кескен жерім

Ойнап, күліп ер жеткен жер аман бол.

Ұлытаудағы Бағаналы елінің әрі батыры, әрі биі Ерден Сандыбай ұлы (1808-1862) болды. Ерден би 1862 жылы Атбасар өңірі бойынша ағасұлтан сайлады.

«Жердің аты-бабалардың хаты» дейді халқымыз. Жетісуда Бүйен өзенінің басталар жағында Қаптағай деген тау бар. Қытай республикасының шекарасындағы Жоңғар Алатауы жотасының күңгейінде Қапшағай өзені бар. Қаптағай-Найман тайпасының ұраны болған кісі есімі. Осы Қаптағай батырдың атындағы тау картаға түспегенде, Қаптағай қақпасы Жоңғар қақпасы болып беріліпті.

Найман тайпасына жататын рулардың ұрандары: Қаракерейдікі- «Қабанбай», Садардікі- «Алдияр», Матайдікі- «Қаптағай», «Бөрібай». Ел ұранына айналған Қабанбай, Алдияр, Бөрібай ХҮІІІ ғасырда өмір сүрген нақты тарихи тұлғалар.

Қазақ шежіресінде Найман тайпасы «тоғыз таңбалы» Найман деп аталады. Олар: Қаракерей, Матай, Садыр, Төртуыл, Терістанбалы, Сарыжомарт, Көкжарлы, Бура, Бағаналы, Балталы. ХҮІІІ ғасырда өмір сүрген найман Сарышуаш жыраудың:

Тоғыз таңба найманнан,
Тоғыз түмен қол шықса,
Қол ағасы Қабанбай,-
Деген өлең жолдары бар.

Жалпы Найманның ортақ таңбасы- «бақан». Бақан киіз үйдің шаңырағын көтеретін бақа ауыз ағаш, тіреу, дінгек. «Бақан» таңба «Ү» әрпіне ұқсас. Найман тайпасының ішіндегі әр рудың өзіндік таңбалары: Қаракерейдікі-мүйіз; Матайдікі-бөрі; Садырдікі-ожау, сыңар көз, бөрі; Терістаңбалынікі-шөміш; Бағаналынікі-бақан; Балталынікі-балта; Сарыжомарттікі, Көкжарлынікі, Буранікі-ергемек. «Мүйіз» таңбаның түрі сыңар мүйіз тектес. «Ожау», «шөміш» таңба дөңгелек сызық пен таяқша сызық белгілерінің өзара қосылуымен жасалған құрама таңба. «Сыңар көз» таңбаның түрі екі бүйірі біріккен қос дөңгелек. «Бөрі» -қасқырдың денесін нобайлап бейнелейтін таңба. «Балта» таңбасы «Р» әрпінің бейнесіне ұқсас. «Ергелек» таңба «Н» әрпі тәріздес.

Найман-қазақ халқын құрған ең ірі тайпалардың бірі. Қалың Найман туралы Қалжан ақын, Қаракесек Кемпірбай ақынмен айтысқанда былай депті:

«Көзінді аш, ауыр жатқан Найман елмін,

Көз жібер ауданыма кімнен кеммін.

Жүз елу болыс болған Найман заты,

Қаз қонып, үйрек ұшқан шалқар көлмін.

Б а л т а л ы , Б а ғ а н а л ы ,
Терістаңбалы-

Арынды тау суындай қалың селмін.

Өрделі тоқсан болыс елді қоссаң,
Алдыңда асу бермес сары белмін.»

Қазақтың белгілі қоғам қайраткері, тұңғыш инженер-теміржолшысы, атақты этнографы Мұхамеджан Тынышбаев (1879-1937) 1917 жылғы наймандар саны туралы мынандай мәлімет келтіреді:

1. Сырдария облысы, Перовск уезінде – 10 мың;

2. Жетісу облысы, Қапал уезінде – 80 мың;

Лепсі уезінде – 150 мың;

3. Семей облысы, Зайсан уезінде – 100 мың;

Өскемен уезінде – 110 мың;

Семей уезінде – 30 мың;

4. Ақмола облысы, Атбасар уезінде – 40 мың;

5. Алтай өлкесінде - 10 мың;

6. Бұхарада - 150 мың;

7. Қытайда - 150 мың.

Сөйтіп, XX ғасырдың басында наймандардың жалпы саны 830 мың адам болып шығады. Ал демограф М. Тәтімовтің есебі бойынша Қазақстанда наймандардың саны 520 мың адам, Қытайда 100 мың адам.

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ПРИИРТЫШЬЯ: СКУЛЬПТУРА, АРХИТЕКТУРА, ЭПИГРАФИКА И ЖИВОПИСЬ

Ертіс өңірінде табылған тас мүсіндері монументалды көне түрік скульптурасында жасалған. Олар гарыштың, әлемжасаушының бөлігі, тұлға мен ұжымның белгісі түсінігінде берілетін, мүсін прототипі - халық батыры типінде берілген эпикалық ойлаудың ерекше стилін көрсетеді. Ертіс өңірінің ортағасырлық мүсіндердің ерекшеленетін сыны сиымдылығы, ұлылығы, көлемнің үнсіздігі, ерекше аяқталуы, бейнелердің салмақтығы мен тозбайтындығы болып табылады. Оларда қосымша декоративті тәсілдердің қолдануы сирек кездеседі. Ертіс өңірінің скульптурасы монументалды емес, негізінде үлкен емес декоративті тастан жасалған жануарлар мен балықтардың мүсіндері ретінде берілген.

Эпиграфиялық өнер қимақтарда таралған руникалық жазуларда жазу элементтерімен берілген, бірақ кей кезеңіндегі ескерткіштерінде, ислам таралғаннан кейін эпиграфиялық элементтер араб тілінде болған.

Бейнелеу өнері керамикалық бұйымдар мен әшекейлерде бейнелеу мен суреттермен көрсетілген. Бейнелеу мазмұны статик пен динамикада көрсетілген, құстар мен өсімдіктер, әдеттегідей емес, флора мен фауна әлемнің өкілдері көшпенділер үшін экзотикалық жануарлар құрады. Бейнелеулер зооморфтық, өсімдік және геометриялық типтердің декоративті оюларымен қатар жүреді.

Stone sculptures found in Priirtyshiye are made in the spirit of the monumental ancient Turkic sculpture. They pass the special style of the epic mind expression that is represented in typization of the people hero – the statue prototype, which is understood as the part of the space, the universe, the symbol of the personality and the group. The distinctive features of the Priirtyshiye Middle Ages statues are the portability, grandeur, the volume closure, the special completion, solidity and images' wholeness. The additional decora-

tive methods' are rarely applied here. The Priirtyshiye sculpture is also represented as the non-monumental one, mainly with not large decorative statues of animals and fishes.

The graphic art is represented by the elements of inscription on the runic letter spread at kimaks, though, it is possible that monuments of the later period, after the Islam was spread epigraphic elements in Arabic were presented, too.

The pictorial art is expressed by the petroglyphs and pictures on the jewelry and ceramic items. These pictures contain animals, represented in statics and dynamics, birds and plants, typical and exotic representatives of the fauna and flora world for the nomad. The pictures were practically always accompanied with the decorative ornaments of the zoomorphic, vegetable and geometric type.

Современная историческая наука отличается возросшим интересом к изучению истории отдельных регионов Казахстана, то есть краеведческой направленностью исследований. В последнее время активно разрабатывается история Прииртышья, в частности история Павлодарского Прииртышья.

Исследование памятников средневековой скульптуры Казахстана, обнаруженных на территории Прииртышья, предполагает их рассмотрение как часть общей древнетюркской монументальной скульптуры (каменные изваяния), однако при этом есть и случаи и декоративной скульптуры (каменные статуэтки).

История монументальной скульптуры древних тюрков Казахстана со времени становления древнетюркских каганатов до утверждения господства мусульманской идеологии – один из важнейших разделов искусствоведения. К этому периоду относится зарождение

и развитие такого искусства, как каменные изваяния.

Для тюркской культуры, как отмечалось выше, характерны каменные изваяния, так называемые каменные бабы (балбалы). Памятники монументальной скульптуры на территории Казахстана, созданные многими поколениями тюркских мастеров средневековья, содержат черты национального стиля, обладают качествами большого искусства. Скульптура тюрков этого региона является зрелым плодом четко локализованной культуры. Изобразительный метод создания каменных изваяний, достаточно ясный и простой и одновременно универсальный, Г.Ш.Елеукенова определяет как реалистический метод с отклонением в сторону идеализации и условности.

До сих пор неоднозначно интерпретируются семантика и функция изваяний. Наиболее распространенными являются три точки зрения: во-первых, эти скульптуры

– изображения врагов, побежденных и убитых кочевником и поставленных на его могиле или у поминального сооружения; во-вторых, эти каменные статуи изображали самих тюрок; в-третьих, скульптуры мужчин и женщин с сосудом в руках – фигуры обожествленных предков.

В семантической интерпретации каменных изваяний можно видеть еще более древние космогонические представления их идейно-тематического содержания, например, связь скульптур с поминальным обрядом, идеей поклонения предку, поскольку местами для коллективного совершения поминальных обрядов и являлись захоронения предков, рядом с которыми сооружались каменные изваяния, служившие объектом особого поклонения и почитания.

Ритуал захоронения и поминальные обряды прочно закрепились в традициях кочевников. В основе эстетических интересов кочевников, видимо, лежали и общественно-политические и сугубо практические цели. Во-первых, каменные изваяния служили знаком данной родоплеменной общины, места захоронения предков были показателем закрепления определенной территории. Во-вторых, материал изготовления скульптур (гранит, базальт, считавшиеся в представлении древних тюрок «вечным камнем») указывал на стремление к вечности, направленность на последующие поколения, заботу

о потомстве. В-третьих, каменные изваяния являлись ориентирами в передвижениях кочевников по степи.

На курганах, обнаруженных на территории Прииртышья (Бобровка, Качиры, Покровка, Торфимовка, Ждановка, Королевка), древние скульпторы устанавливали надмогильные изваяния умерших людей и вытесанные из гранита или песчаника цепочки балбалов.

Каменные изваяния устанавливались на древних кладбищах и около ритуальных сооружений – прямоугольных оградок из камня. Изваяния ставились у восточной стороны оградки лицом на восток. Для их изготовления применялись удлиненные камни, которые обтесывались до пропорции, близких к фигуре человека. Путем обивки, подтесывания и резьбы изображались мужчины и женщины. Однако не всегда возможно определить пол изваяния из-за плохой сохранности и недостаточной четкости самого изображения. Изваяния имеют головные уборы или прически в виде косы (или кос), свисающей по спине.

Мужские фигуры изображены одетыми в кафтаны с треугольными отворотами, перехваченные в талии наборными поясами; на поясе висит сабля, кинжал, сумочка для точила и другие предметы. Женские фигуры изображались обычно обнаженными. У большинства из них в правой руке или чаще в обеих руках на уровне груди или живота находился сосуд – кружка, кубок

или чаща. На правой руке некоторых фигур изображена сидящая птица.

Мотив птицы в руке каменного изваяния – распространенный символ души умершего, непосредственной связанный с космогоническими представлениями кочевников. По представлениям кочевников, душу умершего в потусторонний, иной, метафизический мир сопровождает шаман, способный совершить магический полет.

Памятники скульптуры в первую очередь связаны с культово-поминальными сооружениями, которые напоминают курганы с плоской вершиной. Оградки в насыпи были прямоугольными и круглыми, с восточной стороны обычно стоят антропоморфные изваяния, обращенные, как и в тюркских оградках, лицом на восток. В некоторых курганах зафиксировано несколько изваяний. Позади каменных изваяний иногда поставлены вертикальные каменные плиты.

Строгий закон фронтальности, господствующий в тюркской скульптуре, наглядно проявляется в объемной фигуре из Усть-Каменогорска.

На территории Прииртышья известны также и декоративные скульптурные памятники. Это в основном небольшие каменные статуэтки рыб и птиц.

Так, в женских погребениях найдены скульптурные изображения птицы, рыбы. Образ рыбы, как известно,

один из сюжетов, довольно часто встречающийся в археологическом материале либо в форме объемной скульптуры либо в рисунках.

Скульптурные изображения рыб связаны с культовыми представлениями населения.

Особенности памятников скульптуры Прииртышья связаны с тем, что на данной территории очень много женских каменных изваяний по сравнению с мужскими. Большое количество женских фигур, видимо, обусловлено тем, что кимакские и кыпчакские племена пережили процессы развития матриархально-родового строя, ими был почитаем культ предка в женском образе, то есть они вели родословную по женской линии. Сам культ получил развитие из гораздо более глубоких пластов времени, когда был почитаем культ богини-прародительницы и хранительницы очага.

Таким образом, каменные изваяния средневекового Казахстана (на территории Прииртышья) выполнены в духе монументальной древнетюркской скульптуры, специфической чертой которого является выражение космогонических представлений и отражение своеобразного эпического мышления, проявляющегося в обобщенном представлении типизированного героя народа. Иными словами, скульптура кочевников репрезентировала понимание человеческой фигуры как функции чего то общего, части космической структуры мироздания, а конкретный образ

(умершего идеализированного предка) воплощал идеалы общественного человека, некоего символа личности и коллектива. В связи с этим форма средневековых статуй компактна, отличается величественностью, замкнутостью объема, особой завершенностью, монолитностью и цельностью образов.

Следует также отметить, что наряду с каменными изваяниями (монументальной скульптурой) на территории Прииртышья была развита и декоративная скульптура, выраженная своеобразными небольшими статуэтками в виде различных животных и рыб.

Архитектура

Вместе с среднеазиатской культурой в страну кимаков проникала и религия. Прямых указаний в источниках о религии кимаков нет, но существуют косвенные данные. Так, за счет мусульманского влияния относят особенности кимакских погребений Прииртышья.

Большую художественную ценность представляют дошедшие до нас архитектурные памятники Казахстана XI-XII веков.

Строительство архитектурных памятников Прииртышья базировалось на местных строительных традициях, на народном опыте, накопленном многими поколениями мастеров предшествующих периодов.

Н е и з у ч е н н ы м позднесредневековым памятником

Павлодарского Прииртышья является Калабалгасунская (Калабасунская) башня, известная по письменным источникам с VII в. О существовании на территории Павлодарского прииртышья одного из уникальных памятников средневековья – Калбасунской башни сообщают нам российские письменные источники. Калбасунская башня впервые была упомянута в статейном списке Ф.И. Байкова (1654 г.): «Кабал-Гасун (Кабан-Гусан) – калмацким языком, а по-русски – палата кирпичная. Кирпич жженный, пустая, дело старинное» [31,189]. Со времен Ф.И. Байкова, путешествие которого совпало с периодом активности джунгар, традиционно считается, что все известные памятники относятся к творениям буддизма. Несомненно, есть такие памятники, например, монастыри Абылай-кит, Кызыл-Кентский дворец, Зорджин-кит и др.

К сожалению, до наших дней этот памятник не сохранился. Она была разрушена во времена российской колонизации. Калабалгасунская (Калабасунская) башня является памятником средневековой культово-мемориальной архитектуры и представляет собой большое купольное сооружение, характерное для надмогильных сооружений чингизидской знати. Вокруг этого мавзолея располагался и позднесредневековый некрополь. Найденные на месте этого памятника

остатки обожженного кирпича размером 25х25х5 см и керамические изразцы с геометрическим и растительным орнаментом, свидетельствуют о том, что он мог быть, воздвигнут в XV-XVI вв. Кирпичи правильной формы, они похожи на жженные кирпичи из памятников Центрального (мавзолей Жошы-хана и алаш-хана, XIII-XIV вв.) и Западного (Балгасун, Абат-Байтак) Казахстана. Традиция изготовления кирпича формой 25х25 см, так называемый строительный материал тимуридской эпохи, берет свое начало от Караханидской цивилизации (мавзолее Айши-Биби, Бибиджи-Хатун, IX-XI вв.).

В настоящее время памятник полностью разрушен, возможно лишь обнаружение остатков его фундаментов.

Таким образом, архитектурная форма, декоративное оформление мавзолеев Казахстана на территории Прииртышья отличается величавой простотой, строгостью и правильностью форм, монументальностью в сочетании с легкостью всего архитектурного облика здания. Им чужды вычурность и декоративная пышность, рассчитанные на эффект. Основным и важным элементов памятников, создающим весь облик сооружения, является главный фасад – мощный портал, купол и кубическое основание. Отличительной чертой мазаров Прииртышья является его изготовление из прочного жженного кирпича.

Своеобразная, но простая и примитивная внешняя форма мазаров, его грубоватая мощность размеров, рассчитанная на долголетие, соответствовали низкому уровню развития строительной техники того времени, отсутствию достаточной практики строительства монументальных зданий на территории Казахстана, в частности Прииртышья.

Эпиграфика и живопись

Изобразительное искусство кимаков и кыпчаков является неизученной темой в истории культурологии, что обусловлено малочисленностью обнаруженных археологических культурных памятников.

В период правления кимаков эпиграфика была основана на древнетюркской рунической письменности. Так, была обнаружена декоративная надпись на зеркале из кимакского женского погребения, выполненного на рунической графике.

С в и д е т е л ь с т в о м функционирования рунической письменности в кимакском обществе также является найденная на скальной надписи в горах Баянаула, напоминающая данный вид письма.

Возможно, с дальнейшим распространением мусульманства и освоением арабского письма, эпиграфика основывалась на арабской графике. Однако, пока археологами

не обнаружены памятники, свидетельствующие явления данного перехода. В перспективе исследований, мы думаем, данное предположение не замедлит свое подтверждения.

Изобразительное искусство Казахстана на территории Прииртышья проявляется в наскальной живописи, берущей начало еще из древности, от изображений животных в виде петроглифов на скалах. Так, наскальные изображения эпохи средневековья, обнаруженные в горах Баянаула, говорят о тематике и основном содержании данных наскальных рисунков. Несомненно, важным в жизни кочевников является охота, поэтому в одном из рисунков представлен всадник на коне с копьем в руках. Второе наскальное изображение указывает также на всадника с арканом на коне.

В большинстве случаев изобразительное искусство сочетается с орнаментализмом, постепенно вытеснявшем возможность изображения живых существ в связи с активной исламизацией. Поэтому при раскопках были обнаружены памятники культуры, украшенные просто растительным орнаментом или изображениями растений.

Следует отметить, что памятникам культуры Прииртышья характерен синкретизм изобразительного и орнаментального искусства. Так, в одних и тех же могильниках территории Прииртышья найдены украшения с одновременным изображением животных

и растений, а также дополненные декоративным орнаментом.

На территории Прииртышья в могильнике Кызыл-Кайнар найдены накладки, пряжки, бляхи, костяные подвески. Подвеска из погребения в этом могильнике имела конусовидную форму и заканчивалась головкой рыси. На одной из блях был изображен всадник, поражающий копьем тигра. На поясе, найденном в погребении на Прииртышье, имелся полный комплект различных накладок и подвесок. Он имел бронзовую пряжку, четырнадцать восьмилепестковых бронзовых блях и семь таких же блях от подвесных ремней, четыре наконечника и прямоугольную обойму. На одном из наконечников изображены рельефом два горных козла у священного «древа жизни».

В Актогайском районе археологами было обнаружено серебряное зеркало, датированное VIII-IX вв. Основным декоративным элементом данного зеркала является изображение бегущих животных по кругу. В Бобровском могильнике 1 найдена сабля, имеющая длину 80 см, а ширину – 3 см. Она вложена в деревянные ножны, обтянутые с лицевой стороны листовым серебром с тесненным растительным орнаментом.

Подвесками и, возможно, оберегами служили изображения личин и вооруженного всадника с нимбом на коне.

В одном из могильников кимаков найдена серебряная миска,

на дне которого по центру изображен дикий зверь, напоминающий тигра с разинутой пастью, по краям дно миски украшено растительным орнаментом. Обрамлением дна являются вдавления, сделанные острой палочкой.

В мужских погребениях кыпчаков, обнаруженных на территории Прииртышья, найдены поясные портупейные ремни, украшенные бронзовыми и железными бляшками с изображением традиционных трилистников, лунниц. Мотивы такого орнамента известны далеко за пределами кыпчаков.

Кочевники-ювелиры, создавали предметы, украшения и произведения искусства, продолжая древние традиции саков. На поясных бляшках, наконечниках ремней и других украшениях были изображены зооморфные и растительные орнаменты.

Таким образом, эпиграфическое и изобразительное искусство Казахстана на территории Прииртышья связано с миропредставлениями кимаков и кыпчакских племен. Эпиграфика представлена в основном элементами надписи на руническом письме, однако, возможно, в памятниках более позднего периода, после распространения ислама, есть эпиграфические элементы на арабском языке.

Живопись сохранена в виде петроглифов на скалах, с одной стороны, и в виде изображений на украшениях и керамических изделиях, с другой. В основном предметом изображения являлись животные (бегущие звери, домашние и дикие животные: тигры, бараны и др.), птицы (например, павлин) и растения (гроздь винограда, трилистник). Изображения нередко сопровождается декоративный орнамент зооморфного, растительного и геометрического типов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маргулан А.Х. Из истории городов и строительного искусства Древнего Кудышева Б. Вместо предисловия// Традиционная культура Казахстана. – Алма-Ата: Изд. АН КазССР, 1950. – 122 с.
2. Инсебаев Т. Очерки истории Павлодарского Прииртышья. Ч. 1. - Павлодар: НПО «Эко», 2000. – 239 с.
3. Захаренко А.Л., Косаяков Б.К., Мерц В.К. История Павлодарского Прииртышья. – Павлодар: ПГУ, 2003. – 133 с.

4. Ахметова Г.Е. Прииртышье в составе тюркского каганата, государство кимаков, Дешт-и-Кыпчака// История Павлодарского Прииртышья. – Павлодар: ПГУ, 2003. – С.65-94
5. Артыкбаев Ж.О., Ерманов А.Ж., Жанисов А.Т. Калабалгасын – уникальный памятник старины Павлодарского Прииртышья. – Астана: Фолиант, 2002. – 44 с.

Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН,
г. Элиста, Россия

РАЗВИТИЕ ПРИЧЕСКИ У КАЛМЫКОВ В XIX В.

Этнограф ғалымның мақаласы XIX ғасырда қалмақтардың сәнді шаш үлгілерінің дамуы мен өзгеріске ұшырауын сипаттайды

Article of the scientific ethnographer describes the basic stages and features of development and change of a hairdress of Kalmyks in XIX a century.

У калмыков волосы, как и у многих народов, являются символом магической силы. В традиционной культуре вместилищем «души», помимо глаз, крови, носа, пальцев рук, были волосы¹. Это придавало особую роль и значение прическе калмыков, которое было не только сугубо утилитарным, но и сакральным, социальным и т.д.

С древности мужчины в основном брили голову, оставляя косу на затылке, а женщины заплетали волосы в одну или две косы, в зависимости от семейного положения. Говорить о развитии стилей и форм причесок у калмыков в настоящее время представляет трудную задачу ввиду слабой источниковой базы. Однако даже на основании сохранившихся свидетельств можно проследить эволюцию калмыцкой прически.

Следует отметить, что исследованием прически калмыков никто из исследователей специально не занимался, но ряд ученых XIX-XX вв. всегда помимо прочего отмечали, что

калмыки отличаются от окружающих их народов, в том числе и прической. Среди них можно отметить П.С. Палласа, И.А. Житецкого, П.И. Небольсина, У.Душана². Однако несмотря на то, что значение представленных ими сведений трудно переоценить, основным их недостатками являлись описательность, фрагментарность и получение части их из вторых рук. Только во второй половине XX в. профессор У.Э. Эрдниев в своих работах систематизировал и дал анализ такому явлению как калмыцкая прическа.

Целью данной статьи является исследование развития прически у калмыков в XIX в., связанных с адаптационными процессами.

На основании различных свидетельств европейских путешественников мы можем прийти к выводу о том, что с момента прихода калмыков на Волгу и до ухода большей части калмыков в Китай в 1771 г. их традиционная прическа не менялась. Так, в начале XVII в. путешественник

Фридрих Вебер, пребывая в Москве, оставил свидетельство об ойратской мужской прическе, на примере «калмыцкого посла»⁴, когда, «по обычаю его страны, на маковке совершенно обритой головы висела до самого затылка коса волос»⁵. В начале XVIII в. шотландец Джон Белл отмечал, что все калмыки «бреют голову, выключая одну прядь волос, которую заплетают и носят назад», а женщины «носят серьги и волосы заплетают»⁶. Уже в конце XVIII в. польский путешественник Ян Потоцкий повторял сведения своих предшественников о калмыцкой прическе: «с верхушки головы висят у них длинные косички: у мужчин одна сзади; у женщин две и падают на грудь»⁷.

Надо отметить, что почти все исследователи, которые описывали прически, считали, что данные прически являются калмыцкой. Такие прически действительно почти не имели аналогов у народов Северного Кавказа и Поволжья, но у народов Центральной Азии и Дальнего Востока такие прически были общепринятыми. Так, в 1721 г. исследователь Д. Г. Мессершмидт, отмечал, что барабинские татары «заплетают волосы в длинную косу на спине, женщины носят две косы, а девушки заплетают волосы в 4, 8 и больше кос, нередко вплетают в них конские волосы, концы соединяют шнурками и украшают различными предметами»⁸. Будучи у бурят, он также отмечал схожесть причесок

с калмыцкой «женщины заплетали волосы в косы, вплетая в них конский волос, которые свисали до колен»⁹. Такая же мужская прическа *кетеге* была и у тувинцев и представляла собой бритый лоб и косичку на темени. У южных алтайцев мужчинам брили голову спереди, оставляя на лбу маленькую челку *чурмеш*¹⁰.

Такая прическа в условиях кочевого быта наиболее соответствовала гигиеническим требованиям. По нашему мнению, у кочевников при постоянной нехватке воды единственным средством ограничить распространение кожных и волосных паразитов было бритье головы у мужчин или заплетание косы у женщин.

После ликвидации Калмыцкого ханства калмыки оказались в совершенно новой ситуации под управлением российской администрации. Утеря независимости сказалась прежде всего на том, что на территорию кочевий стали переселяться представители других народов. Если в XVII - XVIII вв. калмыки проживали в основном в окружении таких же кочевых народов, то с XIX в. их соседями стали народы оседлые: русские, украинцы, немцы, эстонцы и др. Более тесные этнокультурные связи с представителями оседлой земледельческой культуры привели к тому, что в XIX в. происходит замена традиционной прически на так называемый «кружок». Кризис кочевого хозяйства, связанный с

земельной теснотой, и начавшийся переход на оседлость только усилил процессы аккультурации среди калмыцкого населения.

Другой причиной этого процесса являлось, прежде всего, то, что представители высшего сословия калмыков *цаган яста* с начала XIX в., оказавшись включенными в новую административную систему, стали переходить к образу жизни российских дворян, в том числе, переняв и прическу. А частая военная служба нойонов и зайсангов в казачьих частях предопределила выбор прически в пользу так называемого фасона «в кружок», которая была характерна для донских и волжских казаков. Через представителей аристократии прическа стала распространяться среди их подвластных, для которых они были примером. Тем более, что с указанной прической многие калмыки были знакомы ввиду частых контактов с жителями Области Войска Донского.

Исследователь П.Небольсин подробно описал мужскую прическу «в кружок»: «Калмыки подбрасывают волосы вокруг всей головы, пальца на два и на три от той линии, с которой они начинают рост. Остальные волосы расчесываются на обе стороны, достигают до шеи и подсекаются как сзади, так и спереди, одинаково ровно. При таком уборе, у Калмыка видна бывает только часть выбритого круга, именно на лбу; но при известных оборотах наездника, при скачке или при борьбе волосы

развеваются на ветру, и тогда бывает виден весь выбритый круг. У коренного степняка - щеголя волосы выбриваются на целую ладонь, у калмыка только по имени - много что на полдьюма»¹¹. Также П.Небольсин сообщал, что калмыки всегда бреют бороду, оставляя только усы, которые никогда не закручивают. Калмыцкий исследователь У.Душан также писал, что «калмыки носят волосы по типу русского крестьянина, только несколько длиннее, причем длинные волосы оставляются на макушке, а все остальные сбриваются. Волосы должны быть до макушки непременно сбиты. По мнению калмыков нарушение этого обычая могут допустить только лица, не признающие калмыцких обычаев»¹². При этом исследователь отметил факт сохранения традиционной прически у пожилых калмыков. Так, он писал, что по достижении 40 лет калмыки начинают отпускать косу, без которой он уже «плохой калмык»¹³.

Переход от косы к новой стрижке сопровождался некоторыми негативными моментами. Так, если коса не требовала особого ухода за волосами, то стрижка в кружок приводила к тому, что калмыки, часто не обращая внимания на свою прическу, даже не расчесывали свои волосы. Попечитель В.Хлебников писал, что «часто можно встретить ... такое пренебрежение к волосам, что они от нерасчесывания скатываются как войлок»¹⁴.

Перейдя к новой прическе, калмыки привнесли и свой этнический

элемент. Так исследователь В.В. Воробьев, который в 1900 г. побывал в калмыцких улусах, тоже отмечал, что большинство калмыков стрижется «по-козацки в кружок», но обращал особое внимание на тот факт, что иногда калмыки дополнительно сбривают волосы на лбу на высоту 5-6 сантиметров «от начала волосистой линии». Нельзя не согласиться с мнением автора, который предположил, что в этом сбривании волос на лбу хранятся воспоминания об обычае брить всю голову, оставляя лишь на косу на макушке¹⁵. Если волосы на лбу не сбривали, то при надевании головного убора волосы зачесывали назад, стараясь, чтобы их не было видно из-под козырька¹⁶. Тем не менее, к концу XIX – началу XX вв. коса у мужчин почти не встречается.

Изменение формы прически не повлияло на ее внутреннее содержание. Прическа, помимо утилитарных, по-прежнему, выполняли ряд других функций, в которых отражались религиозные представления калмыков. Так, калмыки верили, что голова является вершиной человеческого тела, через которую проникает жизненная сила «амин». Поэтому прическа выполняла, прежде всего, свои охранительные функции. Когда калмыки хотели пожелать самое лучшее другому человеку, они произносили: «Пусть голова ваша будет здорова». В силу этого голова у калмыков была священна, о чем свидетельствовал целый ряд запретов,

связанных с ней. Не всякий имел право до нее дотрагиваться, прикосновение же к голове представителя дворянства и духовенства считалось величайшим святотатством. Также, по воззрениям калмыков, большим оскорблением для мужчины было, если к его голове прикасалась женщина. Поэтому ни один мужчина, сколько-нибудь уважающий себя, не должен был допускать это. Если это правил нарушалось, в обществе не допускалось порицание случаев «возмездия», когда потерпевший мог «изругать» женщину, а в иных случаях даже избить ее. Поэтому ни одна женщина никогда не позволяла себе без разрешения прикоснуться к голове мужчины, даже своего мужа. Женщине запрещалось надевать шапку мужа и старших родственников по линии мужа, перешагивать через голову спящего мужчины и др.¹⁷

Придавая такое большое значение голове, калмыки придавали такое же значение и волосам. Волосы так же, как и голова, тоже считались священными. К ним тоже никто не имел права прикасаться, в особенности женщина. Священность волос предписывала необычайную бережливость по отношению к ним. Калмыки брили и стригли волосы только в «счастливые» дни, после завершения этого процесса необходимо было непременно произнести молитву бурханам (иконам). Все волосы после бритья и стрижки самым тщательным образом собирались, чтобы ни один отрезанный пучок не

остался где-нибудь не подобранным. Собранные волосы зарывали в углу около дверей. Связь волос с жизненной силой человека и душой была так велика, что если волосы попадали в огонь, то это было равносильно сжиганию самого человека¹⁸.

Важное значение у калмыка имели также усы и борода. К усам никто не должен был прикасаться. Особенно большое значение калмыки придавали краям усов, которые не стригли. Это связано с тем, что в краях усов, по их представлениям, заключалось все счастье и сила человека. Нойоны, представители духовенства даже могли дарить волоски от этих краев своим близким, передавая этим частицу своего счастья и жизненной силы. Полученные волосы носили на шее как защитный оберег и святыню. Считалось, что жизненная сила, которая заключалась в волосах усов, могла многое рассказать о своем владельце, поэтому негативно воспринимались любые изменения и недостатки волос человека, поскольку они «свидетельствовали» о его низких моральных качествах. Например, если у человека усы были редкие, то считалось, что он грешник, которого на том свете ждали суровое наказание и перерождение в самое несчастное существо. Также считались грешными и вредными для окружающих белые (не от старости) волосы на бровях, ресницах и усах. О большой роли волос в жизни калмыков свидетельствуют фольклорные данные. У Душан

приводит предание, в котором сын хана привел его в гнев, схватив отца за усы, за что он его хотел даже казнить. Только малый возраст и неразумность спасли сына от наказания.

В силу своего антропологического типа борода у калмыков обычно вырастала редкая, поэтому волосы обычно выдергивались для того, чтобы она не воспринималась недостатком. Поэтому носить бороду у калмыков считалось неприличным, поскольку она воспринималась, как признак животного, а не человека.

Традиционные черты остались почти без изменения только в женской прическе. У женщин прическа отражала семейное и социальное положение. Например, когда после сватовства девушке заплетали еще одну косу, это, по мнению Л.Ш. Сат, символизировало, что девушка «занята, сосватана»¹⁹. Всем девочкам стригли волосы в «длинную скобку», а по достижении 14 лет им начинали отращивать волосы, которые заплетали в одну косу²⁰. Наиболее красочно описал девичью прическу П. Небольсин: «Девы в это время, при распущенных жестких, но черных, как смоль, волосах носят одну косу, выпускаемую сзади поверх бешмета. Волосы наперед разделяются пробором и приглаживаются у висков»²¹. Две косы девушкам запрещалось заплетать, поскольку в две косы могли заплетать волосы только замужние женщины.

Во время свадебной церемонии девушке делали пробор на голове

и заплетали волосы в две косы, что символизировало окончательный переход девушки к статусу женщины. Само разделение волос на две косы символизировало, что теперь она носит в себе две души: свою и мужа. Кроме того, разделение волос означало, что она «стала женщиной». Сходный по значению обряд есть у уратов Внутренней Монголии, когда на свадьбе невесте делают пробор на голове. У мингатов Монголии волосы невесты также делили на две части²². Замужняя женщина носила две косы, которые находились не за спиной, как у девушек, а непременно перекидывались на грудь через плечи. В условиях традиционного мировоззрения калмыков наличие в косах женщины двух «душ» настоятельно требовало защиты от влияния «нечистой силы» и «сглаза». Соответственно на косы надевались длинные черные плисовые чехлы - накосники. Если у женщины были волосы недостаточной длины, то для того, чтобы коса казалась длиннее к ним подвязывали волосы из конской гривы. Длина чехла примерно составляла 72 см, ширина 8-9 см. К концу волос для тяжести, а также дополнительной «магической» защиты, прикреплялись подвески *токуги*, специально сделанные для этой цели. О защитных функциях *токугов* можно судить по использованию серебра в качестве материала для подвесок. По распространенному в обществе мнению серебро являлось металлом, который отпугивал нечистую силу. Особую роль играла стреловидная форма подвесок,

которая символизировала мужское начало. Данные токуги прикреплялись с обеих сторон платья женщины в специально для этого приготовленные петли *бель*²³.

В отличие от мужчин у женщин волосы должны были быть неприкосновенными. Если женщина стригла свои волосы, то считалось, что это предвещает смерть мужа. Также и сосватанные девушки ни в коем случае не должны трогать своих волос, т.к. нарушение этого правила предвещало смерть жениху. Ни под каким предлогом женщине не разрешалось носить волосы распущенными, поскольку считалось, что так волосы могут носить только ведьмы. Собранные на расчёсках волосы не выбрасывались, а прикреплялись к своим волосам в виде тесёмки, а затем прятались в накосники - *шиверлики*. Хорошим предзнаменованием считалось, когда мужчина входил в кибитку, где женщина мыла или расчесывала волосы. Вошедший мужчина непременно должен был прикоснуться рукой к волосам женщины.

У детей стрижка волос имела особое значение, которое было связано не столько с утилитарной функцией, сколько с инициацией и охранной магией. Первое прикосновение к волосам ребенка обычно происходило по истечении первого года жизни. О степени важности этого события говорит тот, факт, что день первой стрижки ребенка непременно должен

был согласовываться с духовенством. В большинстве калмыцких родов право стричь ребенка имел только дядя ребенка по матери – нацгх (хотя были и исключения). В случае его отсутствия он заменялся любым другим родственником по матери ребенка. Если же не было никакой возможности пригласить родственников, то ребенка стригла сама мать.

Первая стрижка всегда превращалась в праздник, на который приглашались все соседи «на чашку чая»²⁴. Во время праздника произносились благопожелания ребенку, сопровождаемые подарками (серебряные монеты, конфеты и т.д.). Понятно, что стрижка ребенка заметно отличалась от взрослой. Так, ребенку состригали полностью волосы, оставляя их только на висках, на макушке и на лбу. С этой прической ребенок рос до 7 - 10 лет. Данная стрижка была символична, поскольку считалось, что височные волосы оберегают от всяких несчастий рождающихся за ним братьев и сестер, с одной стороны, а с другой – это был признак того, что после него у родителей будут еще дети. В качестве защиты от злых духов к волосам детей привязывали серебряные монеты, раковины, наконечники стрел и т.д. Первые детские волосы, оставшиеся после стрижки, тщательно собирались и использовались также в качестве амулета. Волосы связывались посередине, зашивались в материю и после этого прикреплялись к воротнику

верхней одежды ребёнка сзади. После наступления совершеннолетия волосы снимались и прятались в сундук. К таким волосам тоже привязывались серебряные монеты, раковины, и т.д.

Магическая сущность волос отразилась и в фольклоре. Так, отличительной чертой любой нечистой силы считаются длинные волосы. По этому поводу у калмыков существует следующее предание: «Одному калмыку нужно было ехать очень далеко. По дороге, в пустыне, он встретил молодую женщину, которая просила его взять с собой. Калмык догадался, что собой представляет эта женщина, но отказать ей в просьбе не мог, ибо считал такой отказ бесполезным. Ночью, когда они расположились на ночлег, он незаметно переместился так, чтобы там, где у него была голова, очутились ноги, а сам он притворился спящим и стал наблюдать за женщиной. Когда ей показалось, что калмык заснул, она бросилась туда, где его была голова и стала ее мять и душить. Началась борьба. Калмыку удалось вырвать у женщины волосы. После этого она совершенно обессилела и стала просить пощады. Калмык не возвратил ей волосы и приехав домой, он спрятал ее волосы вместе с бурханами. Нечистая сила не могла достать их, ибо святость иконы не подпускала ее. Так нечистая сила жила у калмыка три года, выполняя всевозможную тяжелую работу. Однажды она достала свои волосы через его трехлетнего сына. Получив свои волосы, она бросила

ребенка в кипящее кислое молоко и ушла». По верованиям калмыков, нечистая сила без своих волос никуда не уходит и следует за каждым шагом того человека, который взял ее волосы. У калмыков существует поговорка, когда человек не отстает по тому или иному делу, то говорят: «Что пристаешь, как нечистая сила, у которой взяли волосы?»²⁵.

Таким образом, в результате этнокультурных связей у приволжских калмыков к концу XIX в. полностью исчезла традиционная мужская прическа. После ликвидации Калмыцкого ханства калмыки оказались в совершенно новой

ситуации под управлением российской администрации. Потеря независимости сказалась, прежде всего, на том, что на территорию кочевий стали переселяться представители других оседлых народов. Более тесные этнокультурные связи с представителями оседлой земледельческой культуры привели к тому, что в XIX в. происходит замена традиционной прически на так называемый «кружок». Однако изменение формы прически не повлияло на ее внутреннее содержание. Прическа, помимо утилитарных, по-прежнему, выполняла ряд других функций, в которых отражались религиозные представления калмыков о душе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество.-Новосибирск, 1989.-С. 60.
2. Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. - СПб., 1773. Ч. 1; СПб., 1788. Ч. 3; Житецкий И.А. Астраханские калмыки. Приложения // Сборник трудов членов Петровского общества исследователей Астраханского края. - Астрахань, 1892. - С. 158-162; Житецкий И.А. Астраханские калмыки. - Астрахань, 1892; Небольсин П. Очерки быта Хошеутовского улуса. - СПб., 1852; Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. №1. - Элиста, 1976. - С. 8-54.
3. Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. - Элиста, 1980.
4. Упомянув калмыцкого посла, скорее всего, автор имел в виду посланца от Джунгарского хана.
5. Записки Вебера // Русский архив. № 6. 1872.-С.19.
6. Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV-XVIII вв.-Сталинград: Краевое книгоиздательство, 1936.-С.150.
7. Там же. С.152.
8. Путешествие по указу Петра I. Из дневника Д.Г. Мессершмидта – исследователя народов Сибири. 1721-1725 гг. // Исторический архив. № 2. 2003.-С. 28.
9. Там же. С. 37.
10. Львова Э. Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир.-Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988.-С.171.
11. Небольсин П. Очерки быта Хошеутовского улуса. - СПб., 1852.-С.55.
12. Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. №1. - Элиста, 1976. - С.23.
13. Небольсин П. Указ.соч. С.56.

14. Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова (КРКМ). Ф.В. Хлебникова. К.П. 6795/252. Л.25.
15. Воробьев В.В. Астраханские калмыки.-М., 1903.-С.10.
16. ПМА Информант Тюрбеов Б.Д. 1929 г.р. г. Лагань.
17. Душан У. Указ.соч. С. 23.
18. Там же. С. 8.
19. Сат Л.Ш. Прически и традиционные украшения тувинских женщин (XIX — начало XX в.)//Проблемы истории Тувы.-Кызыл, 1984.-С. 189-190.
20. Позднеев А.П. Калмыки // Словарь Брокгауза и Ефрона. - СПб., 1987. Т. 15. - С.122.
21. Небольсин П. Указ.соч. С. 57.
22. Хадеева М.Б. Прическа и магия волос у тюрко-монголов // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития.- Иркутск, 2004.-С. 162.
23. Научный архив КИГИ РАН. Ф.-6. Оп.1. Д.122. Л.92.
24. Душан У. Указ.соч. С.9
25. Научный архив КИГИ РАН. Ф.-6. Оп.1. Д.122. Л.95.

Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН,
г. Элиста, Россия

ОХРАННАЯ ФУНКЦИЯ ПРЕДМЕТОВ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА КАЛМЫКОВ

Бул зерттеу «Қалмақ елі мен Моңғолиядағы ойрат этникалық топтары: этногенез мәселелері (пәнаралық тәсіл)» атты ғылыми-зерттеу жобасы шеңберінде РГНФ-тың қаржылай қолдауымен жүргізілген (№ 07-01-92006 а/Г жобасы).

Research is executed with financial support RGNF within the limits of research project RGNF («Ojrat ethnic groups in Kalmykia and Mongolia: problems ethnogenesys (the interdisciplinary approach)»), the project? 07-01-92006 а/Г.

Картина мира любого народа базируется на гармоничном сочетании восприятия окружающей природы, верованиях и культах, которые в совокупности служат в определении человека своего места в ней. Кочевая жизнь номада – это постоянное взаимодействие с окружающей средой, самоощущение частицей жизнедеятельности огромного мира, однако многое не поддавалось его разумному объяснению. В повседневной жизни его окружали предметы материальной культуры, которые имели двойственную природу: с одной стороны они выполняли утилитарные функции, с другой – обладали охранными свойствами от внешнего влияния. Первым из них было жилище, которое было первым оберегом человека от внешнего мира.

Конструкция калмыцкой кибитки представляет собой круг, который

очерчивает жилое пространство калмыка-кочевника. Как отмечает в своей работе М.М. Содномпилова: «круг (хур, хурээ) как формообразующее начало является основой всяких представлений о пространстве у номадов: монголы называли кругом маршрут традиционного кочевания; в форме круга организовывается общее пространство жизнеобеспечения социума – не только юрта, но и все жилое пространство вокруг нее располагалось окружностями... в войлочной юрте монголоязычных народов отсутствуют такие места, в которых могло концентрироваться что-то негативное (ср. углы – место концентрации злых духов, что требует ритуального очищения). Являясь структурой идеального порядка, круг характеризуется своей целостностью и гармоничной

соположенностью всех компонентов структуры по отношению к сакральному центру: размещение осуществляется по иерархическому принципу от высшей к низшей сакральности»¹. Круг неполный – символ нарушения порядка (к примеру, в свадебном ритуале полукруг, составленный из гостей, символизирует незавершенность обрядов, а внешние круги гостей, окружающие полукруг, являются знаками защиты, установленной членами родового общества)². Негативная сторона нарушения круга проявляется у калмыков в запрете на хранение посуды (пиал) с треснувшими краями, с этим понятием связан также запрет во время чаепития держать пиалу так, чтобы палец заходил за край посуды вовнутрь *керчяд бярх*³.

Обозначение пространства у калмыков начинается с установки деревянных частей кибитки: первой устанавливается дверная коробка с дверью, затем все части решетчатых стен *терме*, которые составляют с дверью полный круг. Первичным в данном случае выступает понятие о двери и пороге как межевом знаке пограничного пространства. Как отмечал Ван Геннеп, «дверь – это рубеж между чуждым миром и миром домашним... Сакральное свойство ...локализуется не только в пороге, им наделяется и перекладина двери. Вся дверная коробка образует единое целое»⁴. Согласно этому утверждению дверь маркирует вход в жилище, разделяя, таким образом,

внешнее (опасное) и внутреннее (безопасное) пространство, а закрытая дверь охраняет от проникновения вредоносных сил. По правилам этикета калмыков, входящие в кибитку люди встряхивали на пороге подол одежды, так как, считалось, что к нему могли прикрепиться злые духи, чтобы попытаться проникнуть в жилище. В качестве оберега калмыки в околodверном пространстве располагали тряпичные лоскуты с молитвами и напечатанными на них изображениями коня, носящими название *ки морн*, заимствованное из буддизма. Охранительная функция двери в кибитке у калмыков проявляется и в ее растительном орнаменте, который выполнялся цветными красками. Дверь кибитки всегда открывалась вовнутрь и была обращена на юг.

Символику круга несли также верхние деревянные части кибитки: верхний круг *харач*, к которому крепили крестообразно четыре полуобруча *цагрэ* – все вместе они образовывали купол кибитки *орк* с дымовым отверстием *тоон*. В традиционной культуре калмыков круглая форма дымохода и его составляющих семантически связана с символикой очага и солярным культом. «Все действия по установке кибитки совершались в традиционном обществе согласно движению по солнечному кругу, с правой стороны (по калмыцкой ориентации) к левой стороне, что свидетельствует о стремлении как к соблюдению народных обычаев, так и гармонизации с природными циклами и движением планет»⁵. На деревянные

части кибитки прикреплялись войлочные покрытия, скрепленные поверх толстыми веревками, изготовленными из шерсти домашних животных и конского волоса (описание устройства кибитки). Подобные толстые веревки использовались как подручные средства ухода за скотом: из конского волоса плели лассо *килгсн армж*⁶, которое, разложенное в виде круга вокруг скота, служило защитой от змей; веревку, свитую из верблюжьей шерсти, раскидывали ночью вокруг овец, так как считалось, что волки не смогут перешагнуть ее и овцы останутся целы⁷.

В процессе последовательной установки всех частей кибитки образуется своеобразный символический купол, под защитой которого была сконцентрирована вся жизнедеятельность калмыка. Эта форма традиционного жилища связана как с кочевым образом жизни (сборное жилище удобное при транспортировке) так и с представлениями калмыков о строении мира, ориентации в пространстве и верованиях. Движение в освоенном пространстве у калмыков, прежде всего, связано с характеристиками движения по вертикали и горизонтали. Если по горизонтали движение осуществляется с учетом двоичного деления «восходящим к оппозициям «левое»- «правое», «мужское»- «женское», то движение по вертикали «имеет троичное членение»⁸. В связи с этим членением традиционной картины мира проявляется семантика очага как оберега жилища у калмыков. «Огонь

очага считался посредником между миром людей и миром небожителей... одним из аналогов мифологического центра мира, а также хранителем жизни, символом благополучия»⁹. По утверждению знатока калмыцких традиций У. Душана, в очаге всегда должен был гореть огонь, иначе с наступлением сумерек в кибитку могли проникнуть темные силы¹⁰. Калмыки безгранично верили в очистительную и оберегающую силу огня: «если какой-нибудь предмет почему-либо считался нечистым или загрязненным, то...стоило только поддержать его просто над огнем или над огнем с можжевельником, как эта вся грязь пропадала, и предмет становился годным к употреблению»¹¹. На очищающей и защитной функции огня основывался у калмыков-кочевников ритуал *шюр тьявлгн*. Во время весеннего кочевья калмыки разжигали два больших костра, между которых проходили сами с членами своих семей, проносили свои вещи и прогоняли скот. Во время проведения ритуала в огонь бросали немного соли. Считалось, что производимый солью треск способствует полному избавлению от всего негативного¹².

Обережной функцией была наделена алтарная часть, располагавшаяся прямо от входа в глубине кибитки. В ней совместно располагались изображения буддийских божеств, предметы буддийского культа, а также ритуальные атрибуты, связанные с добуддийскими верованиями калмыков. На алтаре

устанавливали изображения божеств буддийского пантеона определенные в соответствии с годами рождения членов семьи. Таким образом, по сути, они являлись их личными оберегами. К категории личных оберегов – талисманов - относились *мирд шютены*, металлические медальоны различных форм, предназначенные для ношения на груди. В них закладывали изображения божеств, сделанные из глины с благовонными травами. Как считали калмыки, этот талисман обладал необыкновенной силой. По поверью, одна из форм талисмана *мирде кююкен цаган мирд* (талисман - святая девушка) могла спасти от пули во время проведения боевых действий, о чем в народе сохранилось много легенд и историй¹³. Личными оберегами у калмыков был *бу* – «маленький мешочек из материи, в который закладывали написанные на бумаге тексты молитв или заклинаний (тярн)»¹⁴, учитывая год рождения носителя и цветовое обозначение божества-покровителя. Оберег *бу* носили на шее под одеждой, иногда привязывали к запястьям рук.

Каждая калмыцкая семья хранила на алтаре буддийское сочинение «Алмазная сутра» на тибетском языке, калмыцкое название которого «дорджи джодва». Как отмечает У. Душан, «по убеждению религиозных калмыков, он предохранял данную семью от всех несчастий и являлся наилучшим защитником от всех невзгод»¹⁵. Кроме религиозных текстов, на алтаре хранили еще один культовый

предмет – продолговатый цилиндр на ручке, крутящийся по оси - «мельница счастья» *кишигин кюрде*. Современными оберегами жилища, семантически связанными с культовыми предметами, являются освященный рис и цветной песок, собираемый прихожанами в хуруле после ритуала разрушения мандалы – мистической диаграммы из цветного песка имеющего глубокую символику. Песок мандалы хранят на алтаре в закрытом сосуде. Частью освященного риса осыпают все углы дома, что, по представлениям современных калмыков, должно способствовать изгнанию из дома нечистых сил. С этой же целью обходят полностью весь дом с зажженной сандаловой палочкой или можжевельниковой хвостиком.

Одним из ритуальных атрибутов ранних верований калмыков был *олгц* – сакральный цветовой маркер рода, используемый калмыками и в настоящее время при проведении ритуалов свадебной обрядности. В XIX в. сакральными маркерами выступали ткани, нити/ленты и/или ритуальный халат «такого цвета, какой употребляется в поколении (роде) жениха»¹⁶. Цветовое обозначение *олгц* зависело от того, какие духи-хранители были у семьи. Сакральные маркеры на свадьбе привозились невестой в качестве подношения духам-хранителям рода жениха. В современной свадебной обрядности в качестве *олгц* используется белая рубашка с длинными рукавами и цветные ленты/нити. Их охранительную функцию в прошлом и настоящем

подтверждает то, что благополучие и наличие детей в семье молодоженов калмыки связывают именно с традицией привоза родовых маркеров на свадьбе. Еще одним оберегом дома и семьи была берцовая кость овцы, оставленная на алтаре после обряда бракосочетания у калмыков. Традиционно союз молодых скреплялся обрядовой берцовой костью: жених держал левой рукой, а невеста правой. После чтения молитвы молодые совершали троекратные поклоны на пороге, затем у семейного алтаря. Завернутую в ткань берцовую кость помещали за изображения божеств и хранили там постоянно, так как она являлась символом брачного союза молодых.

По данным современных полевых исследований у представителей некоторых групп калмыков зафиксирована практика подвешивания над дверью челюсти шуки в качестве оберега дома и членов семьи, эта традиция прежде не указывалась в калмыковедческой литературе. Как показали материалы, данная традиция является характерной для калмыков, проживающих в приволжских районах республики, и требует подробного исследования. По некоторым данным, оберегом жилища калмыков была голова маленького степного грызуна – суслика (инф. Гедеева)¹⁷. Вероятно, здесь нашло свое отражение представление калмыков об охранной силе острых предметов, каковыми являются зубы и когти диких животных. Еще одной причиной, по нашему мнению, может

служить тот факт, что суслики живут в вырытых в земле норах. Дыра в земле в трехуровневой картине мира калмыков маркирует проход в подземный мир, в царство владыки подземного мира Эрлик хана, а значит, наделена отрицательной символикой. В фольклорных произведениях устойчивой константой является определение «красная дыра» (*улан нюки*) как вход в подземный мир, расположенная в безлюдной местности или под очагом одиноко стоящего в безжизненной местности жилища, единственной обительницей которой является старуха-ведьма *шулмус*.

В традиционной культуре калмыков можно выделить пласт оберегов представлявших собой верхнюю одежду и украшения. По верованиям, одежда у калмыков считалась внешней оболочкой человека и имела определенное количество *хувцна та*. Если человек внезапно умирал, то говорили, что закончилось количество носимой им одежды. Сила одежды как оберега проявлялась и в том, что она в процессе носки пропитывалась потом носящего, а это уже напрямую связано с представлениями о витальности у калмыков. Носимой одеждой очерчивалось безопасное пространство в форме круга вокруг тела, этим она и наделялась охранной функцией. Так, например, непременным атрибутом мужской и девичьей одежды у калмыков был пояс. Без пояса появляться в обществе было строго запрещено. Как отмечает Б.А. Шантаев: «по богатству пояса (мужского), по технике и сложности его

изготовления судили о хозяине. Пояс был наглядным показателем материального состояния владельца и его статуса в социуме»¹⁸. Мужские пояса делали из сыромятной бычьей кожи или из широкой шелковой ленты и сплошь украшались отдельными пластинами из серебра, покрытого чернью и золочением. Пластинки были разных форм, что определяло название поясов: *хулси бюс* (пластинки в форме ребра, украшенные насечками и чернью), *авдрин бюс* (с пластинками прямоугольной формы), *товрута бюс* (пояс с бляшками), *серки бюс* (с полыми внутри большими и маленькими бубенцами покрытыми чернью)¹⁹. Молодые девушки носили матерчатые разноцветные пояса украшенные по низу серебряными монетами. Они делились на праздничные из цветной шелковой материи *торгн бюс* и повседневные *кенчр бюс* из ситца, нанки и других тканей²⁰. Пояса в культуре калмыков имели не только функциональную сторону как элемент одежды, но и несли охранительную функцию. Пояс, смыкаясь вокруг тела, составлял собой замкнутый круг, очерчивающий пространство вокруг человека и делал его недостижимым для вредоносных сил. Оберегающие свойства пояса у калмыков усиливались серебряными пластинами и монетами, последние создавали при ходьбе мелодичный звон. Здесь имеет место использование серебра как металла, наделенного охранительными свойствами как универсальная для многих культур

категория. Охранная функция пояса у калмыков проявлялась и в сакральной сфере. Так, замужние женщины носили свободное по покрою платье без пояса. Однако при посещении молитвенных домов и хурулов надевали матерчатые пояса, чем «разграничивали нижнюю, «грязную» часть тела от «чистой» верхней»²¹.

Оберегом-одеждой для замужней женщины служил комплект из нижнего платья *терлг* и верхней безрукавки *цегдг*, характерный для бурят, монголов и калмыков. Исследователи утверждают, что он имеет орнитозооморфную символику в основе которой лежит миф о союзе копытного животного и женщины-птицы как прародителей²². По их мнению, это подтверждается кроем костюма, который «символизировал некое мифическое синкретическое существо – лебедя-маралуху»²³: *терлг* – отрезное по талии распашного типа платье с широкими рукавами с буфами в верхней части и суживающимися книзу, завершающимися копытообразными манжетами; *цегдг* – распашная безрукавка с разрезом сзади от талии до низа подола и особой крылообразной проймой. Таким образом, именно костюм замужней женщины указывает на мифический союз животных, представлявших в качестве прародителей.

Платье молодой девушки несет в себе символику птицы. Сшитое в талию оно имеет рукава, крой которых повторяет рукава нижнего женского платья *терлг*, но дополнены разрезом

снизу, украшавшимся бахромой или кружевом, что символизировало крылья лебедя. Традиционная калмыцкая одежда украшалась вышивкой, представлявшей собой закодированные символы, определенные традиционными представлениями калмыков и выполняла эстетическую и охранную функцию.

У калмыков были развиты представления о жизненной силе и витальности. Понятия о множественности душ в культуре калмыков напрямую связаны с представлениями об их вместилищах, которыми на теле человека могли выступать определенные части тела. Одним из вместилищ души были по народным представлениям волосы, а жизненную силу можно было символически изъять через макушку. Головные уборы, дополняя традиционный костюм, служили оберегами от внешнего проникновения темных сил. Наиболее ярко это проявляется в мужских головных уборах. К ним запрещено прикасаться женщинам, переворачивать и бросать ее. В родильной обрядности калмыков мужская шапка использовалась для оповещения о рождении сына. Из нее сооружали своеобразный «инкубатор» для недоношенных детей. Малыша укладывали в отцовскую шапку и подвешивали по центру кибитки над очагом, что должно было способствовать его выздоровлению. Женские головные уборы несли подобное функциональное и охранное значение. Однако у женщин

понятия о вместилищах душ выражались непосредственно в волосах. Считалось, что замужние женщины являлись хранительницами жизненной силы своей и мужа. На косы они «надевали особые накосники – *шиверлики*, скрывающие от недоброго глаза и нечистой силы волосы, украшенные внизу также *токугами* – изделиями из серебра в форме стрелы»²⁴. Стрелой-амулетом, по поверьям калмыков, были также мифические стрелы дракона *лу сумн*. По легенде, один раз в три года они выходили на поверхность из глубин земли куда они попали из-за неверного выстрела дракона-небожителя. Символика острых предметов как оберегов проявляется не только в токугах, но и ножах, носимых постоянно с собой калмыками. При входе в кибитку калмыки не имели права вносить острые предметы или их эквиваленты, кроме ножа. Нож всегда носили при себе, в первую очередь, чтобы использовать в трапезе. Острый нож или топор калмыки клали ночью на постель в отсутствие ее хозяина.

В традиционной культуре символика токугов, серег и колец взаимосвязана. Как отмечает Э.П.Бакаева, «серьги носили и женщины, и мужчины, однако девушки вдевали одну серьгу в правое ухо, а женатые мужчины – также одну – в левое, и только замужние женщины носили серьги в обоих ушах. Кольца являлись непрямым украшением представителей обоих полов. Но женщины носили их на многих пальцах обеих рук, а девушки – на мизинцах, и лишь в

редких случаях – на четырех пальцах. Мужчины носили кольца на среднем или безымянном пальцах левой руки...данная закономерность связана с представлением о местонахождении души – жизненной силы «амин»: у мужчин – с левой стороны, у женщин – с правой стороны, но при этом замужние являются хранительницами (посредством волос) силы мужа...помимо функции украшения, эти изделия, чаще всего выполнявшиеся из серебра, выполняли функцию магической охраны, маркируя основные части тела: верх, низ, конечности и защищая открытые части тела и волосы... Форма круга, встречающаяся в калмыцких образцах колец и серег, в традиционной культуре является символом границы и ее защиты²⁵. Завершает комплект традиционной одежды обувь *госн*. Оберегающая

функция обуви проявляется в том, что она не позволяет ногам как частям тела, касаться земли. Мы отмечали выше представления калмыков о трехуровневом членении мира по вертикали. Обувь, как предмет материальной культуры, фиксировала нахождение человека в среднем мире (мире людей) и отделяла от нижнего мира (человек не касается ногами земли).

Таким образом, большая часть предметов материальной культуры у калмыков несла охранительную функцию. В них нашли свое отражение не только эстетические и мировоззренческие взгляды, а также различные верования и культы калмыков. Все это вместе способствовало наделению предметов материальной культуры оберегающими функциями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Цитпо Бакаева Э.П., Сангаджиев Ю.И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков.-Элиста, 2005.-С.61-62.// Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук.- Удан-Удэ, 2002.-С.11.

2. Бакаева Э.П. К проблеме семантики круга в кочевом жилище // Материалы 37 международного конгресса востоковедов. Вып. 2.-М., 2004.-С.737.

3. Шантаев Б.А. Пояс в традиционной культуре калмыков // Материалы II Республиканской научно-практической конференции «Молодежь

и наука: третье тысячелетие» (Элиста, 30 ноября 2005 г.). Элиста, 2006.-С.189.

4. Геннеп Ван Арнольд. Обряды перехода.-М., 2002.-С.24-25.

5. Бакаева Э.П., Сангаджиев Ю.И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков.- Элиста, 2005.-С.23.

6. Килгсн аргмж – волосяная веревка, свитая из конского волоса с примесью верблюжьей шерсти // Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков.-Элиста. 1996.-С.96.

7. Эрендженев К. Золотой родник.- Элиста, 1985.-С.38.

8. Бакаева Э.П., Сангаджиев Ю.И. Указ.соч. с.38.
9. Указ.соч. С.23.
10. Душан У. Обычаи обряды дореволюционной Калмыкии. Этнографический сборник. Вып.1. - Элиста, 1976.-С.9.
11. Указ.соч. С.58.
12. Душан У. Обычаи обряды дореволюционной Калмыкии. Этнографический сборник. Вып.1.- Элиста, 1976.-С.58. Эрендженев К. Золотой родник.-Элиста, 1985.-С.103.
13. Митиров А.Г. По следам бурхана Мирде // Хальмг унн, 21 мая 2003. С.3. Душан У. Обычаи обряды дореволюционной Калмыкии. Этнографический сборник. Вып.1.- Элиста, 1976.-С.74.
14. Эрдниев У.Э., Максимов К.Н. Калмыки. Издание 4-е, переработанное и дополненное.-Элиста, 2007.-С.367.
15. Душан У. Обычаи обряды дореволюционной Калмыкии. Этнографический сборник. Вып.1.- Элиста, 1976.-С.75.
16. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884-1886 гг.).-М.,1893.-С.22.
17. Записано со слов Гедеевой Дарины Бадмаевны, 1962 г/р.
18. Шантаев Б.А. Пояс в традиционной культуре калмыков // Материалы II Республиканской научно-практической конференции «Молодежь и наука: третье тысячелетие» (Элиста, 30 ноября 2005 г.).-Элиста, 2006.-С.185.
19. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884-1886 гг.).-М.,1893.-С.22.
20. Шантаев Б.А. Пояс в традиционной культуре калмыков // Материалы II Республиканской научно-практической конференции «Молодежь и наука: третье тысячелетие» (Элиста, 30 ноября 2005 г.).-Элиста, 2006. -С.185.
21. Житецкий И.А. Указ.соч. С.13.
22. Шантаев Б.А. Пояс в традиционной культуре калмыков // Материалы II Республиканской научно-практической конференции «Молодежь и наука: третье тысячелетие» (Элиста, 30 ноября 2005 г.).-Элиста, 2006.-С.190.
23. Дугаров Д.С. Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов.-Элиста, 1983.- С. 36-52. Бакаева Э.П. Калмыцкое платье как этнический символ// Известия Калмыкии, 30 октября, 2004.-С.3.
24. Указ.соч.С.47.
25. Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков.-Элиста, 2003.- С.158.
26. Бакаева Э.П. К вопросу о знаковой функции украшений в культуре калмыков // Монголоведение. Вып.2.-Элиста, 2003.-С.238-249.

Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова,
г. Алматы

ХАН САЛКАМ ДЖАНГИР

Қазақ елінің ХҮІІ ғасыр тарихынан сыр шертетін тарихшы ғалымның «Жәңгір хан және Орбұлақ шайқасы» кітабынан біз қазақтың аса көрнекті ханы, қолбасшысы Салқам Жәңгір туралы оқырманға қызықты болатын мағлұматтарды беріп тұрмыз.

Little-known pages of Kazakh history XVII Centuries are opened by the book of the scientific historian «Khan Dzhangir and Orbulak fight», whence us were the most interesting data on the outstanding Kazakh khan, commander Salkam Dzhangire are taken.

Образование Джунгарского ханства и начало казахско-джунгарской войны должно было выдвинуть среди казахов заметную консолидирующую личность и такой фигурой становится султан Джангир. Теперь он был участником новой войны с джунгарами. По свидетельству современника он к 1635 году «повелевал киргиз-кайсацкими войсками».

Однако об этой войне сохранились не только сведения историков, но и непосредственно опубликованные недавно архивные данные.

На территории по Иртышу, в верховьях Ишима, Тобола и до Эмбы были разбросаны джунгары ушедшие на запад. Казахское ханство оказалось в значительной степени замкнутым с трех сторон джунгарами. Было совершено вторжение в казахские кочевья. Об этих событиях современники — сибирские татары свидетельствуют: «Черные

колмаки тайши, Тадай-тайша, да Контайша, да Кужитайша, да Тоургоча-тайша, со всеми черными колмаки сее зимы ходили на казачью орду, в Казачьи орды людей пошли было на черных колмаков. И как де черные колмаки сошли Казачьи орды в людми, и де был у них бой великий. И черные де колмаки Казачьи орды людей побили и взяли у них царевича Янгыра Ишимова сына, а Ишим в Казачьей орде был царь, и то де царевич в черных колмаках» [10, С. 278].

Таким образом, Джангир был один из первых казахских ханов, кто испытал джунгарский плен и унижение от своих противников. Однако, в том же документе есть приписка «и иные черные колмаки, те же тайши Талай-тайша с товарищами пошли опять на Казачью орду». Так что военные действия начались в 1635 году, и в последующем году имели продолжение.

Казахские дружинники в одних случаях терпели поражение, в других случаях им сопутствовала удача. В одних из таких удачных исходов после почти годичного пребывания в плену был возвращен Джангир.

Возвращение Джангира из плена поставило его в еще более сложное положение. Позор пребывания в плену, унижительное освобождение, междоусобные раздоры казахских феодалов, отсутствие внутреннего равновесия в казахском обществе, усиление джунгарского притеснения — все разом навалилось на Джангира. Однако авторитет его отца и личные качества спасли Джангира. Он удачно строит свои отношения с батырами и биями, обращает особое внимание на взаимоотношения с Бухарским и Хивинским ханами. У Джангира устанавливаются хорошие отношения с Жалантосом, известным деятелем Бухарского ханства. По некоторым данным в 1640 году Жалантос принимал участие в отражении нападения джунгар во главе с Батуром. Связи с такими известными современниками тоже способствовали положению Джангира. Авторитет Джангира быстро поднимается. Большую часть времени он проводит в городе Туркестане — надо было находиться в центре общественной жизни, контролировать ситуацию о положении своих соперников и следить за движением джунгар. На пребывание Джангира в Туркестане указывал

А.И. Левшин. К этому присоединился и английский историк Г.Ховард.

Важны были не только энергия, но и ум. Джангир проявлял себя активно.

Джангир поддерживает отношения с правителями Восточного Туркестана. Причем в этом участвовал и сын Джангира — султан Тауке. В «Истории Шах Махмуд бен Мира Фазил чороса» сказано о переговорах Джангир-хана с ханами Восточного Туркестана в период, когда туда вторглись джунгары: «В то время от Джангир-хана пришел посол по имени Иунус-ходжа из потомков Шайх Хаванд Тахура. С этой стороны послали Суфу-ходжу, сына Ходжа Сейид Мухаммед-халифы, — да пребудет над ним милость (Аллаха). Джангир-хан вместе с Суфи-ходжой послал своего сына султана Тауке. Хан обласкал его царскими милостями, монаршей благосклонностью и отправил вместе с ним Кочкар-бека. Джангир-хан в то время убил Ахунд Модиа Йакуба и Вафа-ходжу, сына Ходжи Джан-ходжи. Джангир-хан послал к хану с Кочкар-беком своего старшего сына султана Абак. Йодбарс-хану послал свою дочь» [7, С. 385].

Поддерживал Джангир взаимоотношения и с российскими послами. В отписке тобольского воеводы П.И. Пронского за 1639 год сказано: «Государь, Талай-тайша, со многими калмыцкими тайши ходили в поход Казачьи орды против Яныбека-царя, а его де, Гаврилла, Талай-тайша имал с собою ж. И в том де, государь,

походе с ним были твои государевы изменники тюменские татарова Янбайко Янтурин с товарищами. И идуче де. государь, те татарова улусами у Енденя да у Торгучи тайшей в улусах и во всю дорогу били челом тайшам, чтоб им, прошедшим ис походу от Янбека-царя, идти под твои государевы города и на свободу» [11, С.174].

В 1640 году в ставке Батура на реке Или состоялся съезд джунгарских тайш. На этом съезде было принято «Степное уложение». Хунтайджа Батур демонстрировал здесь свое величие. Однако по замечанию историка П.А. Словцова на съезде «было главным предметом не присвоение предпочтения джунгарскому главе, а совещание об успехах и последствиях маньчжурской предприимчивости» [12, С. 39].

В сентябре 1640 года послы Джангира находились в ставке Хунтайджи Батура. В это время там находились и российские послы. В своем статейном списке Меньшой-Ремезов писал: «А были у контайш и те поры, как он, Меньшой, отдавал государство жалованье, Ильдентайша Урлюков сын да четверы послы бухарские, Казачьи орды Янгира царевича, да Дакай-дабы» [12, С. 65].

Эти данные свидетельствуют, что политическая деятельность Джангира началась еще до того, как он был провозглашен ханом. Более того, его имя и его деятельность были известны джунгарским хунтайджи Хара-Хуле, Батуру и другим. Однако

есть основание полагать, что организованное посольство Джангира в Джунгарское ханство не достигло успеха.

* * *

Орбулакская битва

Надвигалось новое военное столкновение. Набеги на соседей с целью захвата скота, захвата пленных, имущества у разных народов были характерной особенностью кочевой экономики и кочевого быта. Это часто происходило внутри одного народа, нередко были подобные явления и между соседями. Так было среди среднеазиатских, джунгарских, башкирских владений. Так было в сибирском и казахском ханствах. Такой точки зрения придерживались некоторые исследователи, например, Н.В. Устюгов.

Тревожная обстановка держала в напряжении Джангира. Он предпринимал ряд мер на случай войны. Необходимо было собрать казахское ополчение и попросить помощи у соседних правителей.

В свою очередь хунтайджа Батур создал коалицию для наступления на Семиречье. К этой коалиции примкнул сын халхасского Алтынхана—Омбо-Эрдени, зять Батура-хунтайджи Очирту-Цецен хан, хан Аблай младший брат Очирту, тайша Чокур, тайша Солжан (холтский) и множество мелких тайш.

Об этом историк И. Фишер писал так: «В сию войну контайше помогали

два тайши из орды Хошотской, а именно Учурту и Аблай, которых отец Гузи-хан жил прежде сего в земле Коконорской (Синее озеро). По выходе их оттуда, Учурту принял в супружество контайшину дочь, и поселился около озера Зайсанского, а Аблай жил по сию сторону реки Иртыша, где ныне еще видны остатки построенного им каменного монастыря под именем Аблай-кита. Контайша охотно желал привлечь на свою сторону другого тайшу Кунделена, и просил его, чтоб он пошел с ним обще против киргизских; но Кунделен тайша отказав ему в этом, предъявил, что с Янгиром султаном живет в дружбе, который назывался его сыном. Сие по восточному обыкновению значило бы то, что Янгир султан признает над собою власть Кунделена тайши, и обязуется оказать ему всякое послушание и почтение. В таком мнении Чингис-хан требовал от великого и сильного султана Магомета-шаха, чтоб он признал его своим отцом» [15, С. 445].

Сюда вошли в основном джунгары разных групп и союзники — монгольские народы центральной Азии. Батуру Хун-тайджи удалось собрать войско в 50 тысяч всадников.

Началась казахско-джунгарская война 1643—1647 годов. По письменным источникам этот хронологический период локализуется как время войны. На каждый год документы отмечают проходившие военные действия. Война была подготовлена предшествующим

ходом событий, устремлениями джунгарских феодалов и Батура хун-тайджи. В 1643 году Батур хун-тайджи захватил земли двух родов или территории — Алай-киргизских и токмакских. Есть предположение, что это территории одного казахского и одного киргизского родов.

Целью войны для хун-тайджи Батура был захват богатых пастбищ Семиречья. Прямой и верный путь к этим землям вел от отрогов гор Тарбагатай и реки Аягуз и дальше в Семиречье. Был и другой сравнительно удобный путь — мимо гор Джаир, Уркашар, Барлык, через Джунгарские ворота попасть в долины рек Семиречья: Лепсы, Аксу, Каратал, Коксу. Оба эти варианта Батура не устраивали — пришлось бы вступать в сражение с казахским войском. Это было опасно.

В ставке казахских ханов — Туркестане — на это отреагировали быстро. Захват казахских и киргизских общин заставил предпринять активные действия. По всей видимости, инициатива исходила от Джангира. Он обратился за помощью к Эмиру Джалантосу, известному влиятельному сановнику Бухарского ханства. Была достигнута договоренность и с властями Тянь-шанских киргизов. Они обещали свою помощь.

Собрав свои отряды в предгорьях Монгольского Алтая, восточнее Тарбагатай, на северных склонах Богда-Ула и отрогах Боро-Хоро, хун-тайджа Батур скрытно прошел возле

озера Сайрам-нур горный хребет и решил скрытно войти в Семиречье, сразу по реке Или отрезать казахские кочевья от южных регионов. Но и выходить на исходные рубежи к реке Или решил также скрытно по высокогорьям хребта Тышкантау, Коянды-тау, Алтын Эмель, Шолак.

Горные реки, такие, как Хорос, Борохудзир нужно было переходить до начала активного таяния снега и ледников в горах. А летние половодья наступают здесь в конце июня и продолжаются до начала августа. Отсюда легко предположить, что конец июня был выбран для похода не случайно: в горах уже тепло, достаточно подножного корма для лошадей, горные реки в это время года сравнительно маловодные. Пройти коридор внутри гор в восточном Тянь-Шане удобнее всего в конце июня. Думается, что это предположение наиболее точно определяет время событий.

Передвижение джунгарских войск стало известно резиденции казахских ханов в городе Туркестане. События от Джангира требовали срочных решений и принятия экстренных мер. Не медля ни дня небольшой казахский отряд направился в Семиречье. По дороге к отряду присоединились новые подразделения. Пройдены были хребет Каратау, долина Аксу, Таласа, Чу. После перехода Или к Джангиру присоединились новые ополченцы. У Джангира собрался отряд в 600 человек. Были известны

подробности выхода джунгар к горным переходам. Во главе отряда Джангир вышел к отрогам Джунгарского Алатау.

Джангир был полон боевой решимости и задумал не только упредить продвижение джунгар, но и по возможности уже в горной местности нанести удар по врагу.

У султана Джангира было всего 600 вооруженных всадников. Среди них были батыры Шапрашты Карасай, Аргын Агынтай, Алшын Жиембет, Канлы Сарбук, Найман Кексерек, Дулат Жансыгул, Суан Елтинды.

В борьбе против джунгар Джангир принимал остроумные и правильные маневры. Так его описывает А. И. Левшин: «Не смея вступить с сею горстью людей в открытый бой, он поместил одну половину оной между двух гор и ущелье, которое окопал глубоким рвом и обнес высоким валом, а с другою половиною скрылся, сам за горою. Зюнгары, подойдя к укреплению, напали на оное, и в то время, когда они теряли множество людей в сражении невыгодном для осады, по причине узкого пространства, Джангир устремился на них с тыла. Ножиданность сего удара, отважность воинов, избранных для оного, и отличные ружья, которыми все они были снабжены, нанесли Багатыру (Батуру — авт) сильный удар» [6, С. 59].

Факт малочисленности людей войска Джангира может быть объяснен двумя обстоятельствами. Первое обстоятельство приводит М. Тынышпаев: «Власть Джангира

еще не успела окрепнуть» [14, С. 88]. Причем в тот период год смерти Есим-хана не был установлен точно. М. Тынышпаев считал, что это было время предшествующее выбору хана. Однако с 1628 года по 1643 год это достаточно длительный срок. Скорее всего, такое незначительное количество воинов у Джангира может быть объяснено только чрезвычайными обстоятельствами. К сожалению, точной даты провозглашения Джангира ханом у нас не имеется. Известно, что к 1635 году он все еще только султан.

Налицо обстоятельства свидетельствующие о тяжелых разногласиях и спорах о провозглашении Джангира ханом. На это звание претендовали и другие лица. В этом случае вполне вероятно, что и к периоду битвы при Орбулаке Джангир все еще не был провозглашен ханом.

В результате военных столкновений с джунгарами в первой трети XVII века в конечном счете джунгары надвигались на казахские кочевья. Возникли панические настроения. Джангир шел на рискованный шаг при такой незначительной поддержке. Затянувшийся спор с выбором хана даже подталкивал на рискованное, но продуманное решение.

Однако малочисленность войск Джангира думается, объясняется намного проще. Имеется более реальное объяснение. Для действия в горах, для участия в засаде нет необходимости в большом числе воинов. А имеющих воинов в горах, как замечает И. Фишер:

«Джангир знал как употреблять их с выгодой» [15, С. 444].

Лишние люди могли только помешать осуществлению замысла. Ведь это не сражение на ровной местности. Конечно, определенную роль играли оперативность и внезапность. Ожидать подкрепления не было времени.

И уже в горах Джангир оценил еще раз обстановку в полужнакомой местности и принял план действия. Позади был хребет Алтын-Эмель, последним прошли гору Жаксы Алтын-Эмель. Дальше были горные вершины хребта Кояндытау. Здесь и остановились у горы Крункей-тау. На дореволюционной карте Джаркентского уезда указаны довольно точные ориентиры этой местности. На восток вдоль хребта Коянды-тау тянутся горы Крункей-тау, Аламан-тау, Куяматы-тау, Сары-тау, Боккан. Дальше на востоке за горой Кок-Джета должны быть джунгары. Здесь у Крункей-тау на старинной карте показаны протоки идущие с горы двух с половиной – трех километровой высоты [5].

Это горные речки: Узун-Булак, Кара-Булак, Орбулак. Все они впадают в реку Айна-Булак, бегущую на запад вдоль значительной части хребта Крункей-тау.

В тактическом отношении местность представляет собой интерес: 200 метровой длины узкая седловина между высокими горными массивами. Седловина является горным перевалом. Высота ее примерно 2000-2500 метров над уровнем моря.

С востока недоступная вершина Крункей-тау в хребте Коянды-тау, с юго-запада затяжная гора из отрогов Качу-тау. По западному краю седловины идет глубокий выем (цирк) способный вместить множество всадников. На северной стороне седловины в окопах, выложенных камнями, закрепилась часть казахского ополчения. Во главе этой части воинов были поставлены батыры Жиёмбет и Жаксыгул.

За спиной у них небольшой спуск и саи на несколько сот лошадей. Однако джунгарам идущим вдоль гор этого не видно: ни заградившихся в окопах казахских воинов, ни их коней. Все это легко выясняется при визуальном осмотре местности.

В этом овраге на седловине состоялось начало сражения казахов с джунгарами. Джунгарские отряды, двигавшиеся партиями по резко пересеченным складкам местности, выходили на седловину и вынуждены были принимать бой против огнестрельного оружия казахов.

Впрочем о вооружении джунгар тот же Ю. Крижанич писал: «Калмыки выходят в бой прекрасно вооруженные то есть, в шлемах, с кольями и в кольчугах. Они сражаются стрелами и саблями, но короче наших и не загнутыми: их можно сравнивать с оружием, называвшимся у римлян «siccae», сами же они называют их сулитами» [13, С. 180]. Однако в ходе сражения для джунгар стало ясно, что они попали в хорошо продуманную

западню, и штурм седловины не принесет им успеха. Но остановить воинов было просто невозможно. Подходящие задние ряды увеличивали скученность. Боевой клич джунгар и резкое выдвижение многих вперед только усугубляли положение. Наконец, удалось остановить бессмысленные атаки и довести до всех джунгар команду, спуститься вниз и обогнуть казахских воинов по речке. Джунгары устремились вниз. В преме по руслу речки Айна-Булака находился проход, как говорят альпинисты — «цирк». Туда казахские стрелки загоняли джунгар. А в это время с навесной скалы сверху летели различного веса камни. Попадание во всадника или в коня оборачивалось для джунгар гибелью.

Однако кому совершенно чудом удавалось пройти через «цирк» снова попадали под огонь казахских воинов. Сражение могло остановиться только при едином условии: джунгары, уяснив обстановку, должны были не искушать себя выходом на седловину. Историк XVIII века И. Фишер так описывал это событие: «Одной половине из них (казахских воинов — авт.) приказал окопаться шанцами в узком проходе между горами, а с другой скрыться за гору, пока калмаки обступят шанцы в узком проходе. И как он думал, так и случилось: контайша наступил на шанцы, из которых храбро оборянялись, а между тем Янгир султан напал на неприятеля с тылу, и винтовками своими произвел между

ними поражение, что с неприятельской стороны до десяти тысяч человек на месте пало» [15, С. 444].

Изложение событий в Джунгарском Алатау в наши дни нашло подтверждение в архивных документах. В них идет речь о том, что Джангир разместил половину своих людей в горах, построив сеть небольших окопов или редутов. В источниках они именуются шанцами. Это калька с немецкого языка.

Русский посол в Джунгарию, казачий атаман Гаврил Ильин из Тобольска рассказывал: «И Янгир де покопав шанцы меж камней, и в те шанцы посадил 300 человек с вогнанным боем, а сам с тремястами став в прикрытие за камнем. И кон де тайша с воинскими людьми приступил к шанцам и из шанцов де у Контайши пбили многих людей» [11, С. 239].

Джунгары не стали искушать судьбу и отступили. Сражение в горах окрылило Джангира.

События приняли неожиданный оборот. Теперь джунгары будут искать случая дать сражение на ровной местности.

Такая местность была найдена здесь же в окрестностях Орбулака. На карте Джаркентского уезда от горы Крункей-Тау по прямой к реке Или обозначен целый ряд ориентиров. Горы Кату-тау, урочища Бостан, Тюгүрюк. И еще ближе по расстоянию к реке Айна-Булак надпись «Калмак курес. Урочище». Конечно, составитель

карты И.А. Полубояринов, опытный чиновник переселенческого управления не интересовался событиями XVII века, однако при помощи переводчика-казаха О. Джумабекова нанес на карту довольно точные реалии казахских топонимов. Иначе это не могло быть — при исследовании землепользования топография была важнейшим элементом. Таким образом, определяется место еще одного сражения с джунгарами.

Для Джангира решалась и другая важная проблема. Подошла помощь. Стремительным маршем батыр Алшын Джалантос, собирая ополченцев от Самарканда до Семиречья, привел с собой к подножьям хребта Коянды-тау 20-титысячное войско. И надолго казахских ополченцев выпало новое сражение.

Вслед за И. Фишером почти дословно А.И. Левшин продолжает свой рассказ. Только в его тексте имя Джалантоса искажено. Он пишет: «в то самое время пришел на помощь к киргиз-кайсакам какой-то татарский князь Алантушь, с 20.000 свежего войска. Зюнггары вынуждены были отступить и ограничить свое мщение увлечением в неволю взятых при сем сражении пленных» [6, С. 60].

Пришел на помощь из далекого Самарканда казахский батыр Жалантос, бывший Эмиром в Бухарском ханстве. На помощь к Джангиру подошли и киргизские ополченцы. Известно, что рядом с казахскими войнами приняли участие киргизские батыры Котен и Табай.

Таким образом, состоялось два больших сражения. Одно в горах, где джунгары попали в засаду, другое на местности с участием большого количества войск. Об этом в документе того периода сказано: «И с другу де сторону на нево ж Контайшу, приходил с войсками людьми сам Янгир и побил де у контайши на тех двух боях людей тысяч з 10» [11].

Правда, во втором сражении хунтайдже Батуру удалось легче выйти из положения, он даже увел десять тысяч пленных. В источниках не указано взял ли он пленных из числа кочевавших общин в долине Или или с поля брани. Однако есть важное замечание. Так, посол джунгарского Аблая-тайши Бахтый в беседе с тобольским воеводой Куракиным в феврале 1644 подтверждал, что Батур хунтайджды вернулся из похода против казахов и киргизов в Семиречье с большим уроном [2, С. 78]. Так что если он и увел пленных при возвращении, то это были не ополченцы, а мирные жители аулов.

По тактическому замыслу и характеру проведения операции Орбулакская битва составляла единое действие. Оба сражения могут быть объединены как одно целое.

По данным казахских шежиры и народных преданий сражение состоялось в Джунгарском Ала-Тау, в местности Орбулак. Это сражение наряду с другими крупными событиями вошло в историю казахского народа. Джангир получил прозвище Салкам («Внушительный»).

Чокан Валиханов писал: «Во второй четверти XVII века, при том же хане Ишиме, загорелась борьба киргиз-казахов с усилившимися калмыцкими (джунгарскими) властителями, война сына ишимова Джангира с Батор-хунтайцзием в 1643 году» [3, С. 200]. Действительно, вопрос о борьбе казахского ханства во главе с Джангпром затрагивается в историографии начиная с XVIII века.

О событиях казахско-джунгарской войны историк XVIII века И.Е. Фишер сообщал: «Янгир-султан, освобожденный из плена, стал частыми набегами беспокоить ойратов. Батор-хун-тайдзи, желая отомстить ему, вторгся в казахские земли в 1643 г. во главе с 50-тысячного войска и овладел двумя родами — Алат-киргизским и Токмакским» [15, С. 444]. И здесь же историк указывал, что хун-тайджа напал на южные районы Казахстана, охватил значительную часть Семиречья и продвинулся до р. Чу» [15, С. 378-444].

И.Е. Фишер первый ввел в исторический оборот события казахско-джунгарской войны. Однако сообщение историка нуждается в корректировке. Не удалось хун тайдже захватить Семиречье и тем более продвинуться к реке Чу. Однако овладение двумя родами Алат-киргизским и Токмакским вполне вероятно и логически точно Хун-тайджи захватил их до сражений. По всей видимости, из этих родов и получили в Туркестане сообщение о продвижении джунгар.

В противовес И.Е. Фишеру и А.И. Левшину выступил историк-синолог Н.Я. Бичурин. Несколько передернув сообщение И.Е. Фишера по поводу сражения в горах Тянь-Шаня, Н. Бичурин посчитал, что и это «чисто киргиз-кайсачья сказка» [1, С. 41]. Конечно, комментарий такого специалиста по Востоку имел негативное последствие. Этому сражению не предавалось должного значения, но у Н.Я. Бичурина по конкретному вопросу не было документальных данных. Однако уже в середине XIX века мнение Н. Бичурина было косвенно опровергнуто В.В. Вельяминов-Зернов указал на замечание Н. Бичурина, но посчитал необходимым коротко изложить канву событий, связанных с Орбулакской битвой [4, С. 378-379]. В советское время попутно этот факт затрагивали И.Я. Златкин, Гуревич, В.А. Моисеев, однако М.Тынышпаев и С.Асфендияров этому событию вообще не придавали значения.

Казахско-джунгарская война 1643—1647 годов имела важное значение для казахского общества. В общественном сознании укрепились идея о том, что правильная организация ополченцев, централизованное руководство, взаимовыручка необходимы в затянувшейся борьбе против джунгарских завоевателей. Зимой 1643—1644 годов русские и башкирские воины под командой уфимского сотника Л.А. Плещеева разгромили калмыцкие улусы,

граничившие с башкирами [9, С. 105-106].

Однако эта война имела свои последствия и для ойратского общества. В нем началась новая вспышка междоусобной борьбы. Явственно выступили старые внутренние междоусобные противоречия.

Б а т у р - х у н - т а й д ж и предпринимает новое усилие для борьбы с казахским ханством, началась новая подготовка похода в казахскую степь. В 1646 году Батурхун-тайджи предпринял новый поход за свое прежнее поражение. Об этом тобольский боярин Данила Аршинский сообщал: «А до их де, Данилова и товарищи, приезду ходил контайша войною в Казачью орду на Янгире царевича и многих людей побил, да и брата Янгирова с женой и з детьми и со многими людьми в полон взял» [11, С. 277].

В 1647 году Джангирский посол Хорохай Далдин сообщал томским властям: «была де контайши война с черными колмаками с Кунделенем-Убашою. Да он же бился с Казачьего ордою и после де с ними помирился докаместа от них задору не будет» [там же, С. 305]. На этом военные действия завершились, война закончилась. Установился мир. Видимо, правильно предполагает В.А. Моисеев: «Возможно, что определенное давление на Батурхун-тайджи оказал Хунделен-тайша, связанный узами дружбы с Джангиром» [8, С. 46].

Таким образом, вторжение джунгар на территорию казахских кочевий в первой половине XVII века нарушало сложившийся хозяйственный уклад у казахов, киргизов, башкир, ногайцев, каракалпаков. Казахский Есим-хан вложил много сил в решение взаимоотношений с джунгарскими тайшами. Во второй четверти XVII века борьбу казахского народа против джунгарских завоевателей возглавил Джангир-хан. Ему удалось добиться единства различных казахских родов в борьбе против общего врага. Дипломатическая деятельность хана

была направлена на заключение союза с правителями Восточного Туркестана, Бухары, Тянь-Шанских киргизов. Военные действия 1643—1644 годов показали военное искусство Джангира, умение правильно ориентироваться в обстановке; воодушевить воинов в решительный момент, личным участием способствовать военным действиям. Все эти качества ярко проявились в битве при Орбулаке. Казахские воины своей храбростью и самоотверженностью доказали способность защитить свободу и независимость своей земли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени.-Элиста, 1991.
2. Бурковский А.Ф. Борьба киргизского народа за свою независимость в первой пол. XVIII в. // Стар. истории и материальной культуры Киргизстана (досоветский период).-Фрунзе, 1975.
3. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в пяти томах.-Алма-Ата, 1985.-Т.4.
4. Вельяминов-Зернов В.В. Исследования о касимовских царях и царевичах.-СПб., 1864.-Ч.II.
5. Карта Джаркентского уезда // Материалы по обследованию туземного и русского старожильского хозяйства и землепользования в Семиреченской области, собранные и разработанные под руководством П.П. Румянцева. Т. III. Джаркентский уезд. Киргизское хозяйство.-СПб., 1912. Приложение.
6. Левшин А.И. Описание киргиз-кайсацких или киргиз-кайсацких орд и степей.-СПб., 1832.-Ч. 2.
7. Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков. Извлечения из

персидских и тюркских сочинений.-Алма-Ата, 1969.

8. Моисеев В.А. Джунгарское ханство и казахи в XVIII-XVIII вв.-Алма-Ата, 1991.

9. Очерки по истории Башкирской АССР.-Уфа, 1956.-Т.1. Ч.1.

10. Русско-монгольские отношения 1607-1634. Сборник документов.-М.

11. Русско-монгольские отношения 1636-1654. Сборник документов.-М.: ГРВЛ, 1974.

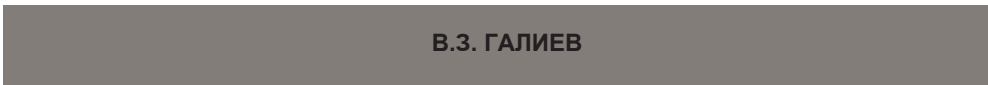
12. Словцов П.А. Историческое обозрение Сибири.-СПб., 1886.-Т.1.

13. Титов А. Сибирь в XVIII веке.-М., 1890.

14. Тынышпаев М. Великие бедствия. (Ақтабан Шубырынды).-Алма-Ата, 1992.

15. Фишер И. Сибирская история.-СПб., 1774.

16. Галиев В.З. Хан Джангир и Орбулакская битва.-Алматы: Ғылым, 1998.



НОВЫЕ КНИГИ ПО «ҚАЗАҚТАНУ» -
«КАЗАХОВЕДЕНИЮ»

*Оқырмандарды қазақтану мәселелріне арналған
2008-2010 жылдары жарық көрген жаңа кітаптармен
таныстырамыз.*

*Знакомим читателей с новыми изданиями по
казаховедению, изданных в 2008-2010 годах.*

История Казахстана
(с древнейших времен до наших дней).
В пяти томах. Том 4: Казахстан в
советский период. – Алматы: Атамұра,
2009. – 768 с., табл., илл., карты.

История Казахстана
(с древнейших времен до наших дней).
В пяти томах. Том 5: Казахстан в
современный период. – Алматы:
Атамұра, 2010. – 672 с., табл., илл.,
карты.

Вышли в свет долгожданные
тома многотомного академического
издания по Истории Казахстана,
подготовленные коллективом виднейших
ученых историков, обществоведов
Института истории и этнологии
им. Ч.Ч. Валиханова МОиН РК.

Четвертый том посвящен истории
Казахстана в советский период –
1917-1985 гг. Пятый том раскрывает
события с 1985 г. по настоящее
время. Авторы томов опирались на
современные концепции отечественной
историографии и обществознания, а
также зарубежной исторической науки.
Содержание томов основано на широкой
источниковой базе. Используются
новые документы и сведения из
отечественных и зарубежных архивов,

материалы документальных сборников и
статистических отчетов, периодической
печати, а также материалы ранее
закрытых архивных фондов.

Книги содержат таблицы,
иллюстрации, карты, научный аппарат,
указатели. Издания рассчитаны на
обществоведов, преподавателей вузов
и школ, студентов, учащихся, на всех
интересующихся историей Казахстана.

Редколлегия 4 тома:
Ж.Б. Абылхожин, К.С. Алдажуманов,
К.Н. Бурханов, А.Т. Капаева,
С.Ф. Мажитов.

Редколлегия 5 тома:
Ж.Б. Абылхожин, К.Н. Бурханов,
С.Ф. Мажитов, Л.Н. Нурсултанова,
Б.М. Сужиков.

Қазақстан ғылымы:
Энциклопедия. / Бас редактор
Б.Ө. Жақып. – Алматы: Қазақ
энциклопедиясы, 2009. – 544 б.

«Қазақстан ғылымы»
энциклопедиясында ғылым салалары,
ғылыми-зерттеу институттары мен
ғылыми академиялар, жеке ғылыми-
салалық мекемелер, жоғары оқу
орындары, ғылыми және ғылыми-
техникалық қоғамдар, ғылыми-

тәжірибелік орталықтар, ғылыммен айналысатын қорықтар мен бақтар, ғылыми-зерттеу нысанындағы объектілер, тарихи қоныс-мекендер мен обалар, ескерткіштер, тарихи-ғылыми маңызы бар жинақтар мен кітаптар, эпикалық жырлар, ғылыми табыстар мен тың жаңалықтар, Қазақстанның аса көрнекті ғалымдары; сондай-ақ Қазақстан тарихы және мәдени өмір-тұрмысы мен табиғатын зерттеуге үлес қосқан шет ел ғалымдары, т.б. энциклопедиялық жүйемен, әліпби бойынша берілген. Энциклопедия тиісті дәрежеде суреттермен толықтырылған. Қалың оқырманға арналған.

«Мәдени мұра» бағдарламасына енетін кітаптар топтамасында Қазақстан Республикасының бірінші Президенті Н.Ә. Назарбаевтың ұсынысы бойынша шығарылып отыр.

Кенжеахметұлы С. Қазақтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: Атамұра, 2010. – 384 б, суретті. (Қазақ мәдениетінің суретпен безендірілген энциклопедиясы).

Саналы ғұмырын қазақтың бай мұрасын жинақтауға арнап, оқырманын сан мәрте тартымды кітаптарымен баурап, баулып келеген белгілі қаламгер, мәдениеттанушы, этнограф Сейіт Кенжеахметұлы өзінен бұрынғы тарихшы, этнограф ғалымдарды зерделей отырып, іргелі еңбек құрастырды, шашырап жатқан мол қазынаны энциклопедиялық жүйеге түсіріп, көптеген терминдердің

төңірігінде қосымша мағлұмат ұсынды.

Бұрын көп айтыла қоймаған ырым мен тыйым, жөн-жосық, жол-жоралғы, ұлттық қағида, ғұрып, әдеп пен әдет сияқты қазақтың өмірлік үлгі, тәлім-тәрбие ережлерін саралады.

Өз ұлтын мақтан тұтатын кез келген зерделі азаматтың кітап сөресінен орын алуға лайық бұл энциклопедиялық басылым белгілі қылқалам шеберлерінің суреттерімен әсем безендірілген.

Қазақтың Қажымұқаны. Естеліктер. – Алматы: Атамұра, 2009. – 248 б.

Бұл кітапқа қазақ даласының батыры, алып күш иесі, ұлы балуан Мұқан Мұңайытпасұлын – көзі тірісінде Қажымұқан атанған Алаштың ардақты перзентін көзімен көріп, өнеріне тәнті болған замандастарының естеліктері, зерттеушілердің еңбектері кірген. Жинақ 1984 және 1990 жылдары «Қазақстан» баспасынан «Күш атасы» деген атпен жарық көрген кітаптардың жалғасы, толықтырылған нұсқасы.

Қазақстан тарихы: Лекциялар курсы. Редакциясын басқарған т.ғ.д., профессор Қ.С. Қаражан. – Алматы: Заң әдебиеті, 2009. – 552 б.

Тарих емес факультеттерінің студенттеріне арналған бұл оқулық Қазақстан тарихының ежелгі дәуірінен қазіргі заманға дейінгі аралықты қамтиды. Лекциялар курсын кредиттік

оқыту жүйесінің талаптарына сай әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті тарих факультетінің Қазақстанның жаңа және қазіргі заман тарихы кафедрасының ұжымы дайындаған. Авторлар ұжымы кәсіретті, күрделі және ұлы оқиғаларға толы көне дәуірден бүгінгі күнге дейінгі Қазақстанның тарихи тәжірибесін қарастырған. Оқу құралы жаңа деректер негізінде жазылған. Оқулық мазмұны проблемалық тұрғыдан баяндалып, еліміздің өткені мен бүгінгі құбылыстарын объективті түрде көрсетуге бағытталған. Лекциялар курсы жоғары және орта арнаулы оқу орындары, жалпы білім беретін мектептерінің жоғары сынып оқушыларына, олардың ұстаздары мен оқытушыларына арналған.

Авторлар ұжымы: Қ.С. Қаражан, Ж. Әбсеметова, Ф.А. Қозыбақова, Т. Мекева, С.С. Саржанова, С. Смағұлов, Ш.Б. Тілеубаев.

Артықбаев Ж.О., Пірманов Ә.Б. Қазақстан тарихы (энциклопедиялық басылым). - Алматы: Атамұра, 2008. – 544 бет, суретті, карталы.

Бұл энциклопедиялық басылымда көне заманнан бүгінгі күнге дейінгі бірнеше мыңжылдықты қамтитын Қазақстан тарихы қарастырылады. Сонымен қатар дүниежүзілік тарихтың өзекті мәселелері мен ғылыми ұғымдар да айқындалады.

Кітап тарихшыларға, орта және жоғары оқу орындарының студентері мен оқушыларына, сондай-ақ Қазақстан тарихын оқып-білгісі келетін көпшілік қауымға арналған.

НАШИ АВТОРЫ

Ахмеджанова Гульнар Бисенгазизовна - зав. кафедрой истории и теории государства и права, к.ю.н., доцент, Павлодарский государственный университет им. С.Торайгырова.

Батыров Валерий Владимирович – зав. сектором этнологии, к.и.н., Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН, г. Элиста, Россия.

Галиев Виль Зайнуллович - д.и.н., профессор, г.н.с. Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова, г. Алматы.

Енсебаев Тлукен Ахметулы (1947-2009) – к.т.н., профессор, өлкетанушы, шежіреші.

Ерманов Аскар Жуманазарович – зав. кафедрой истории, археологии и этнологии, к.и.н., доцент, Павлодарский государственный университет им. С.Торайгырова.

Кузембаев Нуркен Ерболович – к.и.н., доцент Павлодарского государственного университета им. С.Торайгырова.

Мусабекова Нурсулун Мукиденовна – к.и.н., доцент Инновационного Евразийского университета, г. Павлодар.

Потанин Григорий Николаевич (1835-1920) – выдающийся исследователь Казахстана, Сибири и Центральной Азии, этнограф, историк, фольклорист, общественный деятель.

Смагулов Ержан Маликулы – к.и.н., доцент Балхашского гуманитарно-технического института, г. Балхаш.

Смагулова Сания – магистрант, Павлодарский государственный университет им. С. Торайгырова.

Сураганова Zubайда Кабиевна – к.и.н., доцент Евразийского Национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Астана.

Таниева Жулдыз Кайратовна – соискатель, старший преподаватель, кафедра дизайна и архитектуры, Павлодарский государственный университет им. С.Торайгырова.

Шараева Татьяна Исаевна - младший научный сотрудник сектора этнологии КИГИ РАН, г.Элиста, Республика Калмыкия, Россия.

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

1. В журналы принимаются статьи по всем научным направлениям в 1 экземпляре, набранные на компьютере, напечатанные на одной стороне листа с межстрочным интервалом 1,5, с полями 30 мм со всех сторон листа, название статьи: кегль - 14 пунктов и дискета со всеми материалами в текстовом редакторе "Word 7,0 ('97, 2000) для WINDOWS".

2. Общий объем статьи, включая аннотацию, литературу, таблицы и рисунки, не должен превышать 8-10 страниц.

3. Статья должна сопровождаться рецензией доктора или кандидата наук для авторов, не имеющих ученой степени.

Статьи должны быть оформлены в строгом соответствии со следующими правилами:

1. УДК по таблицам универсальной десятичной классификации;

2. название статьи - заглавными буквами жирным шрифтом, абзац центрованный;

3. инициалы и фамилия (-и) автора(-ов), полное название учреждения;

4. аннотация на казахском, русском и английском языках: кегль - 10 пунктов, курсив, отступ слева-справа — 1 см, интервал 1,0;

5. текст статьи: кегль - 12 пунктов, гарнитура - Times Nev Roman (для

русского, английского и немецкого языков), KZ Times Nev Roman (для казахского языка).

6. межстрочный интервал 1,5 (полуторный);

7. список использованной литературы (ссылки и примечания в статье обозначаются сквозной нумерацией и заключаются в квадратные скобки). Список литературы должен быть оформлен в соответствии с ГОСТ 7.1-84.- **например:**

ЛИТЕРАТУРА

1. Автор. Название статьи // Название журнала. Год издания. Том (например, Т.26.) номер (например, № 3.). - страница (например С. 34. или С. 15-24.)

2. Андреева С.А. Название книги. - Место издания (например, М.:) Издательство (например, Наука,) год издания. - Общее число страниц в книге (например, 239 с.) или конкретная страница (например, С. 67.)

На отдельной странице

В бумажном и электронном варианте приводятся **сведения об авторе:** - Ф.И.О. полностью, ученая степень и ученое звание, место работы (для публикации в разделе «Наши авторы»);

- **полные почтовые адреса, номера служебного и домашнего телефонов, E-mail** (для связи редакции с авторами, не публикуются);

- название статьи и фамилия (-и) автора(-ов) на казахском, русском и английском языках (для «Содержания»).

1. Иллюстрации. Перечень рисунков и подрисовочные надписи к ним представляют по тексту статьи. В электронной версии рисунки и иллюстрации представляются в формате TIF или JPG с разрешением не менее 300 dpi.

2. Математические формулы должны быть набраны как Microsoft Equation (каждая формула - один объект).

3. Автор просматривает и визирует гранки статьи и несет ответственность за содержание статьи.

4. Редакция не занимается литературной и стилистической обработкой статьи. Рукописи, диски и дискеты не возвращаются. Статьи, оформленные с нарушением требований, к публикации не принимаются и возвращаются авторам.

5. Статья (бумажная, электронная версия, оригинал квитанции об оплате) следует направлять по адресу:

140008, Казахстан, г. Павлодар, ул. Ломова, 64, Павлодарский государственный университет им. С. Торайгырова, Издательство «Кереку», каб. 137

Тел. 8 (718-2) 67-36-69, (внутр. 1147; 1183) факс: 8 (718-2) 67-37-02.

E-mail: publish@psu.kz

Наши реквизиты:

Р Г К П «Павлодарский государственный университет им. С.Торайгырова»

г.Павлодар, ул. Ломова, 64

РНН 451800030073

Р/сч KZ57998FTB00000 KZT в ПФ АО «Цеснабанк»

БиК TSESKZKA

Кбе 6

АВТОРЛАРҒА АРНАЛҒАН ЕРЕЖЕ

1. Журналға мақала қолжасбасының 2 данасы қабылданады. Қолжазба парақтың бір жағында, бет жан - жағынан 3 см, 1.5 интервалмен компьютерде терілуі қажет және аталған материал түгелдей «WORD 7.0 (97.2000) Windows үшін» (кегль – 12 пункт, гарнитура – Times New Roman/ KZ Times New Roman) редакторымен өңделген дискетті нұсқасымен қосы қабылданады.

2. Мақалаға авторлардың барлығы жазылады. Қолжазба көлемі аннотация (андатпа), әдебиеттер тізімі, кесте, сүреттерді қоса есептегенде 8-10 беттен аспауы қажет.

3. Ғылыми дәрежесі жоқ авторлардың мақалалары ғылым докторы немесе ғылым кандидатының рецензиясымен қабылданады.

4. Мақалалар төмендегі ережелерге сәйкес рәсімделуі шарт:

- УДК нөмірі әмбебап ондық жіктелу кестесі бойынша жазылады;

- мақала аты: жол ортасында айқын бас әріптермен – кегль – 14 пункт, гарнитура – Times New Roman Суг (орыс, ағылшын, неміс тілдері үшін), KZ Times New Roman (қазақ тілі үшін) жазылады;

- автордың аты-жөні, мекеменің толық атауы: жол ортасында – кегль-12 пункт, гарнитура – Arial (орыс, ағылшын және неміс тілдері үшін), KZ Arial (қазақ тілі үшін) жазылады;

- аннотация қазақ, орыс және ағылшын тілдеріне: кегль -10 пункт, гарнитура – Times New Roman (орыс, ағылшын және неміс тілдері үшін), KZ Times New Roman (қазақ тілі үшін), курсив, оң және сол жақтары 1 см, бір жол аралық интервалмен жазылады;

- мақала мәтіні: кегль – 12 пункт, гарнитура – Times New Roman (орыс, ағылшын және неміс тілдері үшін), KZ Times New Roman (қазақ тілі үшін), 1.5 жол аралық интервалмен жазылады;

- пайдаланылған әдебиеттер тізімі (қолжазбадағы сілтеме мен ескертпелер төрт бұрышты жақша ішінде көшірленеді). Әдебиеттер тізімі ГОСТ 7.1-84 сәйкес көрсетіледі. Мысалы:

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Автор. Мақала аты II журнал аты. Шыққан жылы. Томы (мысалы, Т. 26.). – нөмірі (мысалы, №23) бет (мысалы 34 б. Немесе 15-24 бб.)

2. Андреева С.А. Кітаптың аты. Шыққан жері (мысалы, М.:) Баспа (мысалы, Наука) шыққын жылы. Кітаптың жалпы бетінің саны (мысал, 239 б) немесе нақты беті (мысалы, 67 б.).

3. Петров И.И. Диссертацияның аты: биолог. ғыл. канд. дис. – М.: институт аты, жылы. – бет саны.

4. C. Christopoutos, The trasnsmission – Line Modelling (TML) Metod, Piscataway, NJ: IEEE Press, 1995.

5. Бөлек бетте (қазақ және электронды түрде) автор жөйінде мәліміттер беріледі:

- аты-жөні толығымен, ғылыми дәрежесі мен ғылыми атағы, жұмыс орны («Біздің авторлар» бөліміне жариялау үшін);

- почталық мекен – жайлары (толығымен), жұмыс және үй телефондарының нөмірі. E-mail (редакцияның авторлармен байланыс жасау үшін, жарияланбайды);

- мақаланың аты және автордың аты-жөні **қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде** («Мазмұны» үшін)

6. Иллюстрациялар. Сурет тізімі мен суреттің жазбалары жеке беріледі де, мақаланың жалпы мәтініне енгізілмейді. Әр суреттің артқы бетінде нөмірі, аты, автордың аты-жөні, мақаланың аты көрсетілуі тиіс. Дискеттегі суреттер мен иллюстрациялар 300 dpi дейін TIF немесе JPG форматымен беріледі (файлдардың аты «1-сур.», «3-сур» т. б.)

7. Математикалық формулалар Microsoft Equation (әр формула – бір объект) бойынша теріледі. Сілтемесі бар формулалар ғана нөмірленеді.

8. Автор мақаланың әдеби және стилистикалық өңдеуімен айналыспайды. Қолжазба және дискеттер қайтарылмайды. Талапқа сәйкес ресімделмеген мақалалар қабылданбайды және авторларға қайтарылады.

9. Редакция мақаланың әдеби және стилистикалық өңдеуімен айналыспайды. Қолжазба және дискеттер қайтарылмайды. Талапқа сәйкес ресімделген мақалалар қабылданбайды және авторларға қайтарылады.

10. Қолжазба мен дискетті материалдарымен мына мекенжайға жіберуге болады:

140008, Қазақстан республикасы, Павлодар қаласы, Ломов көшесі, 64,

С. Торағыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті, «КЕРЕКУ» баспасы

Тел. (7182) 67-36-69

Факс: (7182) 67-37-02

E-mail: publish@psu.kz



Теруге 09. 06. 2010 ж. жіберілді. Басуға 21. 06. 2010 ж.
кол қойылды. Форматы 197х420/2. Кітап-журнал қағазы.

Көлемі 7,69 шартты б.т. Таралымы 300 дана.

Бағасы келісім бойынша.

Компьютерде беттеген Ә.С. Қылышпаева

Корректорлар: Г.Т. Ежиханова, Б.В. Нұрғожина

Тапсырыс № 1416

Сдано в набор 09.06.2010 г. Подписано в печать 21.06.2010 г.

Формат 197х420/2. Бумага книжно-журнальная.

Объем 7,69 уч.-изд. л. Тираж 300 экз. Цена договорная.

Компьютерная верстка А.С. Кылышпаева

Корректоры: Г.Т. Ежиханова, Б.В. Нургожина

Заказ № 1416

Издательство «КЕРЕКУ»

Павлодарского государственного университета

им. С.Торайгырова

140008, г. Павлодар, ул. Ломова, 64